
РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ
ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ
НАУКАМ



Вестник
научной информации
по общественным наукам

Научный журнал

1 (96)
2021

МОСКВА
2021

УДК 008
ББК 71.0
В 38

Учредитель:
Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Российская академия наук
Институт научной информации по общественным наукам
Центр гуманитарных научно-информационных исследований

Отдел культурологии

Редакция «Вестника культурологии»:
Гл. ред. *О.В. Кулешова* – кандидат филологических наук
Редакционная коллегия:
А.В. Дроздова – доктор культурологии,
И.А. Едошина – доктор культурологии,
Д.Н. Замятин – доктор культурологии, *А.В. Костина* – доктор
культурологии, доктор философии, *И.И. Лисович* – доктор
культурологии, кандидат филологических наук,
И.В. Леонов – доктор культурологии, *Е.В. Сальникова* – доктор
культурологии, *Л.В. Скворцов* – доктор философских наук,
А.И. Шмаина-Великанова – доктор культурологии,
С.Я. Левит – кандидат философских наук, *И.И. Ремезова* –
кандидат философских наук, *Т.Н. Гончарова*, *Т.А. Фетисова*

Ответственный редактор и составитель выпуска

С.Я. Левит

Ответственный за выпуск –
Т.Н. Гончарова

**Издание включено в Российский индекс
научного цитирования (РИНЦ)**

ISSN 2658–3291

DOI: 10.31249/hoc/2021.01.00

© С.Я. Левит, составитель выпуска, 2021

© «Вестник культурологии», 2021

© ФГБУН «Институт научной информации
по общественным наукам РАН», 2021

СОДЕРЖАНИЕ

ПРОБЛЕМЫ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

Левит С.Я. Гуманитарное знание: генезис и предназначение 7

КОСМОС КУЛЬТУРЫ

Скворцова Е.Л. К вопросу о мировоззренческих основаниях традиционной японской культуры 36
Перельштейн Р.М. Метафизика киноискусства 57
Махлин В.Л. Филология как опыт чтения
(Вспоминая С.Г. Бочарова) 80

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

Бонецкая Н.К. Н.А. Бердяев: мистик, гностик, экзистенциалист 105
Твердислова Е.С. Владимир Соловьёв. Мессианство: идея – модель – завет – символ 140

МАГИЯ СЛОВА

Визгин В.П. Поэзия и философия 163
Левит С.Я. Поэтические интуиции и философские мотивы
поэзии мысли 185

Federal State Budgetary Institution of Science
Institute of Scientific Information for Social Sciences
of the Russian Academy of Sciences, INION RAN

Herald of Culturology

Scientific journal

N 1 (96)
2021

Published since 1992
4 Issues per year

Moscow
2021

УДК 008
ББК 71.0
В 38

Founder:
Federal State Budgetary Institution of Science
Russian Academy of Sciences
Institute of Scientific Information for Social Sciences
Center of Humanitarian Research and Information

The Department of Culturology

The editor of the Herald:
Chief editor *Olga Kuleshova* – PhD in Philology

Editorial board:
Alla Drozdova – DSn in Culturology, *I. Edoshina* –
DSn in Culturology, *Dmitriy Zamyatin* – DSn in Culturology,
Anna Kostina – DSn in Culturology, DSn in Philosophy,
Inna Lisovich – DSn in Culturology, PhD in Philology,
Ivan Leonov – DSn in Culturology, *Ekaterina Salnikova* – DSn in
Culturology, *Lev Skvortsov* – DSn in Philosophy, chairman,
Anna Shmain-Velikanova – DSn in
Culturology, *Svetlana Levit* – PhD in Philosophy,
Irina Remezova – PhD in Philosophy,
Tatyana Goncharova, Tatyana Fetisova

Executive editor and originator of the issue
Svetlana Levit

Responsible for the release
Tatyana Goncharova

**The publication is included In the Russian science citation index
(RSCI)**

ISSN 2658–3291 DOI: 10.31249/hoc/2021.01.00
© Svetlana Levit, originator of the issue, 2021
© Herald of Culturology, 2021
© FSBIS «Institute of Scientific Information for Social Sciences
of the Russian Academy of Sciences, INION RAN», 2021

CONTENT

PROBLEMS OF HUMANITARIAN KNOWLEDGE

<i>Levit S.Ya.</i> Humanitarian knowledge: Genesis and purpose.....	7
---	---

SPACE OF CULTURE

<i>Skvortsova E.L.</i> On the question of the ideological foundations of traditional Japanese culture.....	36
<i>Perelshtein R.M.</i> Metaphysics of cinema art	57
<i>Mahlin V.</i> Philology as an Experience of Reading.....	80

PHILOSOPHY OF CULTURE

<i>Bonetskaya N.K.</i> N.A. Berdyaev: mystic, Gnostic, existentialist	105
<i>Tverdislawa Elena.</i> Vladimir Solovyov. Messianism: idea – model – testament – symbol.....	140

MAGIC OF WORD

<i>Vizgin V.P.</i> Poetry and philosophy.....	163
<i>Levit S. Ya.</i> Poetic intuition and philosophical motifs of the poetry of thought.....	185

ПРОБЛЕМЫ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

УДК: 168.522 130.2

DOI: 10.31249/hoc/2021.01.01

*Левит С.Я.**

ГУМАНИТАРНОЕ ЗНАНИЕ: ГЕНЕЗИС И ПРЕДНАЗНАЧЕНИЕ

Аннотация. В статье рассматривается комплекс проблем гуманитарных наук, нашедших свое отражение в книгах, представленных в издательских проектах. Освещается вклад этих изданий в становление культурологии – науки XXI в., в информационное обеспечение фундаментальных исследований в сфере гуманитарного знания, образовательных процессов, в возрождение интереса к гуманитарным и социальным наукам.

Ключевые слова: культурология; философия; социология; история культуры; междисциплинарность; мир науки; мир жизни; человек и культура; философия жизни; историческая антропология; социальная история; социальная мысль; интеллектуальная история.

Поступила: 01.10.20

Принята к печати: 17.10.20

* *Левит Светлана Яковлевна* – кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам РАН. Москва, Россия, levit44@mail.ru

Levit Svetlana Yakovlevna – PhD in Philosophy, culturologist, leading scientific employee of the Institute of Scientific Information in Social Sciences of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, levit44@mail.ru

**Levit S. Ya.
Humanitarian knowledge: Genesis and purpose**

Abstract. The article deals with challenges and issues of humanitarian science, which are reflected in books released in publishing projects. The article highlights the contribution of these publications to the formation of culturology – the science of the XXI century, to the information support of fundamental research in the field of Humanities, to educational processes, and to the revival of interest in the Humanities and social Sciences.

Keywords: culturology; philosophy; sociology; cultural history; interdisciplinarity; world of science; world of life; man and culture; philosophy of life; historical anthropology; social history; social thought; intellectual history.

Received: 01.10.20

Accepted: 17.10.20

В 90-е годы ХХ в. возникла потребность в целенаправленной издательской политике в сфере общественных наук. ИНИОН не остался в стороне от этого процесса. В течение долгих лет, с момента основания в 1992 г. серии «Лики культуры», ИНИОН выполнял следующие функции:

- информационное обеспечение фундаментальных исследований в сфере гуманитарного знания;
- информационное обеспечение гуманитарных вузов монографиями, словарями, энциклопедиями по культурологии, философии, социологии, истории, т.е. по всем наукам о человеке, обществе, культуре;
- объединение всех творческих сил академических институтов и вузов, участвующих в наших издательских проектах;
- вклад в становление культурологии как науки XXI в.

Все серии – «Лики культуры» (основана в 1992 г.), «Книга света» (основана в 1997 г.), Summa culturologiae (основана в 1999 г.), «Российские Пропилеи» (основана в 1998 г.), Humanitas (основана в 1999 г.), «Культурология. XX век» (основана в 1998 г.), «Зерно вечности» (основана в 2000 г.), «Письмена времени» (основана в 2004 г.) – активно участвовали в информационном обеспечении наук и образо-

вательных процессов, а главное – в становлении и развитии культурологии.

Эта работа ИНИОН была отмечена научной общественностью – книги серии, согласно рейтингам, публикуемым еженедельником «Книжное обозрение», неизменно становились «бестселлерами для интеллектуалов». В 2007 г. в Президиуме РАН по инициативе академика В.А. Виноградова была открыта выставка книг, изданных в этих сериях. С докладом выступил директор ИНИОН академик Ю.С. Пивоваров, который обосновал важность осуществления культурологических исследований и раскрыл основные направления информационно-аналитической работы ИНИОН в этой области. Подводя итоги обсуждения доклада, в котором принимали участие академики А.Д. Некипелов, Г.М. Бонгард-Левин, А.О. Чубарьян, С.Л. Тихвинский, Е.П. Челышев, А.П. Деревянко, президент РАН академик Осипов высоко оценил вклад ИНИОН в информационно-аналитическую работу в области культурологии и философии, подчеркнул, что издание трудов выдающихся западных и российских ученых в сериях ИНИОН имеет не только *общеакадемическое*, но и *общероссийское* значение, а издание в 1998 г. не имевшей аналогов в отечественной и зарубежной науке энциклопедии «Культурология. XX век» было признано выдающимся достижением [Левит, 2014, с. 8].

Огромную роль в становлении культурологии как принципиально новой науки сыграл словарь «Культурология. XX век», вышедший в 1997 г. Это была первая попытка создания фундаментального словаря по этой науке. Определению предметной области культурологии, основных понятий, школ, направлений и ведущих исследовательских подходов и методов изучения культуры способствовало издание в серии «Культурология. XX век» антологий по культурфилософии, культурной и социальной антропологии, переводов выдающихся антропологов К. Гирца, А. Крёбера, Л. Уайта, У. Уорнера и др., монографий российских ученых, посвященных проблемам культуры, а также издание альманаха «Звучащие смыслы», освещавшего проблемы гуманитарного мышления, разъясняющего основные дефиниции этой науки, историю ее понятий, концептов и идей.

Особое место среди издательских проектов, участвующих в становлении культурологии, занимает серия *Summa culturologiae*. В этой серии вышли в свет следующие издания, укрепившие позиции куль-

турологии: «Словарь средневековой культуры» (2003), подготовленный выдающимся ученым А.Я. Гуревичем; словарь «Портреты историков: Время и судьбы» (2000) под редакцией замечательных ученых Г.Н. Севостьянова и Л.Т. Мильской; уникальный исследовательский проект В.В. Бычкова «Лексикон нонкласики. Художественно-эстетическая культура XX века» (2003); «Словарь персонажей русской литературы» (2000), подготовленный Г. Гудимовой и С. Гудимовой; издание в 2007 г. большой энциклопедии «Культурология: Энциклопедия», которая была замыслена и осуществлена как исследовательское издание, включающее все культурные эпохи (Античность, Средневековье, Возрождение и т.д.), культурные миры – исторически возникшие типы культуры, обусловленные специфическими представлениями о мироздании, человеке, условиях его существования.

Предполагалось издать 500 а. л. в 5 томах, но издательство придало ей ныне существующую форму. Эта новая энциклопедия стала лауреатом 2008 г. в номинации «лучшее словарно-энциклопедическое издание». И как сказал в своей рецензии А.Л. Дорохотов, с появлением этой культурологической энциклопедии подошла к концу предыстория этой науки и просматриваются контуры той территории, которую культурология сможет назвать своим доменом [Дорохотов, 2008, с. 185–188].

Значительный вклад в информационное обеспечение как фундаментальных исследований в сфере общественных наук, так и учебных процессов в вузах внесли серии Humanitas, «Книга света», «Письмена времени».

В серии Humanitas в течение долгих лет выходили монографии российских ученых, которые были включены в списки обязательной литературы в курсах лекций по философии, социологии, культурологии, философии культуры, истории философии, истории культуры. Вместе с монографиями, антологиями, сборниками эссе и статей в этой серии были изданы также словари.

«Словарь по психоанализу» Ж. Лапланша и Ж.-Б. Понталиса в переводе и под редакцией Н.С. Автономовой выходил в 2010 и в 2016 гг. в этой серии. По сравнению с первым изданием в 1996 г., этот вариант словаря значительно переработан и расширен: фактически это другая книга, учитывающая новый опыт, накопленный за

прошедшее время, многообразные переводные издания, предлагающие и уточняющие различные варианты русскоязычных психоаналитических понятий. Поскольку современный российский психоанализ вновь возник после долгого перерыва, а европейские традиции психоаналитической мысли успели значительно укрепиться за время нормального научного развития, возникла необходимость в процессе выработки собственных терминов и понятий принимать во внимание реальное психоаналитическое многоголосие [Автономова, 2016, с. 8].

В этой серии издан Словарь «Философы Франции»; руководителем проекта была И.С. Вдовина, а научным редактором – И.И. Блауберг. Это оригинальная работа энциклопедического характера, дающая представление о многовековой истории французской философии, о ее разнообразных направлениях, идеях и проблемах, о концепциях, сыгравших важную роль в истории идей. Словарь служит путеводителем в сфере истории французской философии. В нем представлена широкая панорама концепций французских философов, как известных российским исследователям, так и находившихся вне их поля зрения. Таким образом Словарь восполняет пробелы, существовавшие в освещении истории философской мысли во Франции.

Вышли в свет авторские словари: энциклопедический словарь О.А. Кривцун «Основные понятия теории искусства» и словарь К.Г. Исупова «Космос русского самосознания». Словарь О.А. Кривцун, как отмечает сам автор, является не столько классико-академическим, сколько поисковым, исследовательским; академическая строгость формулировок сочетается с увлекательным стилем изложения, и как исследовательский проект словарь активизирует самостоятельную мысль читателя, озабочивает его нерешенными вопросами, высвечивает лакуны недостаточно проясненных тем и проблем, дает адекватный инструментарий современной теории искусства.

Этот словарь имеет междисциплинарный характер, акцентирует антропологическое истолкование вопросов теории искусства, формирует мыслительное пространство современной теории искусствознания, «включает в себя не только готовые формулировки и выводы, но и демонстрирует трудный, часто противоречивый путь восхождения к ним» [Кривцун, 2018, с. 6].

В словаре К.Г. Исупова «Космос русского самосознания», над которым автор трудился много лет, представлены органичные для рус-

ской культуры концептуальные миры мыслителей, художников, писателей, вся «диалогическая фактура» внутреннего пространства творческой России. Этот словарь, полагает Исупов, призван сохранить преемство «русской философско-культурной самобытной традиции в ее диалогической открытости животворным влияниям Запада и Востока» [Исупов, 2020, с. 8], прояснить опыт и способы диалога многообразных мировоззренческих позиций, создать своего рода «энциклопедию русской жизни» в формате авторского проекта.

Как отмечает автор, в работе над словарем он преследовал не только академические, но и учебно-просветительские цели.

Анализ изданных работ позволяет сделать вывод, что достижения академической науки непосредственно служат учебному процессу, обеспечивают повышение качества образования, выполняют просветительские функции.

В 2020 г. продолжилась работа в издательских проектах. В сериях Humanitas, «Письмена времени» вышли в свет книги российских авторов – Н.К. Бонецкой, В.П. Визгина, Е.А. Гуревич, А.Я. Гуревича, З.А. Миркиной, В.Н. Новикова, Р.М. Перельштейна, В.В. Сапова, Л.В. Скворцова, С.С. Ступина, А. Чернявского, А.М. Шишкова, а в серии «Книга света» – переводы книг М. Шелера, К. Занфи.

В данной статье представлены многие книги, вышедшие в 2020 г. Прежде всего хочу остановиться на исследовании «Социальная мысль России», написанной талантливым исследователем В.В. Саповым, работающим в Институте социологии (ныне Федеральном научно-исследовательском социологическом центре РАН). Круг научных интересов автора обширен – история западноевропейской и отечественной социально-философской мысли. В книге опубликованы публицистические, научные и критические статьи, в которых автор размышляет об истории и будущем социальной мысли России, отношениях между властью и наукой, о природе зла в человеке. Темы этих статей разнообразны – от Достоевского до «Вех». В.В. Сапов пишет о том, что история социальной мысли России – огромное интеллектуальное богатство, доставшееся нам от наших предков, и им надо дорожить и дополнять новыми идеями, исследованиями. Он опровергает точку зрения западных и некоторых российских исследователей, считавших, что в России никогда не было ни социологии, ни социальных исследований, ни соответствующих интеллектуальных традиций. Ав-

тор оценивает эту позицию как заблуждение или невежество. Он показывает, что Россия наряду с Францией, Англией, Германией, США, Италией принимала активное участие в научной жизни мирового сообщества. Российская социальная мысль впитывала в себя лучшие достижения всех стран, подтверждая мысль Достоевского о всемирной отзывчивости русского национального характера. В России выходили переводы Г. Спенсера, А. Бергсона, Ф. Гиддингса и многих других западных мыслителей, а также труды выдающихся российских умов С.Н. Трубецкого, С.Н. Булгакова, В.И. Вернадского, В.С. Соловьёва, П.А. Сорокина, Б.А. Кистяковского, Н.Д. Кондратьева, Б.П. Вышеславцева, С.А. Левицкого и др.

Огромная травма науке была нанесена высылкой в 1922 г. на «философском пароходе» большой группы ученых – около 300 человек. Среди них были философы: Н. Бердяев, С. Франк, Н. Лосский, С. Булгаков, Ф. Степун, Б. Вышеславцев, И. Лапшин, И. Ильин, Л. Карсавин, С. Трубецкой, А. Изгоев и многие другие. В.В. Сапов говорит о необходимости возвращения в контекст российской социальной мысли выдающихся мыслителей России, переиздания их произведений. Огромную ценность представляют его словарные и энциклопедические статьи о российских философах, а также рецензии на книги Н.Д. Кондратьева, П. Сорокина, опубликованные в данном труде. Автор говорит в своей книге о необходимости осмысления и объективного исследования собственного прошлого страны сейчас, когда Россия ищет свой путь в неведомое будущее [Сапов, 2020, с. 59].

В книгах историка русской философии Н.К. Бонецкой «Сестры Герцык как феномен Серебряного века» и писательницы Серебряного века Е.К. Герцык «Испепеляющие годы» даны духовные портреты сестер, в биографиях и творчестве которых отразились главные тенденции исканий Серебряного века, – поэта и эссеиста Аделаиды, благодаря литературному таланту занимавшей значительное место среди выдающихся современников, и писательницы, мыслителя Евгении, которую Н. Бердяев назвал одной из самых замечательных женщин XX в., незамутненным зеркалом той драмы духа (и одновременно человеческой комедии), которая ныне именуется русским Ренессансом. Серебряный век сформировал этих женщин, судьба ввела их в круг тогдашней культурной элиты. Они общались с выдающимися людьми

своего времени – философами и поэтами. К дружескому кругу Евгении Герцык и ее старшей сестры, поэтессы Аделаиды, принадлежали Вяч. Иванов, С. Булгаков, Л. Шестов, М. Гершензон, В. Эрн, М. Волошин, Андрей Белый и многие другие талантливые люди начала XX в.

В книге Е.К. Герцык «Испепеляющие годы» передается атмосфера революционных и военных «испепеляющих лет», воссоздаются образы друзей – творцов культуры Серебряного века – Н. Бердяева, Вяч. Иванова, С. Булгакова и др. Созданные Е. Герцык образы в воспоминаниях относятся к шедеврам мемуаристики Серебряного века. Огромный вклад в подготовку этой книги внесла внучатая племянница Герцык Т.Н. Жуковская, хранительница архива семьи Герцык-Жуковских. Она создала обширный комментарий к произведениям Е. Герцык и ее письмам, охватывающим большой временной период – 1914–1944 гг.

Книга известного философа, историка философии, науки и культуры В.П. Визгина «От пирамид к сельве: западная мысль в поисках идентичности» посвящена поискам человеком Запада метафизической опоры для ориентирования в земных странствиях. Идея такого названия книги возникла у автора после написания работы об Ортеге-и-Гассете, в название которой автор включил антитезы пирамид и сельвы как нерукотворного леса. В своем исследовании автор обращается к западным философам, практиковавшим *художественно-экзистенциальную* манеру мысли, – Кьеркегору, Бергсону, Марселю и др. Поясняя замысел книги, В.П. Визгин концентрирует свое внимание на вызывающем у него огромный интерес фундаментальном повороте западной философии – переходе *от мира науки* с ее рациональностью, символизируемой «пирамидами», к *миру жизни*, к вдохновенному исследованию «леса» жизни, что неизбежно расширяет кругозор философского взгляда, ставит вопрос о языке, на котором можно выразить мысль, включает в качестве неотъемлемого элемента художественное начало, художественное измерение мысли, язык искусства.

Все персоналии этой книги, замечает автор, в какой-то мере обладают «*экзистенциально-литературным* шармом мысли» [Визгин, 2020, с. 8].

Автор обращается к «философам жизни», романтикам, экзистенциалистам, писателям-мыслителям, не чуждающимся религиозности,

ко всем представителям западной культуры, открытый для незападного мира и охваченным поиском «не общечеловеческой, а всечеловеческой конкретной универсальности» [Визгин, 2020, с. 9]. Во всех статьях и эссе этой книги, объединенных сквозным смыслом, картезиански ориентированные философы рассматриваются на фоне оппонирующих им философов жизни, экзистенции и личности. Автор акцентирует свое внимание на стремлении западной мысли, осознавшей пределы рационализма, превзойти их «с помощью обращения к антигегелианскому по отношению к рациональности концепту жизни» [Визгин, 2020, с. 10]. Противопоставление картезианской рациональности жизненному историческому познанию является центром, соединяющим все статьи и эссе книги в одно сюжетно-проблемное целое. Эту базовую оппозицию мышления и жизни Хёйзинга применил для диагностики кризиса западной культуры в XX в.; основную причину упадка Запада он увидел в «массовом обществе», принесшем новое варварство, в падении критической мысли как способности самостоятельно оценивать происходящее, в появлении «людей массы», лишенных культурных корней, духовной идентичности. В книге «Тени завтрашнего дня. Человек и культура. Затемненный мир» Хёйзинга говорит о том, что поворот от знания и постижения к непосредственному переживанию является сущностью культурного кризиса, ведет к деградации, упадку культуры, лишенной стремления к истине, обличающейся «новым варварством» [Хёйзинга, 2010, с. 108].

Рационализм как веру в верховенство разума европейской культуре завещало греко-римское наследие. Мир природы и мир социума управлялся разумным законодательством. «Круг “разум – космос – закон – судьба” воспринимался эллином-язычником как непреодолимый, как истинное бытие, властвующее над всем сущим, в том числе и над человеком» [Визгин, 2020, с. 564]. Но когда в эпоху глубокого кризиса Римской империи прозвучала Благая Весть, в казавшийся нерушимым вечный порядок проникло другое начало – *начало вечной жизни*; атрибут вечности перешел от мира к жизни. «Спор Афин и Иерусалима – базисный для европейской культуры – русский мыслитель Лев Шестов интерпретирует как борьбу греческого рационализма с иудеохристианской верой в вечную жизнь по ту сторону зрячего вещественного мира и разума» [Визгин, 2020, с. 565].

Этот поворот в духовной ориентации человека осмысливался многими мыслителями, подчеркивавшими его фундаментальное значение для культуры. Преодоление апорий картезианства было совершено в XIX в. такими представителями философии жизни, как К. Маркс, Ф. Ницше, А. Бергсон, а в экзистенциализме – от Кьеркегора до Шестова и Сартра. Абсолютно господствующим становится факт жизни. Бессмертная человеческая жизнь сменила неуничтожимость космоса. У М. Анри мир – небытие, а бытие – это жизнь, которая от Бога и неким образом и есть Бог в его самооткровении, самовыявлении себя себе же самому [Визгин, 2020, с. 566].

Сопоставляя богословскую феноменологию Анри с русской мыслью, В.П. Визгин отмечает контрастность этих явлений при видимом сходстве, так как у Анри мир определен как антижизнь, а в русской духовной традиции мир и жизнь имеют внутреннее родство, а не противопоставление; русская мысль стремится к гармонии, в ней отсутствуют резкие контрасты, «она мягче тоном, человечнее, теплее, сердечнее» [Визгин, 2020, с. 566].

В заключение книги В.П. Визгин констатирует, что «западная мысль в поисках истины и своей идентичности» вращается между понятиями разума и жизни, пытается их согласовать, но этому препятствует непреодоленный рационализм.

Занимаясь западными мыслителями, автор книги не абстрагируется от своей включенности в русскую философскую традицию и в русскую культуру. Отмечая значительное влияние западной культуры и цивилизации на философскую мысль России, он считает, что судьба и призвание русской философской мысли, сохраняющей свою идентичность, заключается в том, чтобы быть полноценной ветвью *всеверопейской культуры*.

Значительным событием явился выход очередного тома очерков известного автора работ по истории средневековой западноевропейской культуры А.М. Шишкова «На плечах гигантов. Очерки интеллигентской культуры западноевропейского Средневековья: XIII–XV вв.».

В 2016 г. был издан том очерков истории интеллигентской культуры Средневековья, отразившейся в трудах философов, богословов, естествоиспытателей и энциклопедистов латинского Запада V–XIV вв., а в 2017 г. – том очерков трудов мыслителей XIII–XIV вв.

В этих книгах автор ставил перед собой цель не только очертить круг интеллектуальных интересов средневековых мыслителей, прояснить особенности их жизненного пути, но и стремился дать информацию о характере средневекового образования в целом, о монастырских и кафедральных школах как очагах средневековой ученой традиции, об университетской культуре зрелого и позднего Средневековья. Как пишет автор, он надеется, что его труд пробудит у читателей интерес к самостоятельной работе, послужит справочным подспорьем и отправным пунктом в научных исследованиях. Он ставит перед собой также просветительскую и систематизаторскую цель и адресует свой многолетний фундаментальный труд всем изучающим историю культуры и историю философской, религиозной и политической мысли Средних веков. В этом издании собрана богатейшая информация, посвященная теологам, знатокам свободных искусств, естествоиспытателям и другим представителям средневековой учености. Книга вводит в оборот современного философского дискурса многие сочинения, идеи, забытые имена и пробуждает интерес к исследовательской работе в сфере российской медиевистики.

Вышла в свет книга российского филолога-скандинависта Елены Ароновны Гуревич – признанного в мире специалиста по литературе и культуре древней Скандинавии, переводчика произведений древнеисландской прозы и поэзии. В сборник «Поэзия и проза средневековой Исландии. Избранные статьи» включены работы разных лет. В своих статьях Е.А. Гуревич освещает различные аспекты бытования древнеисландской поэзии и прозы, эволюцию жанров и стилей, соотношение устной и письменной, фольклорной и ученой традиций, самосознание древних исландцев, отраженное в их литературе.

В предисловии к этой книге Ф.Б. Успенский пишет о том, что в современном обществе интерес к древнескандинавской культуре не угасает, а вклад Е.А. Гуревич огромен. Он отмечает широту интересов, осведомленность обо всем, что происходило за пределами ее основных исследований. Главные объекты ее изучения – авторская поэзия скальдов и беспристрастный нарратив саговой прозы. Е.А. Гуревич – автор более ста публикаций, в том числе монографий «Поэзия скальдов» (с И.Г. Матюшиной, 2000), «Древнескандинавская новелла: Поэтика “прядей об исландцах”» (2004), научного издания древнеисландской новеллы на русском языке («Исландские пряди»,

серия «Литературные памятники», 2016) и др. Благодаря этим трудам ученые обрели возможность увидеть все многообразие древнесеверной авторской поэзии, особенности ее бытования в средневековой культуре. Ф.Б. Успенский особо отмечает книгу «Поэзия скальдов», дающую целостное описание этого явления. Он полагает, что благодаря этой книге «читатель получил в свое распоряжение исследование, аналогов которому практически не было не только в нашей филологической традиции, но и в скандинавистике в целом» [Успенский, 2020, с. 8].

На протяжении всей жизни Е.А. Гуревич в центре ее интересов оставались исландские родовые и королевские саги. Раздел «Проза» в книге «Поэзия и проза средневековой Исландии» открывается ее статьей «Структура и функция описания внешности героев исландских саг», написанной в 1970-е годы. Эта работа, по словам Ф.Б. Успенского, заново обретает актуальность, так как «исследователи вновь пустились в погоню за теми едва уловимыми намеками и намеренными проговорками, которые рассказчик саги расставляет для своих заинтересованных слушателей и позднейших читателей» [Успенский, 2020, с. 9].

Данную книгу выдающегося исследователя Ф.Б. Успенский предлагает рассматривать как пролог, так и как заключение к знакомству с талантливыми трудами Е.А. Гуревич, «во многом определившими пути и направления скандинавской медиевистики в России» [Успенский, 2020, с. 8].

Огромный вклад в подготовку этой книги Е.А. Гуревич и переиздание трудов А.Я. Гуревича внес внук АRONA Яковлевича и сын Елены Ароновны Петр Михайлович Аркадьев.

В 2020 г. в серии «Письмена времени» вышли в свет четыре тома исследований А.Я. Гуревича: «Избранные труды. Древние германцы. Викинги», «Избранные труды. “Эдда” и сага», «Избранные труды. История и сага», «Избранные труды. Средневековый мир».

Творческое наследие А.Я. Гуревича – одного из самых замечательных историков XX в. – поражает многообразием сюжетов и проблем. В сериях «Российские Пропилеи», Humanitas, «Письмена времени», «Зерно вечности» нам посчастливилось в течение долгих лет издавать и переиздавать его сочинения. Вышло 20 томов избранных трудов этого выдающегося ученого. А в 2003 г. в серии Summa

culturologiae был издан «Словарь средневековой культуры», в котором представлена новая концепция развития средневекового общества, соединяющая проблемы культурной и социальной истории. Это издание имеет междисциплинарный характер, охватывает методы и проблематику различных областей гуманитарного знания.

Подобного словаря по медиевистике не существовало в отечественной и зарубежной науке. Изданием, наиболее близким к словарю А.Я. Гуревича, был только словарь под редакцией Жака Ле Гоффа и Жан-Клода Шмитта, который подготавливался в то же время, что и книга А.Я. Гуревича.

В своих исследованиях А.Я. Гуревич пришел к человеческому измерению истории – «к историческому синтезу, к целостному взгляду на общество, к рассмотрению культуры как целостности» [Лучицкая, 2011, с. 15].

Средневековье рассматривается им как целостная система. Социальная история наполняется новым содержанием, социальный строй и отношения собственности предстают как факты общественного сознания. Изучая социальные институты скандинавов, автор привлекает исландские саги, поэтические произведения древнескандинавских поэтов-скальдов, песни. Таким образом, для постижения сути отношений собственности исследователь не абстрагируется от запечатленных в сагах, песнях древних скандинавов их религиозных верований, миросозерцания; он охватывает и социально-экономические, аграрно-материальные порядки, а также – право, ментальность, мифологию, поэзию.

В этом новом направлении мысли, получившем название «историческая антропология», изучение экономики, политических, юридических институтов происходит без отвлечения от духовной жизни, так как все эти сферы представляют аспекты человеческого сознания и не могут быть поняты вне этого контекста. Во всех этих институтах, отмечает С.И. Лучицкая, А.Я. Гуревич обнаружил общую основу – индивида [Лучицкая, 2011, с. 15].

Предмет этой новой науки – исторической антропологии – Арон Яковлевич определил как науку *о человеке в истории*. В центре его исследований стоит человеческая личность, на протяжении всей истории так или иначе осознающая себя. Он часто говорил о том, что этот новый взгляд на историю – понимание того, что культурное и

социальное образуют некое смысловое единство, – возник в результате судьбоносного обращения к древнескандинавским источникам, сагам об исландцах и норвежских конунгах, рассказывающих о человеке, его верованиях и поступках.

В вышедших в 2020 г. томах «Избранные труды. История и сага» и «Избранные труды. «Эдда» и сага» раскрываются разные аспекты социальной истории Скандинавии в Средневековье.

В том «Избранные труды. История и сага» вошли монографии, тесно связанные между собой: «История и сага» (1972) и «Свободное крестьянство феодальной Норвегии» (1967). Если в первой монографии трактуются вопросы источниковедения, повествовательных памятников, то в другой автор исследует социально-исторический процесс, который нашел свое выражение в этих нарративных источниках. Своеобразие социального строя средневековой Норвегии – центральная тема обеих монографий, входящих в данный том.

Основная тема другого тома «Избранные труды. «Эдда» и сага» – своеобразие средневековой Норвегии. Книга ««Эдда» и сага» открывает нам мир древнескандинавского мифа и эпоса; на материале памятников литературы и права средневековой Исландии и Норвегии раскрывается тема социальных отношений в эпоху, отделяющую до-классовое общество от общества раннефеодального. В предисловии к этому тому Арон Яковлевич отмечает, что изучение проблем власти и собственности постоянно возвращало его «к человеческому измерению истории» [Гуревич, 2020 в, с. 11], а переход на позиции исторической антропологии облегчило изучение трудов школы «Анналов». Однако наиболее мощные импульсы, полагает автор, шли именно от древнескандинавских текстов: «Саги об исландцах и норвежских конунгах, песни «Старшей Эдды» и поэзия скальдов – все на свой лад говорит о человеке, об его идеалах и фантазиях, об его верованиях и нормах поведения, проявляющихся в поступках и деяниях» [Гуревич, 2020 в, с. 11]. И адекватное проникновение в смысл этих памятников, постижение их сути стало возможным, по словам А.Я. Гуревича, только когда выяснилось, что «социальное и культурное представляют собой смысловое единство» [Гуревич, 2020 в, с. 11].

А.Я. Гуревич рассматривал древнюю Скандинавию и Исландию с их уникальным богатством текстов как исследовательскую лабораторию по разработке новых подходов к изучению Средневековья, по-

стижению самосознания человека, запечатленного в текстах исландских памятников, открывающих новые возможности для реконструкции истории личности в Средние века.

Размышляя о человеческой личности в контексте исторической антропологии, А.Я. Гуревич отмечает, что тезис Я. Буркхардта об открытии мира и человека в эпоху Ренессанса противоречит выводам, к которым приходят историки, изучая процесс осознания человеческим индивидом самого себя на протяжении всего Средневековья, а анализ древнескандинавских источников дает основания для умозаключения о сменяемости в историческом процессе *различных типов личности* [Гуревич, 2020 в, с. 12].

Обращение А.Я. Гуревича к скандинавским источникам позволило совершенно по-новому понять и историю древних германцев. В 2020 г. вышло четвертое издание книги «Избранные труды. Древние германцы. Викинги», в которой объединены работы, освещдающие предпосылки и начальный этап генезиса феодализма в Западной Европе: «Аграрный строй варваров», «Походы викингов» и «Проблемы генезиса феодализма», подводящей итог многолетним исследованиям раннего Средневековья. Как отмечает С.И. Луцицкая, в этой книге А.Я. Гуревич создал *новую концепцию происхождения феодализма*, возникновение которого он связывает с крахом традиционной социальной системы германцев, основанной на родовых отношениях, и формированием новых территориальных связей. Феодализм А.Я. Гуревич рассматривал «как конкретный исторический феномен, возникший из встречи германской и римской социальных систем» [Луцицкая, 2011, с. 18]. Он полагал, что в основании феодализма находятся не вещные, экономические, а межличные договорные отношения – отношения между феодалом и зависимым от него крестьянином, принимающим на себя определенные обязательства и исполнение закона. Эти отношения не были отношениями безусловного подчинения, «поскольку обладателями определенных прав (в совокупности с обязанностями) выступали не только господа, но и их подданные [Луцицкая, 2011, с. 19].

Переход от варварского общества к феодальному сопровождался, по мнению А.Я. Гуревича, сменой типов индивидов. По мере углубления общественного разделения труда индивид все в большей мере срастался со своей социальной ролью, он мог быть «либо только зем-

ледельцем, либо исключительно воином, либо духовным лицом» [Гуревич, 2020 а, с. 338], т.е. тип индивида соответствовал роду занятий, индивидуальность индивида, его самосознание определялись его общественной ролью, принадлежностью к определенному классу и социальной группе, моральным требованиям и правовым нормам которых он подчинялся, но, как отмечает С.И. Лучицкая, характеризуя концепцию средневекового индивида А.Я. Гуревича, индивид не был полностью растворен в группе и «наряду с чертами социального конформизма обнаруживал и симптомы нестандартного поведения» [Лучицкая, 2011, с. 20].

С книгой «Проблемы генезиса феодализма» связана другая работа А.Я. Гуревича «Категории средневековой культуры», вошедшая в переизданный в 2020 г. том «Избранные труды. Средневековый мир», в который включена также работа «Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства».

В работе «Категории средневековой культуры» автор стремится представить культурное и социальное, идеальное и материальное как сложный синтез, дать целостный взгляд на Средневековье, приблизиться к подлинному историческому синтезу. Он стремился понять культуру общества как некое единство. В центре его внимания феномен средневековой культуры как предмет историко-антропологического познания. Изучение человеческой личности связано у него с осмыслением и соединением культурных и социальных аспектов его деятельности.

Характеризуя особенности человеческой личности в Средние века, А.Я. Гуревич отмечает, что при сопоставлении этой личности с личностью Нового времени трудно избежать негативных определений. Но это не означает, что в Средние века не было личности. Нужно выявить специфику человеческой личности в средневековую эпоху, определить сущность средневекового человека, ищущего интеграцию в группе и способного осознать себя лишь в рамках коллектива. Эту сущность можно определить через его общественное положение, сословный статус, а не исходя из его индивидуальных качеств.

Но при этом не следует концентрировать внимание на отсутствии ряда признаков, характерных для личности в Новое время. Ограниченностъ средневековой личности была вместе с тем и проявлением особых качеств человека, утраченных впоследствии. Средневековой

личности было присуще чувство *полноты бытия*, еще не разъятое человеческим опытом и рефлексией на составные компоненты. Время ощущалось им как неотъемлемое качество бытия, человек был неразрывно связан с природой, ему было присуще непосредственное переживание жизни; труд, богатство, собственность не выступали для средневекового человека в виде самоцели, а были лишь средством «для поддержания его жизни, для его утверждения в качестве полноценного члена коллектива или сословия» [Гуревич, 2020 г, с. 244].

Средневековому индивиду, отмечает А.Я. Гуревич, «присуща такая мера цельности и нерасчлененности его общественной практики, которая утрачивается при переходе к более развитому и дифференцированному буржуазному обществу» [Гуревич, 2020 г, с. 244], а за прогресс общество расплачивается утратой ценностей, воплощавших более непосредственное отношение к жизни.

Автор стремится увидеть человека далекой эпохи «изнутри», понять, как люди Средневековья ощущали свой мир, какими жизненными ориентирами они руководствовались, как человек осознавал себя, представлял ли он собой в какой-то мере индивидуальность. Концентрируя свое внимание на средневековой идее человеческой личности, Арон Яковлевич выступал против точки зрения, согласно которой до Возрождения не существовало человеческой личности и индивид был поглощен социумом. Он полагал, что личность осознает себя на протяжении всей истории и человек никогда не был безликой особью. Исследуя средневековое миросозерцание человека, А.Я. Гуревич приходит к выводу, что типы личности соответствуют определенному типу культуры, являющейся самовыражением общественно-го человека, его сущностной характеристикой.

Реконструируя картины мира средневекового человека, который по-своему, не так, как в Новое время, осознавал и переживал социальную и природную действительность и строил свое поведение в соответствии с этим пониманием, А.Я. Гуревич отмечает, что представление о времени и пространстве, понимание права как выражения сути межличных отношений, восприятие истории и природы, оценка экономической деятельности – все это рассматривалось им как связанные аспекты средневековой картины мира, определяющей структуру человеческой личности и ее социальное поведение. Но, как полагал исследователь, такая попытка воссоздания средневековой кар-

тины мира, общей модели средневековой культуры не учитывала в должной мере особенностей мировосприятия простолюдинов.

И в книге «Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства» он делает основной акцент на изучении «народной культуры». Исследование народной культуры подвело автора к проблеме взаимодействия различных уровней культуры эпохи, исследованию многоплановости сознания, его потаенных пластов, иррациональных уровней, коллективного «подсознания». Один из методов, позволяющих приблизиться к коллективному «подсознанию», состоит, по его мнению, «в выявлении образа пространства – времени, имплицитно заложенного в том или ином памятнике письменности» [Гуревич, 2020 г, с. 535]. Он обращается в своем исследовании к материалам исландских саг о конунгах, произведениям средневековой немецкой литературы, сочинениям немецких проповедников, памятникам фольклора, к рассказам о странствиях души по иному миру, к мифологическим глубинам, которые открываются при изучении эпоса. И речь идет не об осколках фольклора, «а о мифе как формообразующей и смыслообразующей основе миросозерцания человека той эпохи», мифе, который остается содержанием человеческого сознания и в позднейшие времена и является, по словам Гуревича, живым соучастником нового культурного творчества [Гуревич, 2020 г, с. 535].

Изучение картины мира средневекового индивида – центральная тема многих его книг, написанных в 1970–1980-е годы. В книге «Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства» А.Я. Гуревич изучает «картину мира» средневекового «простеца»: представления средневековых людей о мире, социальном устройстве, их отношение к семье и браку, к иноверцам, магические ритуалы и обряды, их представления о времени и пространстве, их образ Другого, их понимание взаимоотношения между миром земным и потусторонним.

В своих исследованиях он привлекал сочинения, обращенные к необразованным слоям, – короткие нравоучительные «примеры», использовавшиеся клириками в проповедях, так как в этих «примерах» самосознание средневекового человека раскрывало неизведанные глубины. «Изучая жанр “примеров”, сталкивавших горний и долинный миры и низводящих мир горний к повседневности, А.Я. Гуревич

впервые отметил такую важную черту средневекового миропонимания, как *амбивалентность* отношений духа и материи, их постоянное взаимопроникновение» [Лучицкая, 2011, с. 27].

В своих исследованиях А.Я. Гуревич стремился представить социальное и культурное, материальное и идеальное в сложном синтезе. Он считал, что историк социальных отношений, понимающий общество как сверхсложную систему, не должен абстрагироваться от духовной жизни, от исследования различных типов ментальности и картин мира, существующих в сознании людей, и должен изучать все пластины духовной жизни – не только на уровне «высших достижений культуры», но и «на уровне ее повседневных, бытовых проявлений» [Гуревич, 2020 г, с. 536]. В своих работах, отмечает С.И. Лучицкая, он завещал нам *целостный взгляд на Средневековье*.

В серии «Книга света» в 2020 г. вышло исследование Катерины Занфи – президента Общества друзей А. Бергсона, объединяющего историков философии из разных стран, исследователя творчества А. Бергсона, которому она посвятила многие свои труды.

В книге «Бергсон и немецкая философия (1907–1932)» итальянская исследовательница философии Бергсона и франко-немецких интеллектуальных контактов первой трети XX в. показывает, что диалоги Бергсона с немецкими философами, а также опыт Первой мировой войны повлияли на эволюцию его взглядов. Автор опирается на материалы и документы, в том числе архивные, прослеживает историю философских диалогов Бергсона и немецких мыслителей в первой трети XX в. – Р. Ойкеном, Г. Зиммелем, Х. Дришем, Э. Трёльчем, В. Виндельбандом, Г. Риккертом, Э. Кассирером, М. Шелером.

Эта книга вносит существенный вклад в изучение данной темы, обновляет перспективы европейской *интеллектуальной истории*. Катерина Занфи воссоздает особенности центров особых философских традиций – Йены, Берлина, Гейдельберга, Гётtingена, выявляет «обратное воздействие» на творчество Бергсона его многочисленных контактов с немецкими мыслителями, их влияние на создание в 1932 г. книги «Два источника морали и религии», последовавшей через 25 лет за выдающимся трудом А. Бергсона – «Творческая эволюция» (1907), в котором он изложил свою концепцию *философии жизни*.

Как отмечает Ф. Вормс, Бергсон – это не только «жизненный порыв», но и «“два источника”: “закрытая” и “открытая” мораль; “мистицизм”, обретающий свой критерий только в открытой морали; философия жизни, которая обновляется и ведет к демократии; тенденциозное или поляризованное мышление об истории – в тот самый момент, когда последняя стала более закрытой, чем когда-либо» [Вормс, 2020, с. 10].

К. Занфи показывает, как «немецкий» спор по вопросам войны и «жизни», философии жизни в испытанияхвойной находит отклик в книге Бергсона «Два источника морали и религии», в которой нашли отражение явления, вызванные войной, – «витализм» в идеологии, националистическая военная мобилизация, участие самих философов в этом процессе. Но философию жизни не поглотили идеологические трактовки; развернулись дискуссии Зиммеля и Бергсона о моральном значении свободного действия, интеллектуальный спор о жизни, столь необходимый и в современных условиях.

Анализ контактов Бергсона с немецкими философами, осуществленный в книге Занфи, позволяет воссоздать историческую глубину и значимость его творчества, понять роль философии жизни.

В книге «Два источника морали и религии» Бергсон исследует такие проблемы, как социальная жизнь, мистицизм, религия, мораль, история, и приходит к новому пониманию основных аспектов своей философии. Многие ключевые темы этой книги Бергсона были общими в то время для немецкой философии, участвовавшей в развитии *Lebensphilosophie*. Как отмечает Занфи, ее интерес направлен главным образом на Бергсона; она стремится выяснить, насколько он был в курсе дискуссий и реакций, вызванных в Германии его философией, а также прослеживает обратное воздействие немецкой культуры на его творчество.

Учитывая многообразие немецких философских школ, традиций конкретных университетов и многообразие их реакций на бергсонизм, Занфи создает «геофилософский атлас» рецепции бергсоновской философии в Германии. Она дает описание наиболее значимых этапов пути Бергсона через Германию, проникает в университетские, издательские и литературные микрокосмы городов Йены, Берлина, Гейдельберга, Гётtingена, реконструирует различные контексты рецепции бергсонизма. И завершает книгу глава, посвященная Первой

мировой войне, ключевой для франко-немецких отношений и в философском плане, так как проблемы войны стали предметом глубоких философских размышлений и конфронтаций; в частности, Бергсон отмечает отличие своей концепции от Ницшеевского учения о воле к власти. Размышления о проблемах Первой мировой войны позволили продемонстрировать последствия разрыва франко-германских отношений, повлиявшего на восприятие Бергсоном немецкой философии.

Рецепция идей Бергсона в немецкой культуре началась в Йене. На восприятие его идей значительное влияние оказали антикантианские установки Ойкена и его учеников, неоидеализм которых опирался на идею духовной жизни (*Geistesleben*), противостоящей безжизненности *Zivilisation*. Ойкен стремился к политическому, культурному и религиозному возрождению, призванному «преодолеть бесплодные внешние выражения христианства той эпохи» [Занфи, 2020, с. 286].

Бергсоновская философия привлекала особое внимание Ойкена, его учеников и теологов, находившихся в контакте с его окружением, «вследствие ее возможных религиозных и мистических импликаций» [Занфи, 2020, с. 286]. Брегсон также увлекся идеями Ойкена: для открытия им моральной тематики в лекции «Сознание и жизнь» (1911) огромное значение имел активизм духовной жизни, а в предпочтении христианскому мистицизму в работе «Два источника морали и религии» прослеживается сходство Бергсона с философией религии Ойкена.

Взаимосвязи Бергсона с культурной средой Берлина выстраивались вокруг антикантианства. Зиммель и поэты круга Стефана Георге видели в его философии противоядие от бесплодного интеллектуализма. Особый интерес у них вызывал *интуитивизм* философии Бергсона, и на этом строилась их оппозиция кантианству.

Занфи отмечает влияние бергсоновской философии жизни на размышления Г. Зиммеля о конфликте между жизнью и формами интеллекта, хотя, по словам Занфи, Зиммель никогда полностью не примыкал к его философии жизни, критиковал Бергсона за невосприимчивость к трагическому, за неспособность «постичь в напряжении жизни между имманенцией и трансценденцией черты, свойственные трагическому, которые поглощаются его метафизикой полной позитивности и позицией гераклитеанского типа» [Занфи, 2020, с. 287].

И эта дистанция между «атрагической» философией жизни Бергсона и концепцией Зиммеля сохранялась. Как полагает Занфи, эти аспекты критики, известные Бергсону, сыграли определенную роль в генезисе основных идей книги «Два источника морали и религии», где наряду с метафизикой, утверждающей позитивность жизни, он доказывает безусловную укорененность конечности в сфере имманентного.

Философия Бергсона привлекала внимание также биологов, философов и теологов Гейдельбергского университета, где спор о творчестве Бергсона дополнялся дискуссией о натурализме, о специфике истории и философии и об их отличии от естественных наук.

Возражая неокантианцам, Дриш, ссылаясь на бергсоновскую философию длительности и проводя аналогию между сферой человеческого и социального становления и областью биологических явлений, стремился скорректировать его видение истории и морали с позиций натурализма. Э. Трёльч, опираясь на размышления Дриша, также выявлял у Бергсона философию истории, основанную на преемственности между человеческой и естественной историей. Их трактовки концепции Бергсона стимулировали дальнейшее уточнение его взглядов.

И в книге «Два источника морали и религии» он дистанцируется от натурализма, отсылая в своей философии истории и морали к жизни в двояком смысле – научном и метафизическом, а не к натурализму. Не выходя за рамки философии жизни, он, по словам Кассирера, отказался от биологизма, оргиастического, дionисийского витализма и осуществил новый прорыв, ведущий из области жизни к религии свободы, сделал возможным переход «от мира бытия к миру существования, от мира природы к миру свободы» [Cassirer, 1933, S. 20]. Как отмечает Занфи, Кассирер признает в бергсоновской философии религии ту «трансценденцию жизни» и то стремление жизни выходить за свои пределы, о котором размышлял Г. Зиммель в «Созерцании жизни» [Зиммель, 2014].

И в этой поздней работе Бергсона сознание достигает *имманентной трансценденции* по отношению к природе, но, полагает Э. Кассирер, Бергсон в работе «Два источника морали и религии» остается связанным со сферой *морали принуждения* и неспособен постичь *идеальный смысл долга*.

На завершающем этапе контактов Бергсона с немецкими мыслителями большой интерес к его учению проявил М. Шелер, который,

сопоставляя концепцию Бергсона с учением Ницше и прагматизмом, повторяет критику психологизма и биологизма, адресованную философии жизни и типичную для членов феноменологического круга Гётtingена. Внимание Шелера привлекли бергсоновские теории длительности и восприятия, а также темы связи жизни и сознания человека, размышления Бергсона, запечатленные в книге «Творческая эволюция», которую Шелер считал самым оригинальным «метафизическим шедевром».

Занфи считает, что данное Бергсоном в книге «Два источника морали и религии» определение не следует сводить к «натуралистскому биологизму» и «спиритуалистскому витализму», как невозможно его интерпретировать через традиционную дихотомию Kultur и Zivilisation, или через дихотомию природы и культуры: «Именно в этом смысле проект Бергсона раскрывает сегодня, как и в его эпоху, свою уникальность и плодотворность в панораме философий жизни» [Занфи, 2020, с. 293].

Издания, представленные в данной статье, проливают свет на многие проблемы, которые привлекают внимание как российских, так и зарубежных исследователей, а также способствуют активизации научных исследований в широкой гуманитарной сфере, повышению качества образования, служат учебному процессу и могут быть использованы в курсах лекций по культурологии, социологии, философии культуры, истории философии, а также выполняют просветительские функции.

Реализация этих проектов стала возможной благодаря участию в них авторов и переводчиков ведущих академических институтов.

Список литературы

Автономова Н.С. Предисловие переводчика ко второму русскому изданию // *Лапланн Ж., Понталис Ж.-Б.* Словарь по психоанализу / пер. с франц. и науч. ред. Н.С. Автономовой. Репринтное воспроизведение текста издания 2010. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2016. – С. 7–17.

Бергсон А. Творческая эволюция / пер. В.А. Флёровой. – М. : Канон-Пресс ; Кучково поле, 1998. – 194 с.

Бергсон А. Два источника морали и религии / пер. А.Б. Гофмана. – 2-е изд., испр. – М. : КДУ, 2010. – 288 с.

- Бонецкая Н.К. Женщина-мыслитель // Герцык Е.К. Испепеляющие годы / сост. Т.Н. Жуковская. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2020. – С. 5–30.
- Бонецкая Н.К. Сестры Герцык как феномен Серебряного века. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2020. – 768 с. – (Humanitas).
- Визгин В.П. От пирамид к сельве : западная мысль в поисках идентичности. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2020. – 592 с. – (Humanitas).
- Вормс Ф. Предисловие // Занфи К. Бергсон и немецкая философия. 1907–1932 / пер. с франц. И.И. Блауберг. – М. : Центр гуманитарных инициатив, 2020. – С. 9–11.
- Герцык Е. Испепеляющие годы / сост. Т.Н. Жуковская. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2020. – 560 с. – (Письмена времени).
- Гуревич Е.А. Поэзия и проза средневековой Исландии. Избранные статьи. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2020. – 452 с. – (Humanitas).
- Гуревич Е.А., Матюшина И.Г. Поэзия скальдов. – М. : РГГУ, 2000. – 751 с.
- Гуревич Е.А. Древнескандинавская новелла : поэтика «предей об исландцах». – М. : Наука, 2004. – 424 с.
- Гуревич А.Я. Избранные труды. Древние германцы. Викинги. – 4-е изд. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2020 а. – 352 с. – (Письмена времени).
- Гуревич А.Я. Избранные труды. История и сага. – 4-е изд. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2020 б. – 368 с. – (Письмена времени).
- Гуревич А.Я. Избранные труды. «Эdda» и сага. – 4-е изд. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2020 в. – 470 с. – (Письмена времени).
- Гуревич А.Я. Избранные труды. Средневековый мир. – 4-е изд. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2020 г. – 560 с. – (Письмена времени).
- Доброхотов А.Л. Алфавит культуры. [Рец. на кн. : Культурология : Энциклопедия : в 2 т. / гл. ред. и автор проекта С.Я. Левит. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. – Т. 1. – 1392 с.; Т. 2. – 1184 с. – (Summa culturologiae)] // Новый мир. – М., 2008. – № 7. – С. 185–188.
- Занфи К. Бергсон и немецкая философия. 1907–1932 / пер. с. франц. И.И. Блауберг. – М. : Центр гуманитарных инициатив, 2020. – 352 с. – (Книга света).
- Звучащие смыслы: Космос культуры : Культурологический альманах / отв. ред. и сост. С.Я. Левит. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2019. – 528 с.
- Звучащие смыслы: Творческое самосознание : Культурологический альманах / отв. ред. и сост. С.Я. Левит. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2019. – 496 с.
- Зиммель Г. Избранное. Созерцание жизни / сост. С.Я. Левит. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив : Университетская книга, 2014. – 392 с.

Исупов К.Г. Космос русского самосознания : словарь. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2020. – 400 с. – (Humanitas).

Исландские пряди / изд. подгот. Е.А. Гуревич. – М. : Наука : Литературные памятники, 2016. – 1008 с.

Культурология XX век : Словарь / гл. ред., сост. и автор проекта С.Я. Левит. – СПб. : Университетская книга, 1997. – 640 с.

Культурология XX век : Энциклопедия / гл. ред., сост. и автор проекта С.Я. Левит. – СПб. : Университетская книга, 1997. – Т. 1. – 447 с.

Культурология XX век : Энциклопедия / гл. ред., сост. и автор проекта С.Я. Левит. – СПб. : Университетская книга, 1997. – Т. 2. – 447 с.

Культурология. Энциклопедия : в 2 т. / гл. ред., сост. и автор проекта С.Я. Левит. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. – Т. 1. – 1392 с.

Культурология. Энциклопедия : в 2 т. / гл. ред., сост. и автор проекта С.Я. Левит. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. – Т. 2. – 1184 с.

Кривцун О.А. Основные понятия теории искусства : Энциклопедический словарь. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2018. – 448 с.

Лапланн Ж., Понталис Ж.-Б. Словарь по психоанализу / пер. с франц. и науч. ред. Н.С. Автономовой. – 2-е изд. – СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2010. – 751 с. – (2016. – 751 с.).

Левит С.Я. Гуманитарное знание : генезис, итоги и перспективы (К 20-летию выхода serialных изданий ИНИОН РАН) // Гуманитарное знание и вызовы времени / отв. ред. и сост. тома С.Я. Левит. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив : Университетская книга, 2014. – С. 7–42.

Лексикон нонкласики. Художественно-эстетическая культура XX века / под ред. В.В. Бычкова. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2003. – 607 с.

Лучицкая С.И. Очерк жизни и творчества А.Я. Гуревича (1924–2006) // Образы прошлого : Сборник памяти А.Я. Гуревича. – СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2011. – С. 7–36.

Портреты историков : Время и судьбы : в 2 т. / сост. Г.Н. Севостьянов, Л.Т. Мильская. – М. : Иерусалим : Университетская книга ; Gesharim, 2000. – Т. 1 : Отечественная история. – 432 с.

Портреты историков : Время и судьбы : в 2 т. / сост. Г.Н. Севостьянов, Л.Т. Мильская. – М. : Иерусалим : Университетская книга ; Gesharim, 2000. – Т. 2 : Всеобщая история. – 464 с.

Сапов В.В. Социальная мысль России : прошлое, настоящее и будущее. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2020. – 304 с. – (Humanitas).

Словарь персонажей русской литературы : Вторая половина XVIII – XIX в. / сост. Г.А. Гудимова. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2020. – 362 с.

Словарь средневековой культуры / под ред. А.Я. Гуревича. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2003. – 632 с. – (2007. – 624 с.).

Успенский Ф.Б. Предисловие // *Гуревич Е.А.* Поэзия и проза средневековой Исландии. Избранные статьи. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2020. – С. 7–10.

Философы Франции : Словарь. – Изд. 2-е, доп., перераб. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 464 с.

Хейзинга Й. Тени завтрашнего дня. Человек и культура. Затемненный мир. – СПб. : Изд-во Ивана Лимбаха, 2010. – 456 с.

Шишков А.М. На плечах гигантов. Очерки интеллектуальной культуры западноевропейского Средневековья (XIII–XV вв.). – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив (ЦГИ Принт), 2020. – 496 с. – (Humanitas).

Henry M. C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme. – Paris : Le Seuil, 1996.

Cassirer E. Henri Bergsons Ethik und Religionsphilosophie // Der Morgen. – 1933. – Jg. 9, Heft 1. – S. 20–29; Heft 2. – S. 138–151.

References

Avtonomova, N.S. (2016). Predislovie perevodchika ko vtoromu russkomu izdaniyu. In Laplansh Zh., Pontalis Zh.-B. *Slovar' po psichoanalizu*, N.S. Avtonomova (trnsl. from franc. & scientific ed.). [Reprintnoe vosproizvedenie teksta izdaniya 2010], (pp. 7–17). Moscow ; Saint Petersburg. : Centr gumanitarnykh iniciativ.

Bergson, A. (1998). *Tvorcheskaya evolyuciya*, V.A. Flyorova (transl.). Moscow : Kanon-Press, Kuchkovo pole.

Bergson, A. (2010). *Dva istochnika morali i religii*, A.B. Gofman (transl.). 2-e izd., ispr. Moscow : KDU.

Boneckaya, N.K. (2020). Zhenshchina-myslitel'. In Gercyk E.K. *Ispepelyayushchie gody*, T.N. Zhukovskaya (comp.), (pp. 5–30). Moscow ; Saint Petersburg : Centr gumanitarnykh iniciativ.

Boneckaya, N.K. (2020). *Sestry Gercyk kak fenomen Serebryanogo veka*. Moscow ; Saint Petersburg : Centr gumanitarnykh iniciativ. (Seriya «Humanitas»).

- Vizgin, V.P. (2020). *Ot piramid k sel've: zapadnaya mysl' v poiskah identichnosti*. Moscow ; Saint Petersburg : Centr gumanitarnyh iniciativ. (Seriya «Humanitas»).
- Vorms, F. (2020). *Predislovie*. In Zanfi K. *Bergson i nemeckaya filosofiya. 1907–1932*, I.I. Blauberg (transl. from franc.) (pp. 9–11). Moscow : Centr gumanitarnyh iniciativ.
- Gercyk, E. (2020). *Ispepelyayushchie gody*, T.N. Zhukovskaya (comp.). Moscow ; Saint Petersburg : Centr gumanitarnyh iniciativ. (Seriya «Pis'mena vremeni»).
- Gurevich, E.A. (2020). *Poeziya i proza srednevekovoj Islandii. Izbrannye stat'i*. Moscow ; Saint Petersburg : Centr gumanitarnyh iniciativ. (Seriya «Humanitas»).
- Gurevich, E.A., Matyushina, I.G. (2000). *Poeziya skal'dov*. Moscow : RGGU.
- Gurevich, E.A. (2004). *Drevneskandinavskaya novella: Poetika «pryadej ob islandcah»*. Moscow : Nauka.
- Gurevich, A. Ya. (2020 a). *Izbrannye trudy. Drevnie germancy. Vikingi*. – 4-e izd. Moscow ; Saint Petersburg : Centr gumanitarnyh iniciativ. (Seriya «Pis'mena vremeni»).
- Gurevich, A. Ya. (2020 b). *Izbrannye trudy. Istoryya i saga*. – 4-e izd. Moscow ; Saint Petersburg : Centr gumanitarnyh iniciativ. (Seriya «Pis'mena vremeni»).
- Gurevich, A. Ya. (2020 v). *Izbrannye trudy. «Edda» i saga*. – 4-e izd. Moscow ; Saint Petersburg : Centr gumanitarnyh iniciativ. (Seriya «Pis'mena vremeni»).
- Gurevich, A. Ya. (2020 g). *Izbrannye trudy. Srednevekovyj mir*. – 4-e izd. Moscow ; Saint Petersburg : Centr gumanitarnyh iniciativ. (Seriya «Pis'mena vremeni»).
- Dobrohotov, A.L. Alfavit kul'tury. [Rec. na kn. : *Kul'turologiya : Enciklopediya* : v 2 t. / gl. red. i avtor proekta S. Ya. Levit. – M. : Rossijskaya politicheskaya enciklopediya (ROSSPEN), 2007. – T. 1. – 1392 s.; T. 2. – 1184 s. («Summa culturologiae»)]. In Novyj mir, (7), 185–188. Moscow.
- Zanfi, K. (2020). *Bergson i nemeckaya filosofiya. 1907–1932*, I.I. Blauberg (transl. from franc.). Moscow : Centr gumanitarnyh iniciativ. (Seriya «Kniga sveta»).
- Levit, S. Ya. (ed. & comp.) (2019). *Zvuchashchie smysly: Kosmos kul'tury. Kul'turologicheskij al'manah*. Moscow ; Saint Petersburg : Centr gumanitarnyh iniciativ.
- Levit, S. Ya. (ed. & comp.) (2019). *Zvuchashchie smysly: Tvorcheskoe samosoznanie. Kul'turologicheskij al'manah*. Moscow ; Saint Petersburg : Centr gumanitarnyh iniciativ.
- Zimmel', G. (2014). *Izbrannoe. Sozercanie zhizni*, S. Ya. Levit (comp.). Moscow ; Saint Petersburg : Centr gumanitarnyh iniciativ : Universitetskaya kniga.
- Isupov, K.G. (2020). *Kosmos russkogo samosoznaniya: slovar'*. Moscow ; Saint Petersburg : Centr gumanitarnyh iniciativ. (Seriya «Humanitas»).
- Gurevich, E.A. (prepared publication). (2016). *Islandskee pryadi*. Moscow : Nauka : Literaturnye pamyatniki.
- Levit, S. Ya. (ed., comp. & project author). (1997). *Kul'turologiya XX vek : Slovar'*. Saint Petersburg : Universitetskaya kniga.

- Levit, S. Ya. (ed., comp. & project author). (1997). *Kul'turologiya XX vek : Enciklopediya. T. 1*. Saint Petersburg : Universitetskaya kniga.
- Levit, S. Ya. (ed., comp. & project author). (1997). *Kul'turologiya XX vek : Enciklopediya. T. 2*. Saint Petersburg : Universitetskaya kniga.
- Levit, S. Ya. (ed., comp. & project author). (2007). *Kul'turologiya. Enciklopediya: v 2 t. T. 1*. Moscow : Rossijskaya politicheskaya enciklopediya (ROSSPEN).
- Levit, S. Ya. (ed., comp. & project author). (2007). *Kul'turologiya. Enciklopediya: v 2 t. T. 2*. Moscow : Rossijskaya politicheskaya enciklopediya (ROSSPEN).
- Kravcun, O.A. (2018). *Osnovnye ponyatiya teorii iskusstva: Enciklopedicheskij slovar'*. Moscow ; Saint Petersburg : Centr gumanitarnyh iniciativ.
- Laplansh, Zh., Pontalis, Zh.-B. (2010, 2016). *Slovar' po psichoanalizu*, N.S. Avtonomova (trnsl. from franc. & scientific ed.). – 2-e izd. – Saint Petersburg : Centr gumanitarnyh iniciativ.
- Levit, S. Ya. (2014). Gumanitarnoe znanie: genezis, itogi i perspektivy (K 20-letiyu vyhoda serial'nyh izdanij INION RAN). In S. Ya. Levit (ed. & comp.). *Gumanitarnoe znanie i vyzovy vremeni*, (pp. 7–42). Moscow ; Saint Petersburg : Centr gumanitarnyh iniciativ : Universitetskaya kniga.
- Bychkova V.V. (under ed.) (2003). *Leksikon nonklassiki. Hudozhestvenno-esteticheskaya kul'tura XX veka*. Moscow : Rossijskaya politicheskaya enciklopediya (ROSSPEN).
- Luchickaya, S.I. (2011). Ocherk zhizni i tvorchestva A. Ya. Gurevicha (1924–2006)/ In *Obrazy proshlogo : Sbornik pamyati A. Ya. Gurevicha*, (pp. 7–36). Saint Petersburg. : Centr gumanitarnyh iniciativ.
- Sevost'yanov, G.N. & Mil'skaya, L.T. (comp.). (2000). *Portrety istorikov: Vremya i sud'by: v 2 t. T. 1 : Otechestvennaya istoriya*. Moscow : Ierusalim : Universitetskaya kniga; Gesharim.
- Sevost'yanov, G.N. & Mil'skaya, L.T. (comp.). (2000). *Portrety istorikov: Vremya i sud'by: v 2 t. T. 2 : Vseobshchaya istoriya*. Moscow : Ierusalim : Universitetskaya kniga; Gesharim.
- Sapov, V.V. (2020). *Social'naya mysl' Rossii: proshloe, nastoyashchee i budushchee*. Moscow ; Saint Petersburg : Centr gumanitarnyh iniciativ. (Seriya «Humanitas»).
- Gudimova, G.A. (comp.). (2020). *Slovar' personazhej russkoj literatury: Vtoraya polovina XVIII–XIX v.* Moscow ; Saint Petersburg : Universitetskaya kniga.
- Gurevich, A. Ya. (under ed.). (2003, 2007). *Slovar' srednevekovoj kul'tury*. Moscow : Rossijskaya politicheskaya enciklopediya (ROSSPEN).

- Uspenskij, F.B. (2020). *Predislovie*. In Gurevich E.A. *Poeziya i proza srednevekovoj Islandii. Izbrannye stat'i*, (pp. 7–10). Moscow ; Saint Petersburg : Centr gumanitarnyh iniciativ.
- (Anonymous) (2016). *Filosofy Francii. Slovar'*. – Izd. 2-e, dop., pererab. Moscow ; Saint Petersburg : Centr gumanitarnyh iniciativ.
- Hyojzinga, J. (2010). *Teni zavtrashnego dnya. Chelovek i kul'tura. Zatemnennyj mir*. Saint Petersburg : Izd-vo Ivana Limbara.
- Shishkov, A.M. (2020). *Na plechah gigantov. Ocherki intellektual'noj kul'tury zapadnoevropejskogo Srednevekov'ya (XIII–XV vv.)*. Moscow ; Saint Petersburg : Centr gumanitarnyh iniciativ (CGI Print). (Seriya «Humanitas»).
- Henry, M. (1996). *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris, Le Seuil.
- Cassirer, E. (1933). *Henri Bergsons Ethik und Religionsphilosophie. Philosophische Bibliothek. Band. Der Morgen*, Heft 1. S. 20–29; Heft 2. S. 138–151. (Berlin).

КОСМОС КУЛЬТУРЫ

УДК: 130.2

DOI: 10.31249/hoc/2021.01.02

*Скворцова Е.Л.**

К ВОПРОСУ О МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ ОСНОВАНИЯХ ТРАДИЦИОННОЙ ЯПОНСКОЙ КУЛЬТУРЫ[®]

Аннотация. В работе рассмотрен феномен чайной церемонии и ее главной категории – *ваби*, без которой нельзя понять мировоззренческие основания культуры Японии. При этом основные понятия, в которых осознается и описывается чайная церемония, ведут к предельному понятию всей дальневосточной культуры – *Ничто* (*Пустоте, Небытию*) (яп.: *ку, му*), являющемуся определяющим для понимания японской общественной, религиозно-философской и эстетической мысли и фактически лежащим в ее основании. В статье предложен краткий анализ метакатегории *Ничто* и ее различных интерпретаций японскими философами XX в.

Ключевые слова: японская культура; *Ничто*; *Пустота*; Бытие; *ваби*; *муга*; чайная церемония; Нисида Китаро; Ниситани Кэйдзи; Хисамацу Синъити; Судзуки Дайсэцу; Идзуцу Тосихико и Идзуцу Тоё.

Получена: 11.04.20

Принята к печати: 25.04.20

* *Скворцова Елена Львовна* – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва, Россия, *squo0202@mail.ru*

Skvortsova Elena Lvovna – doctor of philosophy, leading researcher at the Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, *squo0202@mail.ru*

© Скворцова Е.Л., 2021

**Skvortsova E.L.
On the question of the ideological foundations
of traditional Japanese culture**

Abstract. The article is devoted to the analysis of the phenomenon of the tea ceremony and its main concept of *wabi*, without which it is impossible to understand the ideological foundations of Japanese spiritual culture. At the same time, the basic concept in which the tea ceremony is recognized and described leads to the ultimate category of the entire Far Eastern culture – Nothingness (Emptiness, nonexistence), which is crucial for understanding Japanese religions, philosophical and aesthetic thought. The article discusses the views of the founder of the Kyoto school of philosophy Nishida Kitaro (1870–1945) and some of his students on the nature of the categories of *wabi* and Nothingness. Also, an analysis of these categories by researchers of the second half of the 20th century, Izutsu Toshihiko and Izutsu Toyoko is given.

Keywords: Japanese culture; Nothingness; Emptiness; Being; *Wabi*; *Muga*; tea ceremony; Nishida Kitaro; Nishitani Keiji; Hisamatsu Sin’ichi; Suzuki Daisetsu; Izutsu Toshihiko; Izutsu Toyoko.

Received: 11.04.20

Accepted: 25.04.20

Если говорить о мировоззренческих основаниях культуры Японии, в частности эстетики, то главной задачей последней было выявление сущности *Ничто* – практософы Бытия, которая бы не скрывала, а, наоборот, обнажала непрерывную текучесть, зыбкость жизни, ее вечный круговорот. Тесная взаимосвязь в первую очередь с традиционными эстетическими представлениями народа обусловила особенность становления и философской мысли Японии [см.: Скворцова, 2011, с. 5–19; Скворцова, Луцкий 2018, с. 299–311]. Эстетические категории в ходе столетий претерпевали определенные изменения и постепенно обретали философский смысл. Одной из них является категория *ваби*, генетически связанная с искусством чайной церемонии *мяною*. Она обрела свою каноническую форму в результате усилий таких известных средневековых мастеров, как Мурата Сюко (1432–1502), Такэно Дзё (1502–1555) и Сэн (Сэн-но) Рикю (1522–1591).

Вабитя сформировалась на основе взаимодействия ряда чувственных ощущений и образов, вобравшего в себя целый «пучок» разных искусств, каждое из которых само по себе является высокоорганизованным, но их сплав дает новое качество, становится самостоятельным видом синтетического искусства.

Особо отметим, что весь процесс чайной церемонии подчинен строгому алгоритму, в результате чего достигается состояние просветления, знаменующее утрату иллюзий и преодоление неведения, т.е. приданье сущностного статуса отдельным единичностям (в том числе – собственному *я*). Главная задача – осознание *пустотной основы всего сущего*, символом которой является физическая и ментальная чистота, гармония разного. Это гармония пяти стихий, составляющих динамическую основу мироздания: огня (пламени очага), воды (кипящей в котелке), металла (из которого сделан котелок), дерева (утвари, используемой в церемонии) и земли (золы в очаге). Это также гармония отношений хозяина и гостей с такой динамической основой.

Российский японовед, историк и философ А.Н. Игнатович указывал: «Безусловно, легко заметить, что основополагающий эстетический принцип чайного действия (*ваби*) вобрал в себя значения таких категорий, как “скрытое и тайное” (*ю: гэн*), “замерзшее-высохшее” (*хиэкарэтару*), “замерзшее-тощее” (*хиэясэтару*), “блеклое” (*сиорасий*), игравших ключевую роль в эстетике чаепитий Мурата Сюко и Такэно Дзёо» [Игнатович, 1997, с. 131]. Все основные понятия, в которых осознается и описывается чайная церемония, ведут к предельному понятию японской и всей дальневосточной культуры – *Ничто (Пустоте, Небытию)* (яп.: *ку, му*). Эта небытийственная основа никак не может быть выражена ни в каких явленных формах, однако она может быть «навеяна» либо при помощи канонических действий непосредственно в процессе чайного действия, либо при помощи понятий-символов в текстах, описывающих это действие.

Игнатовичу вторит известный буддолог Д.Т. Судзуки: «Мы можем видеть, насколько глубоко дух чая укоренен в философии Пустоты. <...> Вот почему для японцев выпивание чая имеет такое огромное значение – они словно таинственным образом касаются самого основания реальности; нет, даже не “словно”, а на самом деле.

И именно благодаря искусству чая мы можем проникнуть в сущность восточной культуры» [Судзуки, 2003, с. 336, 330].

Видные философы-эстетики, представители культурологической компаративистики Идзуцу Тосихико и его жена Идзуцу Тоё связывают возникновение и развитие подобного синтетического вида искусства с коренным поворотом в японском эстетическом вкусе. Он произошел в эпоху первых сёгунатов Камакура и Муромати (1192–1573), сменившую благодатную эпоху Хэйан (794–1192), где главную роль играла блестяще образованная и утонченная родовая аристократия. Жестокий мир межклановых распрай и кровопролитных междуусобиц, когда каждый человек практически постоянно подвергался смертельной опасности, выдвинул на авансцену исторической арены воинственных самураев и аскетов-монахов, т.е. тех групп населения, чья жизнь связана с аскетизмом, риском, ограничениями, упорным трудом, выдержкой, терпением с присущими им этическими и эстетическими идеями. В эстетических вкусах японского общества случился кардинальный сдвиг.

Именно тогда в поле японской культуры сложилось представление о красоте как благородной простоте и родилось стремление к минимализму выразительной формы при богатстве подразумеваемого содержания. *Ваби* – этико-эстетическая категория, смысл которой можно коротко охарактеризовать лозунгом «излишнее – уродливо!». Впрочем, изначально она содержала в основном отрицательные коннотации: скучность, бедность, лишения, неустройство. Как указывают Идзуцу, «то, что до сих пор расценивалось как позитивные ценности, обернулось негативом и наоборот – то, что считалось негативным, стало позитивным. Бок о бок с восприятием насыщенности и живого изобилия цвета, блестящего глянца и великолепия золотой парчи, многоцветия атласных узорчатых тканей – того вкуса, который ярче всего проявился в одежде придворных, в стихарях монахов, в сценических театральных нарядах хэйанского периода, – наряду с этим возникло пристрастие к ароматическим и глухим, странно-тусклым тонам увядшего монохрома, таким, например, как угольно-серый, пепельно-зеленый, коричнево-зелено-пепельный и т.п. Что же касается форм, то здесь, по контрасту с мягкими, утонченными сочетаниями, симметрией, безупречностью, впервые стали высоко цениться в качестве эстетических достоинств такие внешние аспекты целостного фе-

номена, как асимметрия, незавершенность, несовершенство, бесформенность и грубая простота. Такие веские перемены и нововведения стали типично японскими чертами в разных сферах эстетической жизни и повседневного опыта в целом. Эти перемены – прямо или косвенно – были обязаны своим происхождением Пути чая и его идеей *ваби*. Путь чая – это сложносоставное искусство, гармонизирующее в единое целое такие разные художественные области, как архитектура, ландшафтные сады, аранжировка цветов, искусство составления ароматов, гончарное искусство, каллиграфия, живопись и т.д. Каждая из них подразумевает выражение своим собственным методом, но соединяет их один-единственный дух Пути чая – эстетико- metaфизическая идея *ваби*» [Izutsu Toshihiko, Izutsu Toyo, 1981, p. 46–47].

Идзуцу обозначают два возможных подхода к изучению категории *ваби*. Первый, которому следует подавляющее большинство искусствоведов, – путь *индуктивный*, подразумевающий подробный анализ всех вышеперечисленных составляющих. Это элементарная трактовка чайной церемонии как синкретического искусства, по мнению ученых, ничего принципиально не объясняющая и являющаяся по сути простым описанием вещественного измерения эстетического вкуса в стиле *ваби*. Настоящее же понимание *ваби* возможно только на основе метафизического подхода, т.е. *дедуктивного* следования от общего – к частному. (Заметим, что именно такой подход к искусству чайного ритуала применил А.Н. Игнатович.)

Прежде чем определить метафизический фундамент категории *ваби*, Идзуцу напоминают о двух важных исторических моментах ее формирования. Первый – появление самого слова «*ваби*» в поэзии *вака*¹, где оно носило субъективный характер и применялось в описании «утраты, бедности, чахлости, печали, одиночества и т.п. <...> с возможным оттенком поэтической элегантности» [Izutsu Toshihiko, Izutsu Toyo, 1981, p. 48]. Второй – напоминание о как бы двойнике *ваби* – понятии *суки*; хотя оба утверждали непрагматические ценности чайной церемонии, но обозначали взаимно противоречивые направления в искусстве чая. «Одно – ведущее к наслаждению изобили-

¹ *Вака* – аутентичная японская поэзия (*танка*, *рэнга*, *хайку*), в отличие от *канси* – китайской поэзии.

ем и яркостью внешних выражений. Другое – ведущее к эстетическому идеализму, имеющему существенное сходство с метафизическим аскетизмом отшельника» [Izutsu Toshihiko, Izutsu Toyo, 1981, p. 49].

Направление *суки* Идзуцу характеризуют как тип «эстетического баловства», весьма распространенный в XV–XVI вв. среди коллекционеров редких и ценных экспонатов чайной утвари. Сторонники же *ваби* понимали его не в плане оценки обыденных обстоятельств человека (нищеты, утрат, одиночества, отчуждения), но трактовали его как некую экзистенциальную реальность, являющуюся источником этико-эстетического удовольствия.

Искусство чайного ритуала и его главная идея – *ваби* создало систему эстетико-этических смыслов, поднимающих ее над обыденной жизнью. Питие чая «под знаком *ваби*» не было ни просто повседневным занятием, ни даже эстетизированной практикой типа *суки*. Оно превратилось в серьезное искусство, имевшее свое метафизическое основание. И таким основанием стал Абсолют (*Ничто*, Пустота), подобно *ваби* содержащий отрицательные коннотации.

Анализирующий принципы чайного действия в стиле *ваби* – *ва* – *кэй* – *сэй* – *дзяку* А.Н. Игнатович замечает, что почти все они (и гармония-*ва*, и чистота-*сэй*, и покой-*дзяку*) восходят к буддийской идее пустотности Абсолюта. Чайный ритуал, таким образом, становится Путём (*садо*) постижения и достижения на практике Истинной реальности [Игнатович, 1997, с. 133, 135]. Как замечают в связи с этим обстоятельством Идзуцу, «в Пути чая стиля *ваби* была не только идея, указывающая на эстетический аскетизм. Скорее *ваби* на вершине своего развития превратилась в высшую эстетико-этическую ценность, наделив тем самым Путь чая твердым метафизическими основанием. <...> Метафизике *ваби*, согласно учению мастеров чая, было дано поэтическое выражение в следующих двух знаменитых стихах *вака*: первое принадлежит Тэйка, второе – Иэтака¹. Эти два стихотворения были процитированы в тексте трактата Намбороку с сопровождением

¹ Фудзивара-но Тэйка (1162–1241) и Фудзивара-но Иэтака (1159–1237), одни из самых знаменитых поэтов своего времени.

краткого комментария Рикю¹, считавшего, что они символически демонстрируют два разных структурных аспекта метафизически-эстетического духа *ваби*:

Никаких цветов кругом,
Ни ярких листьев клена.
Одна лишь хижина рыбака
Виднеется в сумерках на берегу
Осенним вечером.

Страждущим искателям цветов
Я гордо предложу
Наслаждение для глаз –
Зелёную травку из-под снега
В горной деревне весной.

[Izutsu Toshihiko, Izutsu Toyo, 1981, p. 50]

В такой поэтической форме Сэн Рикю представил свое видение смыслов искусства чайного ритуала при постижении Истинной реальности. Мастер полагал это искусство одним из Путей просветления в буддийском смысле.

По мнению ученых, в первом стихотворении, по всей вероятности, отражен процесс следования феноменально артикулированных «дел и вещей» по направлению к *Ничто*, т.е. к не оформленному Целому. Здесь мы можем наблюдать в символической форме ландшафт внутреннего мира созерцающего субъекта, жаждущего познать, прикоснуться к сфере *Ничто*. «Дела и вещи», будучи однажды феноменально оформлены, по словам Идзуцу, продолжают стираться одни за другими из поля созерцания, постепенно растворяя феноменальное измерение бытия в дофеноменальное состояние *Ничто*. Красота нежных цветов сакуры и алых листьев клена-*момидзи*, почитаемая за од-

¹ Трактат «Намбороку» («Записки Намбо») предположительно был написан в Японии в 80-х годах XVII в. и на протяжении всего последующего времени являлся (и является до сих пор) основополагающим каноническим текстом, записанным, как полагают некоторые исследователи, со слов патриарха чайной церемонии Сэн-но Рикю (1522–1591) его учениками и последователями.

ну из эстетических вершин в эпоху Хэйан, в данном стихотворении блекнет и по сути дела отрицается, а в качестве объекта эстетического восхищения выступает убогая рыбакская хижина, еле различимая в осеннем сумеречном свете. Сэн Рикю, комментируя это стихотворение, считал его наиболее точно отражающим дух чайного действия. Метафизический смысл второго стихотворения раскрывается только при сопоставлении с первым. Если в первом стихотворении утверждается истина *мудзе* – непостоянства всего сущего и его растворение в *Ничто*, то второе в столь же метафорической форме описывает обратное движение: из *Ничто* в феноменальный мир. Идзуцу подчеркивают содержащиеся в стихах два противоположных момента: свертывания и развертывания, исчезновения и возникновения, негативного и позитивного, антиэкспрессивного и экспрессивного, темно-глухого, безжизненного и ярко-жизнского. «Это бросающиеся в глаза контрастирующие черты: серое пятно хижины рыбака в простирающемся пространстве осенних сумерек и жизнерадостно-зеленые пятна весенних ростков из-под покрывшего всю землю снега. Однако свертывающий аспект *ваби*, как он представлен в первом стихотворении, считается более основополагающим, нежели развертывающий» [Izutsu Toshihiko, Izutsu Toyo, 1981, p. 53].

С точки зрения *ваби*, неразрывно связанной с *Ничто*, феноменальные «дела и вещи» сочетают в себе динамическое, темпоральное и одновременно статически-вечное (от *Ничто*) измерения. Особое внимание уделяется мельчайшим, внешне неразличимым, невидимым переменам, таким как постепенный рост ребенка или наращивание деревом годовых колец. «Этим объясняется факт соблазнительной очарованности, которую испытывают чувствительные люди к проявлениям *ваби*, к таким, например, вещам, как выветренная скала, потрепанный стихией кусок дерева со своим природным рисунком, обрывок старой, когда-то цветной, а теперь выцветшей парчи, древний межевой знак – ныне совершенно бесполезный, заброшенный, обреченный на скорое исчезновение, и т.п.» [ibid, p. 52], – заключают Идзуцу.

Теперь сделаем небольшой, но важный для нас экскурс, вернувшись в эпоху Тайсё (1911–1925). Предшествовавшая ей революционная эпоха Мэйдзи (1868–1911) была отмечена ветрами перемен, принесшими мощное техническое и интеллектуальное перевооружение

страны. В кратчайшие по историческим меркам сроки Япония была поставлена в ряд наиболее развитых держав мира, что ярко продемонстрировала победная Русско-японская война 1904–1905 гг. Вместе с тем японцы ощутили фрустрацию, вызванную широким знакомством с культурными ценностями и достижениями европейской цивилизации. Видный интеллектуал, искусствовед Окакура Кацудзо (Тэнсин, 1862–1913), уязвленный западной недооценкой его родной культуры, положил начало переосмыслению роли Японии в Азии и мире, назвав ее «музеем азиатского искусства», драгоценным хранилищем того, что в соседних странах было забыто или вовсе утрачено. Он, как и другие деятели культуры своего времени, полагал, однако, что ограничиваться музейным статусом Стране восходящего солнца не следует. Требуется доказать высокую мировоззренческую состоятельность нации, для чего глубоко изучить историю западной мысли и, сравнив ее с японской, аргументированно представить все достоинства и преимущества последней. Показать, что духовная традиция Востока, имеющая иное, отличное от европейского, представление об истинной реальности и сущности человека, заслуживает самого пристального внимания прежде всего самих японцев, поскольку даст возможность продемонстрировать их интеллектуальный паритет с Западом.

К началу XX в. усилиями японских ученых-гуманитариев был создан корпус новой лексики, позволяющей адекватно описывать феномены западной культуры [Скворцова, 2020, с. 7–23]. В императорских университетах Токио и Киото, в частных вузах Васэда и Кэйо преподавались важные с точки зрения постижения культурных смыслов обществоведческие дисциплины, такие как история западной философии, социология, юриспруденция, филология, а также история китайского мировоззренческого корпуса, позволяющая проводить культурологическую компаративистику. Духовная жизнь самой Японии подверглась пристальному анализу в терминах новоизобретенного философского лексикона.

Первые шаги в данном направлении были сделаны основателем так называемой Киотской философской школы, самым известным философом-теоретиком Японии Нисидой Китаро (1870–1945). Свободно владеющий понятийным аппаратом западной философии, но отстаивавший при этом точку зрения Востока на природу реальности

и человека, Нисида опирался на многовековое наследие Индии, Китая и Японии, которое здесь было принято называть «мыслью» (яп.: *си-со:*). Идеи Нисиды Китаро во многом определили проблематику и методологию философствования в Японии XX в.

Одна из его первых теоретико-эстетических работ – «Объяснение красоты» (*Би-но сэцумэй*, 1900). Это красноречивая попытка представить читателю красоту по-японски в терминах нового философского языка. Причем ученый сделал упор на анализе не внешних параметров объекта прекрасного, а на этическом и психологическом измерениях субъекта творчества, его восприятия, отсутствия у него каких-либо эгоистических интенций, меркантильных интересов. Вплоть до саморастворения в охватившем его вдохновенном творческом или воспринимающем порыве, когда при соприкосновении с «трансценденцией» достигается состояние *не-я* (яп.: *муга*). Таким образом, Нисида помещает буддийскую идею *анатмана*¹ в центр своей мировоззренческой системы. При этом он берет в союзники И. Канта с его идеей незaintересованности эстетического чувства: «Если следовать за рассуждениями немецкой идеалистической школы, начиная с Канта, то понятно, что эстетическое чувство – это наслаждение, возникающее в условиях забвения личной пользы или вреда, прибыли или утраты. И действительно, необходимым условием появления эстетического чувства является состояние *не-я* (*муга*); если же такое условие отсутствует, наслаждение не способно подняться до эстетического уровня. <...> По этой причине, если человек жаждет испытать настоящее эстетическое чувство, ему следует ко всему относиться с позиции высокого самоотречения (*муга*). Только при этом условии и рождается в искусстве так называемое “божественное вдохновение”» [Нисида Китаро, 1965, с. 78].

В данной небольшой работе уже содержатся семена будущих трудов ученого, в которых эстетическое отношение к миру выступает основным. Отличие этой статьи – в качестве аргументации: как бы не замечая отличия своего понимания природы эстетического от кантовского, он обращается к традиции восточной мысли. А именно: к конфуцианскому совершенному человеку *кунси* (кит.: *цзюнцы*), а также

¹Анатман – один из важнейших догматов буддизма, постулирующий отсутствие атмана – «я», самости индивида или его души.

к благородному персонажу «Записок от скуки» (*Цурэдзурэгуса*) средневекового писателя Кэнко Хоси (1283–1352), сосланному без вины вследствие придворных интриг. На примере этих культурных героев Нисида постулирует важный тезис о неразрывном единстве этического и эстетического: «Исстари было так, что каким бы выдающимся талантом ни обладал деятель искусства, ему никогда не удалось бы стать великим мастером без соблюдения моральных норм» [Нисида Китаро, 1965, с. 79].

В этой же работе проводится еще одно важное утверждение: понимание общей истины мироздания, мира как Единого, носит главным образом целостный, квазиэстетический, квазирелигиозный характер. Истины же науки и основанной на ней философии второстепенны, носят частный характер: «Мы осознаем, что истина, достигшая путем самозабвения, отхода от *эго*, делает возможным отождествление со всем вещественным миром, а именно позволяет познать глубинную суть вещей, истину глазами Бога и таким образом проникнуть в глубинные тайны вселенной (*утю:-но химицу*). По сравнению с этим истина, полученная путем внешних аналитических предположений и рассуждений, является более мелкой» [там же]. Здесь мы видим, как философ неуклонно сближает эстетическое и религиозное чувство, и подобная тенденция прослеживается вплоть до конца его жизни. В маленькой трехстраничной работе Нисида практически создает схему всех своих будущих исследований и формулирует первые основополагающие понятия своей будущей философской системы: *не-я* (*муга*) и эстетическое чувство (*бикан*).

Еще одна принципиальная идея Нисиды Китаро, заявленная здесь, это признание отличия истины науки («внешнеаналитической», рациональной) от истины Целого, постигаемой путем сверхрационального знания – интуиции. Такая истина постигается философией, метафизический фундамент которой требует к себе религиозно-эстетического подхода. Понятие *муга*, главное в данной работе, впоследствии оборачивается в больших принципиальных философских трудах «чистым опытом» (*дзюнсуй кэнкэй*) – амальгамой, фактической тождественностью субъекта и объекта или «постижением истины реальности как она есть (*дзидзицусоно мама-ни сиру*)» [Ниситани, 1985, с. 135]. Однако сам киотский мыслитель прекрасно понимал, что эстетический опыт не может выступать объективно-

всеобщим (что доказал И. Кант). Его нельзя подвести под общие понятия, и, соответственно, нельзя подвергнуть строго теоретическому анализу.

В «Объяснении красоты» философ пытается положить в основание универсально-трансцендентального чувства красоты-истины традиционную категорию дальневосточной мысли – Дао (яп.: *до*): «Чувство красоты – это чувство *не-я* (*муга кандзе*). Красота как таковая есть непосредственно-интуитивно постигаемая истина, превосходящая (выходящая за пределы) рациональной истины разума, соединяющаяся с великим Дао путем самозабвения (*муга-но дайдо*); это можно истолковать как эстетический опыт, относящийся к разряду религиозного переживания. Единственное различие между ними – это различие глубокого и мелкого, великого и малого. *Муга* прекрасного есть *муга* мгновенное, тогда как религиозное *муга* – вечно» [Нисида, 1965, с. 80].

Впоследствии Дао замещается на *Абсолютную волю* (*Дзэттай-тэки иси*), определяющую направление развития исторического мира в результате взаимодействия и взаимоопределения «абсолютных противоречий» (*дзэттайтэки мудзюн*). Такое замещение производится в объемном труде «Искусство и мораль» (*Гэйдзюцу тодо: току*, 1923) [Нисида, 1965, т. 3, с. 239–546], где именно *Абсолютная воля* выступает в качестве единого основания, формирующего как противоречивое тождество конкретного субъекта и объекта, так и всеобщий фундамент природного мира в целом. *Абсолютная воля* составляет некую общую платформу, объединяющую все индивидуальные свободные воли. Она определяет единство самосознания индивидуума и всего социума. Природный мир также есть результат ментальных актов: «Природный мир, возникающий в результате бесчисленных действий и актов сознания, является миром когнитивных объектов; “объективный мир”, также возникающий из сознания, может мыслиться как мир вероятностной (неопределенной) реальности по контрасту с тем, что называется миром необходимости. Глубины нашей воли совершенно непостижимы, но воля есть конечный пункт всякого действия. Вся наша уверенность основана на *Абсолютной воле*» [Нисида, 1965, т. 3, с. 250].

Выше было отмечено стремление Нисиды доказать равнозначность японского ментального подхода к реальности западному. Ви-

димо, поэтому его понятие *Абсолютной воли*, очевидно навеянное трудами А. Шопенгауэра и Эд. Гартмана, было в результате заменено на более подходящее для восточного читателя понятие *Ничто* (Пустоты, Небытия), которое ассоциируется с даосско-буддийской традицией, постулирующей пустотность Абсолюта.

В своей весьма значимой работе «Основные вопросы философии» (*Тэцугаку-нокихон мондай*, 1934) ученый подробно останавливается на проблеме мировоззренческого фундамента понимания природы истинной реальности. Мир человека, полагает Нисида, это мир культуры, или исторический мир, соприкасающийся своим интеллигibleльным измерением с его высшими ценностями истины, красоты и добра, с абсолютным *Ничто*. Нисида со всей определенностью заявляет о корневом отличии культур Востока и Запада, обусловившем их материальные и духовные формы. «О формах культуры можно рассуждать по-разному, глядя на них с разных точек зрения. Я предпочитаю рассматривать сущностные различия форм культур Востока и Запада с метафизической точки зрения, – читаем мы у японского философа. – Под такой точкой зрения я понимаю позицию, с которой культуры рассматривают проблему истинной реальности. Конечно, можно сказать, что в Китае, а особенно в Японии, вопрос о реальности не рассматривался с точки зрения науки; можно сказать, что и метафизика не была особенно развита. Но тот факт, что на Востоке не было отдельной сферы метафизики, не обязательно означает, что не было никакой метафизической мысли. Коль скоро та или иная культура развивается до определенной степени, ее можно рассматривать в терминах метафизики. Каждая культура по-своему смотрит на жизнь. В основании мировоззрения необходимо присутствует своего рода метафизическая мысль, даже если она не вполне осознанна. Каковы же в таком случае отличия форм культуры Востока и Запада с метафизической точки зрения? Думаю, что Запад в основание реальности помещал *Бытие* (*у / ю:*); Восток же в качестве такого основания полагал *Ничто* (*му*). Я называю эти позиции “форма” и “бесформенное” соответственно» [Нисида, 1949, с. 429].

Но такое уж ли принципиальное значение имеет та идея, которая лежит в основании культуры? Оказывается, огромное. И прежде всего это касается приоритета тех или иных *форм постижения реальности* – преимущественно рациональной либо преимущественно интуитивно-

эмоциональной. Представление о реальности как предпочтительно статической, оформленной или, наоборот, динамической определяет специфику отношения к языку либо как к средству дискурса, передачи информации, либо как к поэтически-метафорической «игре смыслами». Это также влияет на понимание человеческой природы: либо как определенного в пространстве и времени *cogito*, либо как процессуального участника противоречивого потока текущих непостоянных форм – «текущего в текущем».

Джеймс Хейзиг, американский исследователь творчества Нисиды Китаро, пишет о сугубой сложности понимания философии японского мыслителя и Киотской школы вообще. В своей книге «Много шума из *Ничто*» он заявляет: «Это факт – все философии мира содержат одни и те же вещи, но только в разных пропорциях и разных конфигурациях. <...> Я не знаю ни одной идеи из японской философии, которой не мог бы найти путь и приблизительного эквивалента в западной интеллектуальной истории (даже если она не обязательно имеет философскую форму)» [Heisig, 2016, p. 7]. И хотя на первый взгляд глубинное сходство идей должно бы способствовать взаимопониманию Востока и Запада, однако вопрос не так прост. В частности, считает Хейзиг, исследователь постоянно сталкивается с трудностями перевода, когда перед ним встают не просто лингвистические проблемы. Ему обязательно приходится учитывать социокультурный контекст и принципиальную разницу менталитетов. Поясняя свою мысль на примере перевода категорий *Ничто* и *Бытие*, ученый пишет: «Определение понятия *Ничто* – это отнюдь не проблема лингвистики по той простой причине, что ее смысл и синтаксическая конструкция текущи и зависят от контекста. Это вовсе не удивительно. То же может быть сказано и о понятии *Бытие*, которое всегда также требует контекста» [ibid, p. 8].

Данная проблема, кстати, прекрасно освещена в книге Д. Хауленда «Перевод с западного» [Хауленд, 2020], в которой рассказывается, с какими трудностями столкнулись японские интеллектуалы эпохи Мэйдзи, внедряя новый понятийный аппарат для перевода научной, философской и политической литературы Запада; как им приходилось преодолевать «когнитивное сопротивление» традиционной культуры. Хауленд убедительно продемонстрировал невоз-

можность «прямой» передачи смысла сложных понятий одного языка другому.

Хейзиг фактически пишет о тех же проблемах: «Разум не может работать вне языка и культуры, и нам не пришло бы в голову вопрошать о том, какой язык или какая культура истиннее. <...> Сначала надо правильно прочувствовать слово. В западных языках *Ничто* и его компаньон Пустота – это термины отрицания, и мы мало что можем здесь изменить. Их японские аналоги – *му* и *ку*: – представляют совсем иной тип негации. <...> Японский эквивалент понятия *Бытие* (*ю:*) означает что-то вроде “иметь под рукой” или “быть очевидным”, т.е. нечто осозаемое. Его противоположность, *Ничто*, означает “что-то присутствующее, но не осозаемое”. Подобно этому, термин для бесчисленного разнообразия вещей, для которого используется китайский иероглиф “*иро*” – цвет, имеет противоположностью “*небо*” или “*великое зеро*”, обнимающее великое разнообразие вещей, составляющее этот мир. <...> Короче говоря, *Ничто* означает присутствие, которое не идентифицируется; *Ничто*, которое “где-то там”, то, что неосозаемо. Это нечто неуправляемое, в отличие от других вещей нашего мира» [Heisig, 2016, р. 10].

О значимости понимания метафизического фундамента восточного философствования много размышляла в своих работах крупнейший отечественный исследователь японской духовной традиции Т.П. Григорьева. В частности, в своей интереснейшей книге «Дао и логос (встреча культур)» она пишет: «Учение о Пустоте идет от “*Праджня парамита сутры*” и широко распространилось в Китае и Японии, свидетельствуя о несубстанциональности мира. <...> Всё в этом мире непрочно, непостоянно (*мудзе*), все есть вспышка дхарм (что не помешало японцам опоэтизировать непостоянство, воспеть его красоту – *мудзе-но-би*). <...> Изначально все уже есть: и формы, и вещи, и образы – все пребывает в Небытии в неявленной форме. Неявленное и есть истинно-сущее (ибо “явленное *дао*” не есть “постоянное” *дао*). В Небытии все пребывает в истинном виде, не искаженном человеческими пристрастиями – представлениями о прекрасном или полезном. Значит, задача – научиться проникать в это невидимое, “считывать информацию с Неба”. В этом назначение учений и всех видов искусства, выросших на их основе» [Григорьева, 1992, с. 183–184].

Уже в этом небольшом отрывке посеяны семена целого ряда следствий, вытекающих из Пустотного основоположения дальневосточных культур. Во-первых, это изначальная заданность Пустотного (бесформенного) Абсолюта, (требующего, заметим, для соединения с ним определенных практик: медитации, ремесла, воинских умений, любых видов искусства – т.е. того, что передается не только словами, но и эмоциональными состояниями). Сюда же добавляется невозможность адекватного словесного постижения *Ничто*, нуждающегося в создании особой лексики, особого понятийного круга, который указывает на этот Абсолют. Некоторые понятия данного круга нам уже известны: это Дао (яп.: *до:*), Великий предел (*тайкеку*), истинная природа Будды, Нирвана и, разумеется, Пустота. В итоге возникает важная мысль, мысль о равнозначности учений (доктрин), с одной стороны, и сугубо практических умений – с другой, на пути к истинному знанию о мире. Любая практика самоотверженного самозабвенного труда, «растворяющая» индивидуума в мире, ослабляющая его самость, – верная дорога к Абсолюту. Отсюда же следует еще один вывод: любая подобная практика, будь она осуществлена подлинным мастером своего дела, – это и есть Дао (истинный Путь художника, воина, торговца, крестьянина).

Обоснование фундаментальной позиции *Ничто* в онтологии и способа достижения единства с ним – в гносеологии было сформулировано представителями Киотской школы, такими учениками Нисиды Китаро, как Танабэ Хадзимэ (1885–1962), Хисамацу Синъити (1889–1980), Ниситани Кэйдзи (1900–1990) и Имамити Томонобу (1922–2012). Поскольку метафизические положения восточной мысли были изначально заданы прочно укорененной в общественном сознании даосско-буддийской традицией, и Нисида, и его ученики в целях утверждения ее универсального значения выдвинули задачу научно-теоретической интерпретации этой традиции языком европейской философии. Эти ученые осознавали проблему *Ничто* как основополагающую при определении специфики восточной культуры по отношению к западной.

Например, тот же Хисамацу сделал *Ничто* темой своей дипломной работы в Киотском императорском университете. В ней он рассмотрел два измерения *Ничто*. С одной стороны, отрицательное, характерное для западной его трактовки (т.е. воплощение негатива, от-

рицания Бытия, утраты, бессознательности, абстрактности). С другой стороны, восточное измерение *Ничто*, которое Хисамацу характеризует как «положительное»: его отличает не отрицание Бытия или какой-либо его части; это не абстракция, как у Parmenida и Гегеля; это не воображаемое *Ничто*, не субъективное созерцательное состояние. Ученый отмечает, что *Ничто* часто отождествляется с Пустотой, но они не тождественны. Пустота обладает, согласно Хисамацу, следующими признаками: не имеет преград, вседесуща, не имеет частей, беспредельна, бесформенна, постоянна и чиста, неизмерима, беспредельна, не привязана даже к собственной пустотности, не может быть привязана вообще ни к чему [Хисамацу, 1969, с. 33–66]. *Ничто* же, полагает философ, это Сознание, Разум, истинное я, т.е. это нечто живое, в отличие от Пустоты.

Для иллюстрации отношения сознания человека к Разуму *Ничто* философ приводит аналогию океана и волны. Волна не имеет собственной природы, но, исчезая, возвращается к своей сущности. Так и человеческий разум неотделим от своей истинной природы – от *Ничто*, суть которого нельзя выразить в словах. Путь к истинной природе реальности лежит через индивидуальное сознание, через особое его сверхрациональное состояние (просветление).

Другой ученик Нисиды Китаро и его биограф, Ниситани Кэйдзи, посвятил теме *Ничто* несколько своих работ. В частности, в статье «Икебана» он размышляет о метафизическом смысле данного искусства аранжировки цветов: «Икебана – это разрыв природной жизни. <...> Отсечение корней цветов возвращает их к изначальному состоянию сущностной неукорененности: жизнь цветка прервана; смерть цветка, чей экзистенциальный потенциал перерезан, – это и есть *Ничто*» [Nishiitani, 2011, р. 1199–1200].

Первая половина XX в. ознаменовалась повышенным интересом крупнейших западных мыслителей к проблеме *Ничто*. М. Хайдеггер и Ж.-П. Сартр подняли тему *Ничто* как фактора, определяющего качество человеческого существования. Произошло, так сказать, «очеловечивание» категории *Ничто*: «Поскольку *Ничто* гуманизируется, оно становится носителем самого человеческого в человеке. Речь идет о способности человека быть существом: 1) сознающим (знать мир как сущее можно, только приходя к нему из не-сущего); 2) действующим (человеческая активность отрицает наличие мира, прив-

нося в него новое); 3) свободным (человек совершает поступок в ситуации фундаментальной неопределенности, в буквальном смысле творит из *Ничто*, поскольку любое его действие возможно)» [Гаспариан, 2019, с. 24–25].

Чем же был вызван жгучий интерес философов Запада к проблеме *Ничто*? Можно, разумеется, указать на некие внутрифилософские и внешние социокультурные основания такого сдвига. Однако весьма существенной причиной, на наш взгляд, стало личное знакомство и широкий обмен мнениями Хайдеггера и Сартра с изучавшим под их руководством европейскую философию в 1921–1929 гг. видным японским эстетиком Куки Сюдзо (1888–1941). Ученые активно обсуждали, в частности, взгляды Нисиды Китаро на природу истинной реальности и природу человека. Скорее всего, именно новизна (для неискушенных европейцев) позиции восточной метафизики с ее апологетикой *Ничто* спровоцировала нешуточный академический интерес Хайдеггера и Сартра к этой теме.

Феномен *Ничто*, будучи метафизическими основанием японской традиционной культуры, определил ее главные духовные смыслы. «Хоровод» преимущественно буддийских по характеру понятий, к числу которых принадлежит этико-эстетическая категория *ваби*, неизменно приводит сознание человека к «черной дыре» *Ничто*. Последнее отличается тем, что, в отличие от своей «космической сестры», все же отпускает на свободу многочисленные формы жизни. *Ничто*, будь то в западной или восточной трактовке, всегда подразумевает ограничение, отрицание, лишение, оборачивающиеся для человеческой жизни неизбежным концом – смертью [Скворцова, 2019, с. 130–142].

В заключение еще раз подчеркнем, что понять мировоззренческие основания культуры Японии невозможно без учета феномена чайной церемонии и ее главной категории – *ваби*. Все основные понятия, в которых осознается и описывается чайная церемония, ведут к предельному понятию всей дальневосточной культуры – *Ничто* (*Пустоте, Небытию*) (яп.: *ку, му*), являющемуся определяющим для понимания японской общественной, религиозно-философской мысли и фактически лежащему в ее основании.

Список литературы

- Гаспарян Д.Э.* Человек в бытии: программа гуманизации Ничто в философии XX века // Человек. – М., 2019. – № 5. – С. 24–40.
- Григорьева Т.П.* Дао и логос (встреча культур). – М. : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1992. – 423 с.
- Игнатович А.Н.* Чайное действие. Философские, исторические и эпистемологические аспекты синкретизма (на примере «чайного действия»). – М. : Русское феноменологическое общество, 1997. – 286 с.
- Нисида Китаро.* Би-но сэцуумэй (Объяснение красоты) // *Нисида Китаро*. Дзэнсю (Полное собрание сочинений). – Токио : Иванами сетэн, 1965. – Т. 13. – С. 78–80.
- Нисида Китаро.* Гэйдзюцу то дотоку (Искусство и мораль) // *Нисида Китаро*. Дзэнсю (Полное собрание сочинений) – Токио : Иванами сетэн, 1965. – Т. 3 – С. 237–546.
- Нисида Китаро.* Тэцугаку-но кихон мондай (Основные вопросы философии) // Тёсакусю (Собрание сочинений). – Токио : Иванами сетэн, 1949. – Т. 7. – С. 1–458.
- Ниситани Кэйдзи.* Нисида Китаро: соно хито то сисо: (Нисида Китаро: человек и мыслитель). – Токио : Тикума себо, 1985. – 285 с.
- Скворцова Е.Л.* О танатологии японского мыслителя Имамити Томонобу // Вестник института востоковедения. – М., 2019. – № 2. – С. 130–142.
- Скворцова Е.Л.* Язык культуры и культура языка // Дуглас Хауленд. Перевод с западного. Формирование политического языка и политической мысли в Японии XIX века. – М. ; Челябинск : Социум, 2020. – С. 7–23.
- Скворцова Е.Л.* Японская эстетика : от традиции к философии // Филология : научные исследования. – М., 2011. – № 4. – С. 5–19.
- Скворцова Е.Л., Луцкий А.Л.* Пути японской культуры. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2018. – 610 с.
- Судзуки Д.Т.* Дзэн и японская культура. – СПб. : Наука, 2003. – 522 с.
- Хауленд Дуглас.* Перевод с западного. Формирование политического языка и политической мысли в Японии XIX века. – М. ; Челябинск : Социум, 2020. – 377 с.
- Хисамацу Синъити.* Тоётэки му-но сэйкаку (Характер восточного *Ничто*) // *Хисамацу Синъити*. Тёсакусю (Собрание сочинений). – Токио : Рисося, 1969. – Т. 1. – С. 33–66.
- Izutsu Toshihiko, Izutsu Toyo.* The Theory of Beauty in Classical Aesthetics of Japan. – The Hague ; Boston ; London : Martinus Nijhoff Publishers, 1981. – 174 p.
- Heisig. W. James.* Much Ado About Nothingness. Essays on Nishida and Tanabe. – Nagoya : Chisokudo Publications, 2016. – 460 p.

Nishiitani Keiji. Ikebana // Japanese Philosophy a sourcebook. – Honolulu : University of Hawai'i Press, 2011. – P. 1199–1200.

References

- Gasparyan, D.E. (2019). Chelovek v bytii: programma gumanizacii Nichto v filosofii XX veka. In *Chelovek*, (5) 24–40. Moscow.
- Grigor'eva, T.P. (1992). *. Moscow : Nauka. Glavnaya redakciya vostochnoj literatury.*
- Ignatovich, A.N. (1997). *Chajnoe dejstvo. Filosofskie, istoricheskie i epistemologicheskie aspekty sinkretizma (na primere «chajnogo dejstva»)*. Moscow : Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo.
- Nisida, Kitaro. (1965). Bi-no secumej (Ob'yasnenie krasoty). In Nisida Kitaro. *Dzensyu (Polnoe sobranie sochinenij)*. T. 13, (pp. 78–80). Tokio : Ivanami syoten.
- Nisida, Kitaro. (1965). Gejdzyucu to dotoku (Iskusstvo i moral') In Nisida Kitaro. *Dzensyu (Polnoe sobranie sochinenij)*. T. 3, (pp. 237–546). Tokio : Ivanami syoten.
- Nisida, Kitaro. (1949). Tecugaku-no kihon mondaj (Osnovnye voprosy filosofii). In *Tyosakusyu (Sobranie sochinenij)*. T. 7, (pp. 1–458). Tokio : Ivanami syoten.
- Nisitani, Kejdzi. (1985). *Nisida Kitaro: sono hito to siso: (Nisida Kitaro: chelovek i myslitel')*. Tokio : Tikuma syobo.
- Skvorcova, E.L. (2019). O tanatologii yaponskogo myslitelya Imamiti Tomonobu. In *Vestnik instituta vostokovedeniya*. (2) 130–142. Moscow.
- Skvorcova, E.L. (2020). Yazyk kul'tury i kul'tura yazyka. In Duglas Haulend. *Perevod s zapadnogo. Formirovanie politicheskogo yazyka i politicheskoy mysli v Yaponii XIX veka*, (pp. 7–23). Moscow ; Chelyabinsk : Socium.
- Skvorcova, E.L. (2011). Yaponskaya estetika: ot tradicii k filosofii. In *Filologiya: nauchnye issledovaniya*, (4) 5–19. Moscow.
- Skvorcova, E.L. & Luckij, A.L. (2018). *Puti yaponskoj kul'tury*. Moscow ; Saint Petersburg : Centr gumanitarnyh iniciativ.
- Sudzuki, D.T. *Dzen i yaponskaya kul'tura*. Saint Petersburg : Nauka.
- Haulend, Duglas. (2020). *Perevod s zapadnogo. Formirovanie politicheskogo yazyka i politicheskoy mysli v Yaponii XIX veka*. Moscow ; Chelyabinsk : Socium.
- Hisamacu, Sin"iti. (1969). Toyoteki mu-no sejkaku (Harakter vostochnogo Nichto). In Hisamacu Sin"iti. *Tyosakusyu (Sobranie sochinenij)*. T. 1, (pp. 33–66). Tokio : Risosya.
- Heisig, W. James. (2016). *Much Ado About Nothingness. Essays on Nishida and Tanabe*. Nagoya : Chisokudo Publications.

Izutsu, Toshihiko & Izutsu, Toyo. (1981). *The Theory of Beauty in Classical Aesthetics of Japan*. The Hague ; Boston ; London : Martinus Nijhoff Publishers.

Nishitani, Keiji. (2011). Ikebana. In *Japanese Philosophy a sourcebook*, (pp. 1199–1200). Honolulu : University of Hawai'i Press.

*Перельштейн Р.М.**

МЕТАФИЗИКА КИНОИСКУССТВА[©]

Аннотация. Автор статьи исследует киноискусство как некую мировоззренческую модель, в основе которой лежит трагический миф Аристотеля. Широко известное учение о трагедии является частью учения о трагическом мифе. И трагедия, и драма стремятся к катарсису, т.е. – к очищению и исцелению души. Разговор о драме как о духовном учении становится в связи с этим чрезвычайно актуальным. Герой драмы (шире – кинофильма с драматическим сюжетом) отправляется в путешествие, чтобы встретить свое вечное Я, а значит, – стать самим собой. Герой может потерпеть и неудачу, однако другой цели у путешествия или инициации не существует.

Ключевые слова: метафизика; киноискусство; вечное Я; ложное «я»; инициация; драма; трагический миф.

Поступила: 24.03.20

Принята к печати: 07.04.20

* **Перельштейн Роман Максович** – доктор искусствоведения, Всероссийский государственный институт кинематографии им. С.А. Герасимова, Москва, Россия, taigga@yandex.ru

Perelshtein Roman Makovich – doctor of Art History, The Gerasimov Institute of Cinematography, Moscow, Russia, taigga@yandex.ru

© Перельштейн Р.М., 2021

**Perelshtain R.M.
Metaphysics of cinema art**

Abstract. The author of the article explores cinema art as a kind of worldview model, based on the tragic myth of Aristotle. The well-known doctrine of tragedy is the part of the doctrine of tragic myth. Both tragedy and drama strive for catharsis, that is, to purify and heal the soul. The discussion of drama as a spiritual teaching becomes extremely relevant in this regard. The hero of the drama (wider than a movie with a dramatic plot) goes on a journey to meet his eternal "I", and, therefore, to become himself. The hero may fail, but there is no other purpose for the journey or initiation.

Keywords: metaphysics; cinema art; the eternal «I»; the false «I»; initiation; drama; tragic myth.

Received: 24.03.20

Accepted: 07.04.20

1

Если метафизика исследует фундаментальные свойства реальности, то метафизика киноискусства проливает свет на экранное бытие классического героя драмы. Таково ключевое допущение. На нем основываются все наши дальнейшие рассуждения. А что собственно представляет исследование незыблемых основ реальности? Высшее творчество, высшую форму «заботы о себе», попечение о своей душе, поиск внутренней родины, а значит, исповедание определенного образа жизни. По крайней мере, именно так понимали задачу философии Сократ, Платон и Плотин. Вот и герой называется классическим, потому что ищет смысл жизни. И не только своей жизни, в которой следование инстинкту «низшей части души» сменяется движением в фарватере «бесстрастности нашей высшей души» [Плотин, 2019, с. 76]. Если герой поднимается после очередного падения и решительно идет дальше, то поиск приводит его в обитель высшего смысла всех вещей.

Метафизика может стать отвлеченным знанием, и это худшее, что с нею может произойти. То же самое относится и к кинематограф-

фу: в качестве развлечения и только – он обречен. Конечно, трудно снять картину исключительно развлекательную, но очень легко отвлечь зрителя от таинства превращения шелковичного червя в крылатого мотылька. Сосредоточить внимание на чуде вообще тяжело, вот почему сама способность сосредоточения, созидаания себя уже – чудо.

Превращение гусеницы в бабочку – устойчивая аллегория духовной трансформации классического героя. Кинематограф может либо делать шаг навстречу тому, что за этой аллегорией скрывается, либо удаляться от нее. Сколь бы широко мы ни трактовали «ритуал перехода», исходный смысл инициации остается неизменен. Максимально скжато его можно выразить на языке индийско-буддийской традиции так: переход от невежества к знанию, от знания – к просветлению. В терминах христианской культуры инициация имеет следующий вид: переход от существования – к жизни, от жизни – к бытию или к вечной жизни…

Существует ли контекст, в котором говорить о драме *вообще* как о духовном учении *вообще* представляется возможным? Безусловно, и время для подобного разговора снова пришло. Самой постановкой вопроса мы обязаны Аристотелю. Призыв к восстановлению целостности как бытия, так и человека является сердцем его учения о трагическом мифе.

Русский философ, антиковед А. Лосев в «Очерках античного символизма и мифологии» дает обстоятельный анализ аристотелевской «Поэтики». Согласно Лосеву общезвестное, но поверхностно понятое учение о трагедии входит в состав учения Аристотеля о трагическом мифе. Последнее же Лосев выводит из первоосновы всей аристотелевской философии, которую называет учением об умной энергии *Первовдвигателя*. Но Лосев оговаривается: «Аристотель не дает в цельной системе всех моментов трагического мифа, так чтобы вполне ясна была их связь и взаимозависимость на почве учения о первоуме...» [Лосев, 1993, с. 733]. Следуя за Лосевым, мы разовьем его конгениальную концепцию, приложив ее к специфике киноискусства. Начнем же мы со всестороннего освещения феномена драмы.

Итак, под драмой мы вправе понимать все что угодно.

Драма – это *род литературного произведения*, смысл которого раскрывается через действия характеров, а еще правильней было бы

сказать – через их противодействие. Ведь именно в действиях, причем состязательных, и проявляются характеры.

Драма – это особая *жанровая форма* с ее воспитательной функцией, которую Аристотель в учении о трагедии называет катарсисом.

В переводе с древнегреческого катарсис означает возвышение, очищение, выздоровление. Существует более тысячи различных толкований этого термина античной философии. Но если мы назовем катарсис инструментом гармонизации бытия, то не погрешим против истины. В трагедии, как замечает автор «Поэтики», изображаются люди лучшие чем мы, тогда как героями жанра драмы являемся мы с вами. Вот почему катарсис трагедии отличается от катарсиса драмы. И тем не менее представить себе полноценную драму без «потрясения чувств» и «очищения страстей» невозможно.

Драма – это *метод психотерапии* с ее инструментом драматической импровизации. В психоанализе это называют «разрядкой патогенных аффектов». Возвращаясь в прошлое и переживая его заново, мы идем навстречу своим страхам и узнаем о них достаточно, чтобы они больше не манипулировали нами столь беззастенчиво.

Ну и, конечно, о самой жизни со всеми ее кризисами и разочарованиями принято говорить как о драме или, с легкой руки американского гуру Рам Дасса, как о *мелодраме*, если у тебя хватит мужества и мудрости пробудиться к новой жизни и перестать упиваться жалостью к самому себе. Когда у тебя драма, ты загипнотизирован собственными страданиями. Когда все, что с тобой происходит, больше напоминает мелодраму, ты находишься на пути к исцелению, потому что перестаешь относиться слишком серьезно к сотням ролей, которые играешь, и к тысячам поведенческих паттернов, которые усвоил бессознательно. Словом, выражения «личная драма», «семейная драма» являются устойчивыми.

Но можно и по-другому трактовать феномен драмы. Есть такой уровень сознания, на котором различия в понимании драмы ровным счетом ничего не значат: неважно к чему приковано наше внимание – к произведению искусства, которое ориентировано на сценическое или экранное воплощение, или к нашему собственному существованию. Вот почему среди синонимов слова «драма» рядом будут стоять «зрелище» и «злосчастье», «драматургия» и «беда». И герой жанра драмы, и я в негероических обстоятельствах моей повседневной жиз-

ни имеем дело с весьма непростой ситуацией выбора. И кроме героя или кроме меня выбор сделать некому.

Но вопрос не в том, что я выберу, а в том, кто этот выбор будет осуществлять во мне – моя истинная природа или мое ложное «я»? Если выбирать будет Бог, «высшая душа», мое истинное «я», то выбор окажется единственным возможным, т.е., как это парадоксально ни прозвучит, выбора и не будет. Не было выбора у рыцаря веры Авраама – отдать Исаака Богу или нет. Он, как и любой отец, призван в муках родить сына глубоким сердцем, умертвив свое поверхностное понимание отцовства. Не было выбора у Сократа – отречься от Истины или нет. Не было выбора у Христа – взойти на Голгофу или избежать ее. Не было выбора у Януша Корчака – выйти невредимым из Варшавского гетто или остаться со своими воспитанниками и умереть. Мы говорим *не было выбора*, хотя трудно, да и невозможно представить себе людей более свободных.

А вот если выбор осуществляет мое ложное «я», т.е. тот, кем я не являюсь, но кто пытается выдать себя за меня, то, что бы ложное «я» ни выбрало, оно ошибется. Вот поэтому, когда мы говорим о феномене драмы, речь прежде всего идет о некоем беспрецедентном экзистенциальном опыте. Причем каким бы этот опыт ни был – положительным или отрицательным, он является этапом духовного пути.

Упомянутый нами Рам Дасс сказал: «Все, что происходит с вами, есть учение, созданное, чтобы выжечь ваши моменты, ваши привязанности». И добавил: «Ваши человеческие качества и все ваши желания – не какая-то там ошибка. Они неотъемлемая часть путешествия» [Рам Дасс, 2014, с. 89]. А католический священник и писатель Энтони де Мелло именует наши желания и привязанности «удачным промахом». Промах удачен именно потому, что он неотъемлемая часть путешествия.

Назвать духовный путь путешествием вполне правомерно. Это может быть духовный путь героя пьесы или фильма. Это может быть наш собственный путь. Если драма, в которой поневоле присутствуют те или иные религиозные мотивы, разрешается катарсисом, т.е. очищением души, прошедшей сквозь огонь страдания и сострадания, то тогда сама драма, ее внутренний строй, ее писаные и неписаные законы становятся неким духовным учением, «выжигающим наши моменты», причем самым понятным и доступным из всех мировых

духовных учений. Katharsis – сердце этого межконтинентального учения. Катарсис есть переживание исцеления: раздробленное становится *целым*; то, что отпало от жизни, возвращается к ее Источнику.

В исторической кинодраме Андрея Тарковского «Андрей Рублев» (1966) колокольных дел мастер Бориска и иконописец Рублев твердо встают на путь служения. Мы оказываемся свидетелями их преображения. Оно происходит здесь и сейчас. Возможно, что именно драматическое действие, законы композиционного построения фильма и ограждают нас от буквального понимания положений того вероучения, в русле которого авторы картины ведут с нами разговор. Там, где есть подлинное искусство, нет места начетничеству. Безусловно, между Анатолием СолоницЫным, сыгравшим главного героя ленты «Андрей Рублев», и русским иконописцем преподобным Андреем Рублевым пролегает пропасть. Однако возможность пусть и опосредованно, пусть и в первом приближении прикоснуться к образу святого – через работу актера, через режиссерский замысел – кино-драма предоставляет нам в полной мере.

Рассмотрим и другую ситуацию. Если благодаря катарсису исцеляется только зритель, а с героем духовной трансформации не происходит, то тогда мы снова имеем дело с духовной практикой.

В финале трилогии Фрэнсиса Форда Копполы «Крестный отец» (1990) глава мафиозного клана Майкл Корлеоне душераздирающе кричит, потеряв дочь, погибшую по его вине. Если для Майкла дороги назад уже нет, то зрителю ничто не мешает осознать, в какой тупик завели героя Аль Пачино его «желания», его «привязанности», его «моменты».

Этическая составляющая любого духовного учения одна и та же – если ты представляешь угрозу для окружающих, ты совершаешь насилие над своей собственной душой. А когда духовное учение призывает тебя к жестокой борьбе во имя великой идеи, тогда оно превращается в идеологию. Так случалось в истории не раз, и продолжается до сих пор. Но к духовному учению подобные сценарии человеческого поведения не имеют никакого отношения...

У каждого события есть две стороны – само событие и наше часто весьма предвзятое к нему отношение. Что составляет драму нашей жизни? Ментальный комментарий к происходящему. Там, где нет комментария, нет и драмы. Под комментарием подразумеваются

страстная односторонность, подмена понятий, навешивание ярлыков. Мы все время принимаем себя за кого-то другого. Этот другой есть не что иное, как голос в нашей голове или ментальный комментарий. Словом, мы отождествляемся с крайне ненадежным рассказчиком, а именно с комментатором всевозможных происходящих с нами событий – прекрасных или ужасных в зависимости от мнения «внутреннего репортера», даже и не пытаясь постичь их истинную природу. Вот почему делать из муhi слона или смотреть сквозь пальцы, недооценивая реальную опасность сложившегося положения, с точки зрения ментального комментария одно и тоже. Ускользает само событие. Попав в прокрустово ложе наших поспешных оценок, событие не делает нас мудрее, а снова и снова загоняет в состояние надувшего губы ребенка или брюзжащего старика. Мы то обвиняем себя, то оправдываемся, то берем последнее слово, за которым, вероятно, должен последовать вердикт, но при этом мы никогда не приговорим к высшей мере ненадежного рассказчика наших историй, неумолкающего комментатора, который утопил нас в своей болтовне.

Комментатор не хочет принимать жизнь такой, какова она есть. Он стоит на страже всех поворотов судьбы, и тут же регистрирует любые отклонения от заданного курса, хотя имеет весьма смутные представления о цели путешествия. Когда одного мудреца спросили, в чем секрет его спокойствия, он ответил: «В полном принятия неизбежного». Если же чего-то можно избежать, и необходимы действия, то нужно действовать, а не опускать руки. Вместо того чтобы драматизировать ситуацию и демонизировать естественный ход событий, необходимо войти в резонанс со Вселенной и предпринять необходимые шаги. Если мы не подменяем эти шаги ментальным комментарием, то мы выбиваем почву из-под ног драмы нашей жизни. Всё это относится и к герою драмы как жанра, которому присущ катарсис. Именно катарсис обнаруживает, подобно прорезающему темноту лучу, блуждающего комментатора, ненадежного рассказчика нашей внутренней истории, или уже не нашей истории, а истории Антигоны, Гамлета, Дон Кихота, князя Мышкина, Егора Полушкина по прозвищу Бедоносец. После чего происходит самая удивительная из всех возможных метаморфоз. Комментатор вспыхивает в луче исцеленного разума и сгорает, а точнее, обнаруживает всю свою нереальность. И тот, *другой*, за которого я ошибочно принимал себя, исчезает. Оста-

ется только то, что было, есть и пребудет во веки – наше вечное Я или *вечное Я* героя. И Егор Бедоносец из романа Бориса Васильева «Не стреляйте в белых лебедей» (1973) превращается в Георгия Победоносца. Феномен драмы, рассмотренной под таким углом, может быть только духовной практикой и не чем иным.

Сколько бы традиционные духовные учения ни отличались друг от друга, есть цель, которая их объединяет, – обнаружение нашего ментального двойника, голоса в голове, комментатора, который не существует, но делает все для того, чтобы закрыть от нас, подобно туче, солнце Жизни. Все великие религии мира сходятся в одном – неважно, что с нами происходит, важно, как мы к этому относимся. Если испытания, которые выпадают каждому из нас, приходят от Бога, то Бог и помогает пройти через них. А ощущать Бога, слышать Его, говорить с Ним означает увидеть в ярком свете искусства или духовной практики наше ложное «я», этот *голос в голове*. Достаточно осознания того, что я не есть этот голос. Только это сможет отрезвить ментального двойника. Попав в поле нашего зрения, он становится безопасен как для окружающих, так и для нас самих, потому что привык действовать только исподтишка. Он всегда наносит удар в спину. Вот с чем или с кем придется столкнуться герою – со своим ментальным двойником, со своим постоянным принудительным мышлением, с тем, кто застит свет.

Если двойника не существует, не существует как онтологической сущности, то как же он может заслонить собою солнце Жизни? Может, и еще как, когда мы смотрим на мир глазами ненаблюданного ума. Тогда наш взгляд направлен *вовне*, а не в собственную душу. И. Кант назвал бы ненаблюденный ум «дискурсивным рассудком», которому он противопоставлял рассудок *созерцающий, интуитивный*, находящийся на страже Целого…

Испокон веков человек задавался вопросом: «Кто я?» Я – тот голос, который звучит в голове, или я – то *пространство осознанности*, в котором возникает этот голос? Если я есть пространство, причем такое пространство, которое не имеет границ, то голос, звучащий в голове, – это иллюзия, которую я принимаю за нечто существующее, более того – за самого себя. По-настоящему существует что-то одно – либо *пространство*, либо *голос*. Если голос, звучащий в голове, или мои мысли, принимающие ту или иную форму, – это то, чем я

являюсь на самом деле, то пространство осознанности, в котором эти мысли возникают, есть нечто мне глубоко чуждое и даже пугающее меня своей беспредельностью и бесформенностью.

Обращаясь к образу *вечного «я»* как символу подлинного бытия, мы выводим на авансцену классического героя. Его генезис нельзя представить себе вне сюжета успешно пройденной инициации. Под нею подразумевается духовное рождение героя. Сюжет второго рождения неизменно разворачивается под знаком нравственных максим. В нем постоянно воспроизводится одна и та же драматическая ситуация, которую американский исследователь мифологии Джозеф Кэмпбелл называл *путем героя* или мономифом. Путешествие заканчивается возвращением, за которым следует преображение. Чтобы родиться для жизни в духе, нужно умереть для мира, а затем снова родиться, но уже как существо духовное. Не умерев, зерно не даст всходов. Герой, подобно ослепленному в Дамаске Савлу, не просто снова начинает видеть, он обретает дар внутреннего зрения. Или, подобно Будде, отказывается уходить в нирвану, пока на свете остается хотя бы одно страдающее существо. Только готовность героя к самоожертвованию без тени самоутверждения позволяет отличать *вечное от проходящего, реальное от нереального*.

Взросление – позитивная ценность, и призыв Христа уподобиться ребенку: будьте «как дети» (Мф. 18:3), «ибо таковых есть Царствие Божие» (Мк. 10:14) – прежде всего означает возвращение к истоку нашей личности. Но именно это и является целью путешествия героя. Нельзя обрести изначальную целостность взгляда на вещи «впав в детство». Назад дороги нет. Нужно двигаться вперед, а точнее, в сторону *сердца*, и вехами на пути взросления сердца, его углубления, становятся катарсические переживания. Миссия искусства в том и состоит, чтобы упорядочивать душу, разгонять туман невежества. Катарсис как инструмент гармонизации бытия подобен камертону, по которому со времен Эсхила и Софокла настраивается классическое произведение. Не научившись отличать *реальное от нереального*, Эдип останется игрушкой в руках рока, Антигона предпочтет писаный закон неписаному, а Гамлет не соединит порвавшуюся цепь времен.

Потаенная цель главного героя фильма с ярко выраженным катарсисом всегда одна и та же – узнать, кто ты есть на самом деле, а это значит – встретиться со своим вечным «я». Но вечное Я находит-

ся под масками. *Ложная личность* героя представляет собою вереницу подобных масок. Выполняя функцию защитного механизма на социальном уровне, маски могут сыграть злую шутку с их обладателем на духовном. Отождествив себя с социальной ролью или с неким вымыщленным образом, тем, что на языке трансперсональной психологии называется *концептуальным «я»*, герой утрачивает связь с глубинными пластами своей личности. Подобная метаморфоза является краеугольным камнем экзистенциальной философии.

Поначалу главный герой едва ли догадывается о потаенной цели. Он не рассчитывает на встречу с самим собой. Цель вырисовывается постепенно, и она напрямую связана с метаморфозой взросления. Какова суть этой метаморфозы? Для того чтобы ответить на этот вопрос, нам придется без предвзятости и тенденциозности почерпнуть из кладезя человеческой мудрости, позволяя вступить в диалог разным духовным традициям.

Благодаря укреплению позиций вечного «я» героя или, как иногда говорят, благодаря *стабилизации* в «вечном теперь» ощущение героем самого себя как отдельного существа постепенно сводится на нет. Английский учитель недвойственности Руперт Спайра заметил, что любовь – это переживание того, что нет других. Как это понимать? Другой – тот же я, но в ином обличье. Вот почему основополагающий мировой этический принцип гласит: «Относись к людям так, как хочешь, чтобы они относились к тебе». Как автономные персоны другие, безусловно, существуют, не говоря уже о том, что личностное начало представляет собою наивысшую ценность. Именно этот принцип лежит в основе такого философского направления как персонализм. Однако *другие* больше не воспринимаются героем, завершившим свое путешествие, как враждебные существа. У каждого индивида своя правда, но *истина* – одна: познавший подлинную любовь видит в другом человеке прежде всего творение Божье, а уже потом то, что этот образ замутняет.

На языке христианской традиции задачу, поставленную перед героем, можно было бы сформулировать так: выяви в себе «ветхого», «внешнего» человека и, превозмогая его, восстанови связь со своим «сокровенным», «внутренним» человеком. Индийские мудрецы говорят, что наше вечное Я – это алмаз Кохинор, облепленный грязью, а значит, задача героя – очистить Кохинор. Последователи Будды при-

зывают прекратить страдания, вызванные нашим невежеством, через приобщение к истинному знанию. Но к какой бы духовной традиции мы ни апеллировали, речь всегда будет идти о двух берегах *неделимой личности*. От одного берега главный герой отталкивается, к другому направляется. Однако другого берега достигают не все. Почему? Потому что герой отождествляет себя с *ложным «я»*, предав забвению свою истинную природу.

В духовной автобиографии «Записки гадкого утенка» (1998) философ и культуролог Г. Померанц писал, что я в глубине нас оказывается заливом *океанского Я*. Философ не раз обращался к образу залива *вечности* или океанического залива. «Без открытости залива океану, без опоры на Бога, стоящего над всеми земными системами, построенным из обломков Целого, человек становится рабом дела и системы, созданной для торжества дела...» [Померанц, 2018, с. 613–614]. Другими словами, без осознания своего вечного «я» человек превращается в *сложную организованную машину*, составленную из деталей. Приобретённые своим новым статусом, *детали* могут начать жить самостоятельной жизнью, беспредельно самоутверждаясь в качестве разных аспектов личности. К таким аспектам относятся: *тело, чувства, ум, наконец – способность отождествляться с объектами наших бесконечных желаний*.

Своей жизнью живут гоголевские Нос и Шинель; прячущийся за креслом черт Ивана Карамазова, кафкианское насекомое, в которое превратился коммивояжер Грегор Замза; шварцевская Тень; уайльдовский портрет Дориана Грея; шагреневая кожа, или «Кожа печали», которой обзаводится бальзаковский Рафаэль; отражение в зеркале – двойник студента Балдуина из «Пражского студента» Вегенера – Галеена – Робисона. Речь идет о трех экранизациях «Пражского студента». Первая предпринята Стелланом Рюэ и Паулем Вегенером в 1913 г., вторая – Хенриком Галееном в 1926-м, а третья – Артуром Робисоном в 1935-м.

Разумеется, человек не может полностью отказаться от желаний, мы не можем жить и не желать, вопрос лишь в том, *кто* желает? Желает *принудительное мышление*, или – *пространство осознанности*? Желает откололившаяся от Целого *часть* или – *Целое*?

Порою ответить на этот вопрос чрезвычайно трудно. Не потому ли Писатель из фильма Андрея Тарковского «Сталкер» (1979) зами-

рает на пороге «комнаты желаний»? Он не знает, чье желание исполнит Комната – желание его «высшей души» или «низшей». Где зародится это *заветное, сокровенное* желание? Колыбелью желания станет принудительное мышление, или – пространство осознанности? Мы все стоим на пороге Комнаты. И если мы – зрители, *трагический поэт*, создающий драматическое произведение, сам *герой драмы* – все мы не будем этот вопрос ставить, то наши «чувств», «страстей», «аффектов» не обретут вторую жизнь, не обновятся, не очистятся, не исцелятся. Они так и останутся разъятыми на части и раздробленными на куски. И тогда все созданное для жизни и призванное в жизнь погибнет в вихре вселенского хаоса. А это значит, что путешествие в центр самого себя окажется незаконченным.

2

В мировом кинематографе мы найдем немало примеров последовательной нравственной деградации главного героя. Назовем ее *прерванным путешествием*. Героев, терпящих духовную катастрофу, великое множество.

Таков мистер Хайд английского писателя Роберта Стивенсона: существует более 60 экranизаций «Странной истории доктора Джекила и мистера Хайда» (1886). Таков уже упомянутый нами молодой человек Балдуин из «Пражского студента», продавший дьяволу свое отражение в зеркале. Немецкий киносимволизм, а затем и экспрессионизм крепко держались за Балдуина, не уставая возвращаться к интриге «Пражского студента». Как замечает немецкий теоретик кинематографа Зигфрид Кракауэр, сюжеты, в которых личность поглощалась пучиной бессознательного и гибла, в какой-то мере определили ход самой истории.

Нравственно деградирует или прерывает путешествие гангстер Тони Камонте из «Лица со шрамом» (1932) Ховарда Хокуса и газетный магнат Чарльз Кейн из «Гражданина Кейна» (1941) Орсона Уэллса. Не в силах удержаться на высотах духа праведники Луиса Бунюэля и продолжившая ряд неудавшихся святых монахиня из фильма «Муравейник» (1971) Золтана Фабри. В подлинных чудовищ постепенно превращаются скучающий буржуа Главк из «Диллинджер мертв» (1969) Марко Феррери, аристократ Марчелло Клеричи из

«Конформиста» (1970) Бернардо Бертолуччи, молодчик Алекс из антиутопии «Заводной апельсин» (1971) Стенли Кубрика. Немногим от них отличаются голкипер Блох из «Страха вратаря перед одиннадцатиметровым» (1971) Вима Вендерса и мусорщик Кит из «Опустошенных земель» (1973) Терренса Малика, подхватившего тему «дорожных лент» Нового Голливуда, в которых новоиспеченные Бонни и Клайд пускаются в бега. Становится жертвой собственной страсти композитор Густав фон Ашенбах из «Смерти в Венеции» (1971) Луккино Висконти и нравственно гибнет актер Хендрик Хофген из «Мифисто» (1981) Иштвана Сабо. Мы не знаем, что станет с героями впоследствии, потому что фильм заканчивается или жизнь персонажа обрывается. Но если бы она продолжилась, если бы история перешла на свой новый виток, то неизвестно – отдалился бы герой еще дальше от источника жизни или продолжил *путешествие в центр самого себя*.

Гораздо более, чем бунтари 1960-х, циничны и жестоки персонажи новейшего времени: Микки и Мэллори из «Прирожденных убийц» (1994) Оливера Стоуна; школьники, расстрелявшие своих одноклассников в психологических драмах «Слон» (2003) Гас Ван Сента и «Класс» (2007) эстонского режиссера Ильмара Раага. Терпят духовный крах заглавная героиня фильма «Елена» (2011) и莉я с Колей из «Левиафана» (2014) режиссера Андрея Звягинцева. В этом же ряду стоит Света из Норильска, хладнокровно на глазах у вечно пьяных друзей утопившая свою подругу-соперницу. Хотя картина Наталии Мещаниновой и называется «Комбинат “Надежда”» (2014), надежды на то, что Светино поколение повзрослеет, почти нет. Расписывается в полном бессилии нефтедобытчик Дэниел Плейнвью из эпической драмы «Нефть» (2007) Пола Томаса Андерсена. Мутирует преподаватель химии Уайт Уолтер, герой нашумевшего сериала «Все тяжкие» (2008–2013), превращаясь по замыслу создателя сериала из безобидного мистера Чипса в гангстера Тони Монтана. А серийный убийца Ларса фон Триера, реализующий метафору «построено на костях», развеивает всякие сомнения в том, может ли герой быть идеальным воплощением зла. Да, отвечает киноэкран, может. В картине «Дом, который построил Джек» (2018) режиссер не столько критикует современную цивилизацию, сколько дает выход патологическим состояниям своей психики. Джек попадает в ад, ему воздается

по заслугам, но это вовсе не означает, что герой завершил путешествие. Серийный убийца по имени Джек так ничего и не понял. Ад потребовался датскому режиссеру лишь для того, чтобы отвести от себя подозрения в сочувствии изуверу, но, кажется, Триеру это не удалось.

Конечно, протагонист «отрицательного» типа, именуемый антигероем, не является нормой. И все-таки ситуацию *отложенного взросления* или *прерванного путешествия*, связанную с утверждением теневых сторон личности главного героя, можно рассматривать как одну из устойчивых тенденций кинематографа.

Мы упомянули картины, в которых герой нравственно деградирует, но почти не коснулись жанра нуар и его производных, а ведь именно в «черном фильме» протагонист либо примеряет амплуа антигероя, как Ричард Блейн из «Касабланки» (1942) Майкла Кёртиса, либо становится антигероем, как ветеран вьетнамской войны Трэвис Бикл из «Таксиста» (1976) Мартина Скорсезе. Для того чтобы победить зло, главному действующему лицу криминальной драмы приходится самому стать преступником с замашками садиста, пусть даже и вынужденно. В дождливой стране нуара адское пламя пробивается из всех щелей.

Драма только тогда становится духовным учением, когда она показывает либо нравственную победу героя, либо его нравственное поражение. В первом случае катарсис испытывает не только зритель, очищается и дух самого героя. Во втором случае герой не доходит до измерения вечного «я» в себе, путешествие прекращается, оно прерывается подобно беременности, символической беременности *самим собой*, и рождения в духе не происходит. Однако зритель, т.е. мы с вами, ставшие свидетелями катастрофы героя, проходим школу переживаний и выносим урок...

Среди киногероев, успешно прошедших инициацию и не пожелавших, подобно Будде, остаться в нирване, мы найдем не только адвоката, учителя, врача, подвижника, юродивого, но и слесаря, солдата, политика. Будда Шакьямуни не делает вида, что мира, полного страданий, источником которых является человеческое невежество, не существует. Пройдя инициацию, т.е. доглядев призрачность мира до самого ее корня, и там, у корня наших желаний встретившись со своим истинным «я», Сиддхартха Гаутама в этот мир возвращается. Будде уподобляется каждый герой кэмпбелловского мономифа. Вот

только дары, которые он приносит, люди, а точнее, их погруженное в невежество ложное «я» принять не может. Ментальному двойнику не нужен смиренный, кроткий Бог, любящий всех и всех прощающий. Нашему двойнику нужен Могущественный Судья.

Наша ложная личность не видит за внешним поражением князя Мышина его внутреннюю победу. Экранизация романа Ф. Достоевского «Идиот», предпринятая Иваном Пырьевым в 1958 г., на наш взгляд, до сих пор остается непревзойденной. *Ложному «я»* непонятен адвокат Аттикус из драмы «Убить пересмешника» (1992) Роберта Маллигана. Всегда будет под подозрением ненаблюданного ума учитель истории Илья Семенович из «Доживем до понедельника» (1968) Станислава Ростоцкого. Нет места на этой земле целителю Джону Коффи из «Зеленой мили» (1999) Фрэнка Дарабонта и французским монахам-траппистам из драмы «Люди и боги» (2010) Ксавье Бовуа. Растерзан не ведающими, что творят, слесарь Дмитрий из драмы «Дурак» (2014) Юрия Быкова. Не в силах изменить мир, но готов отдать ему себя целиком неаполитанский врач-гуманист Джузеппе Москати из «Исцеляющей любви» (2007) Джакомо Кампиотти. И оказывается в силах изменить мир заглавный герой фильма «Ганди» (1982) Ричарда Аттенборо, но философу ненасилия, как называли Махатму Ганди, не по силам изменить человека. Впрочем, возможно, эти изменения происходят и неприметным образом, важно, чтобы не гасли маяки.

Таким маяком является святой Франциск Ассизский. Итальянский режиссер Франко Дзеффирелли снял о своем великом соотечественнике биографическую ленту «Брат Солнце, сестра Луна» (1972). Маяком является отец Пио из одноименного фильма Карла Карлеи, вышедшего на экран в 2000 г. Но в этом же ряду стоит и Василий Губанов из картины «Коммунист» (1957) Юлия Райзмана. Фильм, который произвел сильнейшее впечатление на Иоанна Павла II. Папа римский увидел в персонаже Евгения Урбанского рыцаря веры. И разве не остается для нас нравственным ориентиром, образцом чистоты и открытости Алеша Скворцов из «Баллады о солдате» (1959) Григория Чухрая. Или лирический герой автобиографической картины «Зеркало» (1974) Андрея Тарковского, который проходит не только через огонь, воду и медные трубы истории, но и всходит на свою личную Голгофу.

Младший лейтенант Лазарев из картины Алексея Германа «Приверка на дорогах» (1971), поддавшись страху, переметнулся на сторону врага. Лазарев страдает, потому что не прошел инициацию, не выдержал испытания. Но персонаж Владимира Заманского знает, чувствует, что путешествие должно быть завершено, и поэтому разыскивает партизанский отряд. Вернуться к своим непросто, однако командир отряда Локотков дает перебежчику второй шанс. Лазарев снова страдает, но это страдание уже другого рода. Оно способно исцелить. Партизан Соломин выбивает котелок из рук Лазарева, и тот, не сдержавшись, бросается на Соломина, давая выход своему гневу. Однако на гнев, как и на страх, права у Лазарева уже нет. Герой, прошедший инициацию до конца, освобождается от гнева и страха. Победить в войне трудно, но еще тяжелее победить войну. Картина Германа именно об этом.

Эволюционируя, советский жертвенный герой на новом историческом этапе все глубже укореняется в христианской традиции. Замаливает грех отец Анатолий из «Острова» (2006) Павла Лунгина. Предает себя в руки Божии святитель Алексий из «Орды» (2012) Андрея Прошкина. Перечисленные выше сюжеты есть не что иное, как история взросления души, а значит, мы имеем дело с ситуацией завершенного путешествия в рамках рассказанной истории. Но и персонажи, не помышляющие о духовном подвиге, проживая, на первый взгляд, ничем не примечательную жизнь, проходят свой крестный путь, чтобы умереть в качестве отдельного существа и воссоединиться с жизнью в качестве Мировой Души. Именно это происходит с Жюли Виньон из картины «Три цвета. Синий» (1993) Кшиштофа Кесльёвского. Потеряв в автокатастрофе семью, Жюли находит в себе силы принять потерю навсегда и услышать зов своего вечного «я».

И в сюжетах успешно пройденной инициации, и в случае прерванного путешествия присутствует катарсис, если мы, повторимся, имеем дело с драмой как духовным учением. Если преображения, сопирания себя не произойдет, то, образно выражаясь, трещина в бытии расширится и деструктивные силы человеческой психики продолжат раскалывать фундамент Жизни. Именно катарсический характер переживаний, как временное состояние очищения ума и исцеления души не позволяет метафизической трещине расти. Но на страже Целого все-таки стоят сюжеты, в которых на кульминационный вопрос,

что в герое берет верх – его *высшая душа* или инстинкты *низшей части души*, герой в развязке истории отвечает конкретным поступком: «Я есть высшая душа». Он отвечает именно поступком, выбором, за который ему, как и нам, обязательно придется расплачиваться. Драматической ситуации не избежать, но если выбрать *вечное Я*, а не *ложное «я»*, то можно обойтись и без излишнего драматизма. Блаженный Августин сказал, что на глубине бытия зла нет. Нет на глубине бытия и драмы жизни. А вот путь в глубину обязательно имеет свою драматургию...

«Духовное средоточие» – вот ключ к учению о трагическом мифе Аристотеля. Почему трагическом? Да потому, что «всеблагая умная первоэнергия», как и мы с вами, переходит из состояния «высшей души» к «низшей», тем самым разделив с нами наш опыт отпадения от Целого. Но мы уверены, что в своей потаенной глубине первоэнергия остается самою собой, как остается Самим Собой Христос, сошедший во ад наших погибельных представлений о жизни и вызванных ими последствий. А. Лосев пишет: «Ведь трагедия как раз тогда и начинается, когда данная умная субстанция устремляется в материальную беспредельность инобытия и приходит к саморасщеплению и самораздроблению» [Лосев, 1993, с. 745]. Мы уверены, что неподвижное пребывание блаженного Ума в одной точке ни на один миг не ставится самим этим Умом под сомнение. Но чтобы нам напомнить о высшем смысле жизни, сам этот смысл допускает возможность своего отдаления от нас. Разыгрывается целое представление, в котором показан мир, утративший свою ось. Это ровно то, что происходит с нами, когда мы оказываемся перед лицом серьезных испытаний, когда проверяется на прочность наш духовный стержень. Г. Померанц пишет: «Бог, скрытый в глубине, не страхует нас от несчастий, но он дает силу переносить несчастья и, потеряв все, начинать жизнь заново. Продолжая путь, мы опять должны войти в темное ущелье, но знаем, что выйдем снова на свет и обрадуемся свету, и эту радость будем нести сквозь тьму – до следующего взрыва света» [Померанц, 2004, с. 55]. Высший смысл, допускающий ситуацию, в которой он утрачен, не создает противоположность самому себе. Однако наш наблюдаемый ум или *плотский ум* способен оперировать только крайностями, только противоположностями. Не случайно Гёте заметил, что Бог – в деталях, а дьявол – в крайностях.

Итак, противоположности *Единому, высшему смыслу* не существует, у нее нет онтологического статуса, как нет его у нашего *ложного «я»*, однако наши погибельные представления о жизни то и дело поднимают голову. Миссия драмы – срубить эту голову острым мечом катарсиса. И пусть отрастет новая, но ведь и меч не знает устали. Именно так «взрывы света» постоянно разгоняют тьму. Под катарсисом Аристотель понимает возвращение умной первоэнергии к самой себе. А мы бы сказали – возвращение героя к своему безначальному состоянию, *завершение самого процесса возвращения*. Вот почему действие, которому подражает трагический поэт, Аристотель называет не только «важным», но и «законченным». «Трагедия есть подражание действию важному и законченному (...), совершающее посредством сострадания и страха очищение (*katharsis*) подобных страстей» [Аристотель, 1984, с. 651]. На этом заканчивается и драма. Причем во всех возможных смыслах. Лосев подводит следующий итог: «Всерьез были затронуты самые основы нашего бытия, и вот, они – невредимы» [Лосев, 1993, с. 745].

Вернемся к исходной точке драмы. Блаженный Ум материально воплощается; парменидовское Единое, которое *есть*, превращается во многое, которого *не существует; вечное облекается во временное*.

На языке индийской философии то же самое прозвучало бы так. Океан единого Сознания спонтанно решает посмотреть на самого себя глазами волны, причем такой волны, которая забыла о том, что она есть Океан. А когда волна вспомнит об этом, путешествие закончится. Волна просто вернется домой, как героиня сказки Лаймена Фрэнка Баума «Удивительный волшебник из страны Оз» (1900) Элли вернется в Канзас или как старуха из «Сказки о золотой рыбке» – к своей «ветхой землянке».

Когда пушкинская старуха требует, чтобы золотая рыбка сделала ее владычицей морскою, а сама была у старухи на посылках, то золотая рыбка возвращает *ложное «я»* на его законное место. Отдельно взятая волна в слепоте своих желаний решила подчинить себе Океан. Волна и есть Океан, само бессмертие, но этого ей мало. Она хочет повелевать Океаном. Можно выразиться и по-другому. Волна хочет быть бессмертной, но при этом не меняться. А бессмертие без преображения оборачивается разбитым корытом. Трагический миф может

принимать и такие формы: высший порядок в мире был нарушен, и вот он снова восстановлен.

Индийский мудрец Рамеш Балсекар, исповедующий учение о не-двойственности, сказал так: «Сознание создало этот спектакль. Сознание написало сценарий. Сознание играет роли всех персонажей. И Сознание же наблюдает за этой пьесой. Это шоу Одного Актера» [Балсекар Р. Справочник для просветленных]. Слово «шоу» имеет отрицательную коннотацию в отечественной культуре, поэтому можно заменить его на слово «представление» или «действие». Это *действие* Одного Актера. Напомним, что в переводе с древнегреческого *драма* (брά̄ма) означает «действие», «действие». Сонет «Двойственное “я”» индийский философ и поэт Шри Ауробиндо заканчивает следующим двустишием: «Всеведущий, как в танце вдохновенном, / В Неведенье играет прикованно» [Шри Ауробиндо. Избранные сонеты]. При подобном взгляде на вещи *личность*, какой она предстает в христианском персонализме, не утрачивается, а выsvечивается. Философ и эстетик Н. Маньковская следующим образом характеризует религиозную поэзию Поля Клоделя: «Следование (...) христианским заповедям, моральному закону позволяет человеку почувствовать себя актером вечно новой драмы, созданной Богом, чей высший драматизм заключен в жертве, самопожертвовании» [Бычков, Маньковская, Иванов, 2017, с. 466]. И далее: «Творческий акт динамичен: поэт – не просто свидетель, он “актер (действующее лицо) в спектакле, выявляющий его смысл”, – подчеркивал Клодель» [там же, с. 467].

Когда мы подключены к океану единого Сознания, то Океан вовлекает нас в танец своих энергий. Захваченный вселенскими ритмами, я уже не могу отличить, где заканчивается Океан и начинаюсь я, потому что Он, как и наше вечное Я, нигде не начинается и нигде не заканчивается. Однако существует уровень, на котором нам дано осознать себя и в качестве волны, но не отдельной от Океана, а таинственно с ним соединенной семью миллиардами нитей, семижды семьюдесятью миллиардами через всех живых существ, через весь одухотворяемый нами мир.

Когда Лосев констатирует, что «очищение есть состояние духа, который поднялся выше волевых актов» [Лосев, 1993, с. 744], то невольно вспоминается призыв Блаженного Августина: «Люби Бога и делай, что хочешь». Если ты действительно возлюбил Бога, а это зна-

чит до конца позволил пролиться Любви на тебя и на всю тварь Божью, то тогда твоя воля не будет нуждаться в моральных ограничениях, потому что она просто исчезнет, сливвшись с Высшей волей. Вот почему «очищение» как кульмиационную точку аристотелевской трагедии не стоит соотносить с «моральным удовлетворением». Областью этических оценок катарсис не исчерпывается, хотя они в нем и присутствуют. «Очищение есть не моральное, но умное состояние» [Лосев, 1993, с. 744], – отмечает Лосев. И далее пишет: «В очищении есть слезы любви и прощения, сострадания и тихого участия, в то время как мораль никого не любит и никому не прощает, никому не сострадает и ни в ком не участвует» [там же]. Не оставляет он и камня на камне от трактовки «очищения» как чисто эстетического удовлетворения. Эстетизация преступления, порока, распада не совместима с восстановлением в правах «всеобщей умной Сущности». И в этом отношении Аристотель полностью солидарен с Платоном, который брал под подозрение любое искусство, входящее в обстоятельства ложного «я». Автор утопического проекта идеального государства Платон считал допустимым в искусстве подражание только нашему вечному «Я», и его прославление в религиозных гимнах.

Аристотель был большим реалистом, как сказали бы мы сегодня. Он понимал, что пока существует человек, существует и трагический миф. А пока существует трагический миф, невозможно идеальное государство. Христос скажет: «Свет пришел в мир; но люди более возлюбили тьму, нежели свет» (Ин. 3:19). Трагический миф Аристотеля начинается с приверженности человека тьме, а завершается ее рассеиванием и торжеством неотмирного Света, который не может потерпеть поражения, потому что он ни с кем не воюет. Но об одержанной без боя тихой победе Света знает только герой, достигший цели своего странствия. Выдающийся ливанский и американский писатель Халиль Джебран сказал о Христе, что будучи побежденным, Он знал, что Он – победитель.

Когда трагический миф Аристотеля достигает своей наивысшей точки, последнее слово остается за Жизнью. А это значит, что трагический поэт, драматург, режиссер-постановщик драмы представил нам человеческий опыт во всей его *внутренней полноте и внешней завершенности*. За преступлением следует наказание, за грехом – покаяние, за осквернением святыни – очищение и прозрение. Первоум

«взмывает» к сфере неподвижных звезд, воссоединяясь с самим собой, и гармония в природе, в мире, в человеческой душе восстанавливается.

Подведем итог.

Трагический миф Аристотеля разрешается катарсисом, а это значит, что прошедшее тысячу миль *ложное «я»*, достигнув берега *вечного «Я»*, вступает в него, словно соляная кукла – в Океан, и растворяется без остатка. Таков путь классического героя. Но путешествие может оказаться и прерванным. Кукла из соли по какой-либо причине не решится войти в Океан. Может быть, к подобному шагу не готов герой, а возможно, что и автор. Но и здесь мы имеем дело с катарсисом. Мы сострадаем *кукле*, которая причиняет себе боль, но сама не понимает этого. Присутствует и страх. Нам страшно оказаться на месте куклы. Ведь пока соляная кукла не войдет в Океан и не растворится в нем, она не узнает, кто она. Мы не можем понять значение нашей жизни, пока не соединимся с той силой, которая нас создала. Соляную куклу создал Океан, но она забыла об этом. Драма – искусство припоминания нашей высшей, океанической души.

Существует два рода страданий, или страстей. Страдание, которое претерпевает герой, проходя *инициацию*, и страдание, связанное с *сюжетом прерванного путешествия*, а значит, незавершенной инициации. На огне первого страдания сгорает все неподлинное, все то, что нарушает равновесие жизни. Благодаря священному огню инициации рождается новая Личность. В огне второго страдания корчится в конвульсиях, но не умирает ложное «я» героя. Именно эти муки и называются адскими. Этот род страданий связан с увязанием героя в собственном невежестве. Часто мы, а значит, и герой путаем эти два рода страданий, легкомысленно смешивая их. Но для героя трагического мифа, после того как опустился занавес, подобное недопустимо: либо он завершает инициацию, либо нет. Милосердие трагического мифа состоит в том, что неразрешимым этот вопрос остаться не может: либо герой заканчивает путешествие, либо прерывает его.

Мы повели речь о метафизике киноискусства в контексте *высшего творчества Жизни*. А последнее есть не что иное, как исповедь, как широко понятое молитвенное состояние души. Именно так душа в состоянии своей причастности Мировой Душе творит себя. Она творит не те или иные *формы* поклонения самой себе, она творит

свою смерть как отдельной сущности и воссоединяется в этой высшей смерти со всею жизнью, с самим корнем жизни. В этом и состоит залог ее бессмертия. Под бессмертием мы понимаем не *временную протяженность*, не имеющую предела, а состояние *всеселости жизни*, которое не имеет ни начала, ни конца.

Киноискусство на пике своих духовных устремлений позволяет нам прикоснуться не только к экранному бытию героя драмы, но и причаститься бытию как таковому.

Список литературы

Аристотель. Сочинения : в 4 т. – М. : Мысль, 1984. – Т. 4. – 830 с.

Балсекар Р. Справочник для просветленных. – Режим доступа : http://esoteric-land.ru/publ/uchenija_doktriny/soznanie_napisalo_ehtot_scenarij_i_igraet_roli_vsekh_pers_onazhej/15-1-0-166

Бычков В.В., Маньковская Н.Б., Иванов В.В. Триалог 2. Искусство в пространстве эстетического опыта. Книга первая. – М. : Прогресс-Традиция, 2017. – 920 с.

Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии / сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. – М. : Мысль, 1993. – 959 с.

Плотин. Первая эннеада. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2019. – 320 с.

Померанц Г.С. Записки гадкого утенка. – М. : Текст, 2018. – 655 с.

Померанц Г., Миркина З. В тени Вавилонской башни. – М. : РОССПЭН, 2004. – 368 с.

Рам Дасс. Полировка зеркала. Как жить из своего духовного сердца. – СПб. : Афина, 2014. – 256 с.

Шри Ауробиндо. Избранные сонеты. – Режим доступа :

<http://www.aditi.ru/pdf/Sonnets.pdf>

References

Aristotle. (1984). *Soch.: v 4 t. (T. 4)*. Moscow : Mysl.

Balsekar, R. *Spravochnik dlya prosvetlennyh*. Retrieved from: http://esoteric-land.ru/publ/uchenija_doktriny/soznanie_napisalo_ehtot_scenarij_i_igraet_roli_vsekh_pers_onazhej/15-1-0-166

Bychkov, V.V., Mankovskaya N.B. & Ivanov V.V. (2017). *Trialogue 2. Art in the Space of Aesthetic Experience. Book one*. Moscow : Progress-Tradition.

Losev, A.F. (1993). *Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii*. A.A. Taho-Godi; A.A. Taho-Godi i I.I. Mahan'kova (ed., comp.). Moscow : Mysl'.

Plotin. (2019). *Pervaya enneada*. Saint Petersburg : Izd-vo Olega Abyshko.

Pomerants, G. (2018). *Notes of an Ugly Duckling*. Moscow : Text.

Pomerants, G. & Mirkina, Z. (2004). *V teni Vavilonskoy bashni*. Moscow : ROSSPEN.

Ram, Dass. (2014). *Polirovka zerkala. Kak zhít' iz svoego duhovnogo serca*. Saint Petersburg : Afina.

Shri, Aurobindo. Izbrannye sonety. Retrieved from :
<http://www.aditi.ru/pdf/Sonnets.pdf>

*Махлин В.Л.**

ФИЛОЛОГИЯ КАК ОПЫТ ЧТЕНИЯ[©] **(Вспоминая С.Г. Бочарова)¹**

Аннотация. В статье сделана попытка понять и оценить литературно-критическую деятельность выдающегося критика и филолога С.Г. Бочарова с точки зрения таких особенностей, которые отвечают некоторым современным проблемам и задачам гуманитарно-филологического познания. Работами Бочарова легче восхищаться, чем охарактеризовать его способ подхода к художественному тексту. Этот подход не «концептуальный», но и не «позитивистский». Начиная с первой своей книжечки о «Войне и мире» Л. Толстого, Бочаров сочетает научное исследование с опытом конкретного чтения; исследователь остается «читателем», избегая общих слов и теоретических положений и сохраняя непосредственную связь с фактичностью «мира мысли» автора и в то же время с практической идеей филологии. Такой подход, как представляется, актуален и продуктивен для современного литературоведения, культурологии и литературной критики, которые сегодня оказываются между двумя методологическими

* *Махлин Виталий Львович – доктор философских наук, профессор, Московский педагогический гуманитарный университет, Москва, Россия, vitmahlin@mail.ru*

Mahlin Vitalij Lvovich – doctor of Philosophy, Professor, Moscow pedagogical University for the Humanities, Moscow, Russia, vitmahlin@mail.ru

© Махлин В.Л., 2021

¹ В основу статьи положен текст выступления на секции, посвященной памяти С.Г. Бочарова (ИМЛИ, «Михайловские чтения», декабрь 2017 г.).

крайностями – между абстракциями теоретизированных схем и абстракциями позитивистской «научности», равно чуждыми *событию* текста и, соответственно, опыту чтения.

Ключевые слова: опыт чтения; филология; читатель; проникновение; наследие-как-обращение.

Поступила: 27.02.20

Принята к печати: 27.03.20

**Mahlin V.
Philology as an Experience of Reading
(Remembering S.G. Bocharov)**

Abstract. The article is an attempt to understand and evaluate Sergey Bocharov's critical activities and heritage from the point of view of some contemporary problems in human and philological studies. What was and comparatively is quite original in Bocharov's articles and books, it is, I believe, his *approach* to a literary text, beginning with his early little book about Tolstoy's «War and Peace», where this scholar tried to combine his research with his concrete experience of a «common reader». This approach, it seems, allowed him to avoid the two extremes in recent literary studies, namely, abstract theoretism, on one hand, and abstract positivism, on the other. In this sense, Bocharov's heritage may help us today to return to some «pre-scientific», but scholarly forms of textual analysis in philology based on the reading experience itself.

Keywords: the reading experience; philology; interpenetration; heritage-as addressivity.

Received: 27.02.20

Accepted: 27.03.2020

Введение

Наследие, которое оставляет после себя значительный автор – литератор, мыслитель или ученый, – это не только «наследие», которое можно почитать или игнорировать, но еще и некоторое «завещание», молчаливо, одними текстами, обращенное к тем и только тем, кто захочет и сможет ответить на это обращение. Наследие-как-

обращение ожидает от постсовременников *ответного понимания* сказанного и понятого «другими» уже в новой социокультурной ситуации, а значит, в перспективе и в вере, что наследие будет услышано и понято новой современностью как нечто для нее, современности, важное, как свое, но в качестве не столько своего слова, сколько слова другого.

Вспоминая Сергея Георгиевича Бочарова (1929–2017), уместно поставить вопрос о преобладающем импульсе, или доминанте, его историко-литературных, филологических исследований. Такой доминантой, или установкой, скорее всего, нужно признать *чтение*. Чтение не как предварительное и вспомогательное, но как принципиальное качество гуманитарно-филологического мышления и познания. *Опыт чтения как дело чтения* – вот, может быть, отличительная черта всех без исключения работ С. Бочарова на протяжении завидно долгой творческой жизни. Бочаровской филологии нельзя научить, но можно учиться – тезис, актуальность которого я постараюсь обосновать в нижеследующих фрагментах.

Уясняющее прочтение

У С. Бочарова мы не найдем ни *теории* чтения, ни вообще какой-либо *теории* в расхожем значении этого слова. Восхищаясь его исследованиями, затруднительно *перевести* наши впечатления на язык общезначимых суждений, теоретических обобщений. А между тем какой-то *перевод* все же необходим, если наши впечатления и наша память хотят как-то *отвечать* наследию, понятому как *завещание*.

Точнее всех, наверно, высказался о С. Бочарове его коллега по ИМЛИ Аверинцев в одном из интервью в самом начале гласности¹. Замечательная аверинцевская характеристика, правда, лишь косвенно затрагивает нашу проблему. Попробуем уловить и зафиксировать основное устойчивое свойство работ С.Г. Бочарова, руководствуясь его собственными высказываниями.

Вот поздняя статья С.Г. Бочарова «Достоевский – гениальный читатель» [Бочаров, 2014, с. 106–113]; название заимствовано у высоко ценимого им А. Бёма [Бём, 2001, с. 35–37]. Бочаровская статья не только о Достоевском и Пушкине, у которых, действительно, как ни у кого из русских классиков, *чтение становилось* творческим импуль-

сом. *Писатель как читатель*, но также и *герой как читатель* (Дон Кихот как читатель рыцарских романов, Макар Девушкин как читатель Пушкина и Гоголя) – для Бочарова это важно в связи с практической работой филолога. Уже в первой своей книге (о «Войне и мире» Л.Н. Толстого) С. Бочаров подчеркнул роль читателя в истории литературы:

Книги характеризуются тем, как они живут в читательском восприятии [Бочаров, 1987, с. 19].

Через 40 лет, в рецензии на книгу А. Битова, С.Г. Бочаров свяжет общечитательский опыт со специфической задачей читателя – исследователя литературы.

Кто такой филолог? Это читатель, особым образом просвещенный, квалифицированный и, по идее, лучший читатель текстов литературы – уже потом исследователь, а прежде читатель [Бочаров, 2002, с. 176].

А, скажем, в юбилейной статье о М.М. Бахтине (1995), дистанцируясь и от тогдашнего тренда – бахтинологии, и в особенности от бахтинского масскульта, он писал:

«Я – читатель Бахтина, и есть у меня в его сочинениях любимые места» [Бочаров, 1999 а, с. 511].

Конечно, Бахтин – это особый случай, и о причинах упомянутого дистанцирования я скажу в своем месте, сейчас речь о другом. Острое пожизненное недоверие Бочарова к общим оценкам, общим словам и понятиям, к тому, что можно назвать *навыком опережающего обобщения* в суждениях о литературе (и не только о литературе), и что он сам однажды назвал *дурным импрессионизмом*, – вот, пожалуй, на что стоит обратить внимание, если мы хотим разглядеть творческое лицо С. Бочарова как филолога-исследователя. Дело здесь не в отрицании обобщений или теорий. В позднем крупном исследовании Бочарова о «генетической памяти» в литературе об упомянутом выше А.Л. Бёме читаем:

«Бём был скромный теоретик. Он не объявлял теоретической программы, как рядом с ним новые формалисты, он хотел *уяснить* уже существующие в науке понятия (курсив в тексте мой. – В. М.)» [Бочаров, 2012 б, с. 59].

Но что значит «*уяснить* уже существующие понятия»?

Для Бочарова уяснение или прояснение исторически сложившихся в науке понятий означало в конечном счете не столько теоретический, сколько практический интерес и вопрос: в какой мере эти понятия *работают*? Ответить на этот вопрос, очевидно, филолог (и – шире – гуманитарий) может одним-единственным образом – путем *чтения* (Бочаров, как можно заметить, предпочитал более специальное и более активное слово – *прочтение*). Уясняющее прочтение – так еще можно определить исходный и пожизненный творческий импульс С. Бочарова, его исследовательскую установку.

Лицо и фон

Всякое творческое лицо открывается не в своем уединении, а на историко-систематическом *фоне*, подчас даже независимо от тех или иных влияний. Этот объективный (но не объектный) *проблемный* фон опосредует своеобразие данного автора и в искусстве, и в науке.

«Ничего не ищите за феноменами, они сами теория» – это высказывание Гёте Бочаров мог бы перефразировать примерно так: ничего не ищите за текстом; в *опыте чтения* текст сам обнаруживает (сообщает) всеобщность воплощенных в нем смыслов (феноменов). Этим прочтения отличаются от теоретизированных обобщений. Историко-филологическое исследование, понятое как чтение и *прочтение*, собственно, и было пожизненным делом С. Бочарова. Но это внешне довольно уединенное, персональное дело и опыт актуально входили в большой событийный контекст *научной культуры* прошлого столетия.

Новое *философское* мышление XX в., уходя, по словам М.М. Бахтина из книги о Достоевском (1929, 1963), от всего европейского утопизма и поставив под вопрос основания всей идеологической культуры Нового времени, обратилось – по ту сторону традиционных бинарных оппозиций: *эмпиризм – рационализм, материализм – идеализм, индивидуальное – социальное* т.п. – к исследованию того, что молодой М. Хайдеггер называл *герменевтикой фактичности*, а молодой М.М. Бахтин – *исторической фактичностью* мира жизни. Аналогичные тенденции на свой особый лад происходили и в *филологическом* мышлении. *Не общее* лицо С. Бочарова в нашем литературоведении понятнее как раз на *общем* фоне процессов, происход-

дивших в научно-гуманитарном мышлении в конце Нового времени (в прошлом столетии).

Ведь филология начиная с 1920-х годов, даже полемически отталкиваясь от философии (от *ихнего гейста*, как выражались между собой русские формалисты), по-своему тоже стремилась уйти от того, что оба упомянутых выше мыслителя называли одинаково: немецкий – *theoretische Einstellung* (теоретическая установка), а русский – теоретизмом, абстрактным объективизмом и монологизмом. Дело опять-таки не в тех или иных влияниях (их могло и не быть), – дело в радикальных изменениях в мировосприятии, в объективном общественно-историческом опыте *мира жизни*. Этот новый опыт, отраженный в модернистской литературе начала XX в., С. Бочаров проникновенно исследовал в статье о романе М. Пруста. Вопреки претензиям теории, Бочаров почти с самого начала сделал своим предметом именно значимую историко-герменевтическую *фактичность* текста. Текста, культ которого в эпоху литературной теории (начиная в особенности с 1960-х годов) возрастал по мере того, как в образовании и в научном исследовании способность анализа и понимания текста скорее падала – тенденция, которую уже в середине прошлого столетия подметил в литературоведении и проанализировал выдающийся немецкий филолог Эрих Ауэрбах².

Современник Ауэрбаха Ю.Н. Тынянов писал в автобиографии: «Я стал изучать Грибоедова – и испугался, как его не понимают и как не похоже все, что написано Грибоедовым, на все, что написано о нем историками литературы» [Тынянов, 1966, с. 19]. Это расхождение («...как не похоже...») относится не к текстам, а к их читателям, в разные эпохи восприятия того или иного автора: наш, по выражению М.М. Бахтина, *понимающий глаз* может по-разному видеть, казалось бы, один и тот же текст в разные времена, и новые прочтения корректируют и обогащают, а порой и обедняют, прежние оценки и представления. Мир литературы, как и мир жизни, по-новому открывается в тексте, в особенности на переломах, или перепадах, эпох, и мы еще увидим, как исторический фон сказывался на исследованиях С. Бочарова. Во всяком случае, я думаю, у него может поучиться всякий, кто даже и в наши по-новому продвинутые времена сохраняет и культивирует склонность к чтению и кому как раз в такие времена хочется отдать себе отчет в том, что это значит – *читать*.

Связать личный опыт чтения с *донаучным* читательским восприятием, с *common reader* (*обычным читателем*), по выражению В. Вульф, с одной стороны, а с другой – соединить опыт чтения с задачами филологического исследования – в этом, по всей вероятности, заключался способ подхода С. Бочарова к тексту как миру мысли во всех сферах его профессиональной деятельности – историка литературы, литературного критика, научного комментатора, мемуариста. И если мы хотим лучше понять историко-литературную доминанту исследований Бочарова, нужно попробовать осознать объективные проблемы, которые ему приходилось решать как филологически лучшему читателю.

Проблема

За последние полвека все твердо усвоили слово *текст* как собственно *предмет* гуманитарно-филологической деятельности. Куда труднее говорить о самой этой деятельности, о *чтении*, которое Г.О. Винокур определял (с опорой на герменевтическую традицию) как «особое искусство <...> извлекать содержание из соответствующего сообщения» [Винокур, 2000, с. 54]. Чтение не только направлено на текст как свой предмет, – чтение – внутренний, *субъективный* процесс, который трудно осуществлять по каким-либо правилам и еще труднее оценивать по объективным критериям. Поэтому Винокур называет чтение искусством, и Бочаров явно думает так же. В своем выступлении по случаю вручения ему Солженицынской премии (2007) Бочаров говорил о двусмысленности места литературоведа внутри *научной культуры*:

«Место филолога, литературоведа во всяком случае – между литературой и наукой, и в обе стороны ему приходится оправдываться» [Бочаров, 2007 а, с. 46].

Оправдываться приходится скорее за искусство чтения, чем за отсутствие такого искусства. Так называемое точное литературоведение – это, конечно, тоже прочтение, но обработанное так, чтобы за него не приходилось оправдываться. В цитируемом выступлении Бочаров уточняет:

«Филолог тоже читатель, но странность его положения в том, что такое необязательное и праздное занятие, как чтение, он превращает в

профессиональное дело. Он должен считаться ученым, оставаясь читателем, а это не так-то просто – *литературоведу остаться читателем, не так-то многим удается* [Бочаров, 2007 а, с. 46].

Проблема в том, что чтение субъективно постольку, поскольку предполагает активность читателя, которую он или она далеко не всегда или не вполне осознает и учитывает. Немая, внешне уединенная деятельность чтения, однако, у читателя-филолога не остается чем-то только *внутренним* (знаменитая *Innerlichkeit* немецкого идеализма и романтизма), но именно выражается («овнешняется», по слову Г.Г. Шпета и М.М. Бахтина начала 1920-х годов) во всяком поступке и творческом акте, включая, конечно, и деятельность филолога. Не в чтении *про себя*, но в *передаче* воспринятого, пережитого и понятого сообщения *другим* – вот в чем, судя по всему, кроется искусство чтения и проблема прочтения.

Иначе говоря, между тем, что́ мы высказываем и пишем по поводу прочитанного, и тем, что́ и как мы воспринимаем и переживаем в опыте чтения, обнаруживается расхождение, зазор, *люфт*. Трудность, по-видимому, не в том, что текст объективен, а наше читательское восприятие текста субъективно, но, скорее, наоборот: читательское восприятие объективно, т.е. ближе к значимой фактичности текста, но не имеет языка, адекватного восприятию текста; приходится довольствоваться некоторым как бы общепонятным языком теоретических, риторических, моральных, общественно-политических суждений-обобщений, имеющих вид *познания* произведения или текста. (В современном «информационном» обществе этот *разрыв*, похоже, достигает своего предела, и не только в СМИ: для того чтобы подчас неизвестный адресат (аудитория) моего сообщения меня понял, мне приходится выражать свою мысль и эмоции на готовом и как бы общепонятном языке виртуального общения, и почти неизбежно это язык *клише*.)

Для историка литературы, для филолога как *лучшего читателя*, ответственного за свое высказывание, – наибольшим препятствием в опыте чтения и исследования, как это ни парадоксально, подчас оказывается сама традиционная наука, точнее – *язык* науки, все то, что Томас Кун в своей знаменитой книге о научных революциях назвал «*идеологией науки как профессии*», имея в виду не действительное прошлое научных прорывов и открытий, но готовые результаты, или

«пенки», этих событий, воспринятых задним числом³ [Кун, 2001, с. 182].

Таким образом, за *объективной* проблемой текста скрывается по-особому историчная проблема читателя текста. И это, конечно, не та произвольная субъективность, которую С. Бочаров, ужаснувшись наступившей в 90-е годы свободе интерпретации, назвал *самоутверждающимся пониманием*, более или менее пренебрегающим предметом понимания [Бочаров, 1999 а, с. 11] и защищенным пресловутым аргументом: *А я так вижу!..* Субъективность читателя (и – шире – слушателя, зрителя, «реципиента») *социальна*, но не в памятном нам советском, публично-риторическом смысле, а в существенно ином, ответственном перед предметом понимания как другим для *отвечающего* этому другому читателя-филолога. В противоположность самоутверждающимся интерпретациям (вполне понятным исторически и психологически в посттоталитарном социуме) Бочаров настаивает на приоритете *понимающего прочтения*, которое не отказывается от себя, но и не предает текст и его автора ради самоутверждения интерпретатора, – и постольку при удаче может претендовать на объективность, оставаясь в то же время ограниченным пределами своей объективной же персональной, социальной, профессиональной *определенности*, называемой в современной герменевтике *конечностью* (Endlichkeit) нашей мысли, нашей жизни, нашего духа.

Иначе это можно выразить так: в историко-филологическом мышлении и познании *историчен* не только исследуемый мною текст, историчен я сам как исследователь в своем, по-хайдеггеровски выражаясь, «вот-здесь-бытии» (Dasein) унаследованной истории, со всем грузом научных и духовно-идеологических предпосылок, предрассудков, предубеждений, предвзятостей и *горизонтом ожиданий*. В этом смысле чтение, тем более интерпретация, правильно понятая, требует не самоутверждения, но скорее скромности. С.Г. Бочаров писал в связи с этим: «Литературоведению подобает скромность: оно литературе *служит*, литературоведческая речь это косвенная речь по определению; и именно как таковая она имеет свои особые возможности в мире мысли (и, очевидно, в этом ее характере заключается также ее особая этика)» [Бочаров, 1999 а, с. 12].

Этика скромности, самоограничение, не есть, конечно, что-то новое, напротив, это исконное самосознание филолога, отчасти подза-

бытое за последние десятилетия. Границы и ограниченность литературоведения, его не изначальный, а вторичный («косвенный») характер – герменевтическая этика *познания познанного* (*Erkenntnis des Erkannten*), согласно знаменитой (из XIX в.) формуле филологии Августа Бека, – заключают в себе как раз специфические *возможности чтения* и исследования – возможности *суждения* [Бёк, 2013, с. 208].

Служба понимания

Любое теоретическое построение, или концепция, представляет собой переработанный в систему дискурсивных понятий *опыт чтения* – даже если концепция пытается воспарить над этим опытом и «снять» его в теории, в теоретически общезначимых понятиях. То, что мы *извлекаем* из значительного художественного произведения в форме суждения о нем, всегда *меньше* того, что мы восприняли при чтении значительного произведения; теоретическое обобщение, даже глубокое, *черпает* из текста, но не исчерпывает его. И этот проблематизируемый здесь разрыв между конкретным опытом чтения и обобщениями этого опыта в наших суждениях, конечно, имеет место не только при восприятии художественной литературы, но и при восприятии всякого текста, всякой содержательной речи (например, повседневной или философской). Но в особенности это касается произведений искусства; как писал создатель современной философской герменевтики Ганс-Георг Гадамер в своей автобиографии (переведенной у нас А.В. Михайловым), художественное произведение *«не уступает истину понятию»* [Гадамер, 1991, с. 11] – мысль, которая, разумеется, не есть аргумент против истины и мышления в понятиях, против «ихнего гейста». В опыте искусства, как и в опыте чтения, *научно-гуманитарное мышление* XX в. преодолевало *утопизм*,ственный не просто той или иной *идеологии*, но традиционному рационализму Нового времени, и открывало конкретную *рациональность* мира жизни и мира искусства, осмысленную фактичность и *овнешненность* всякой (в том числе эстетической) деятельности. Этот поворот к *повседневной* рациональности и конкретной историчности мира жизни не стоит смешивать с популярными представлениями о бессознательном, так повлиявшихими на гуманитарные науки в истори-

ческий момент краха классического рационализма на исходе Нового времени.

Сегодня борьба с искушениями *утопического мышления* происходит во всех ответственных областях мира жизни, не исключая, разумеется, гуманитарные науки; причем в серьезных случаях это борьба – не *против*, а *за* науку, философию и даже теорию. С. Бочаров был скромным, но принципиальным борцом против двух основных утопических зол в современной гуманитарно-филологической теории и практике: против утопии чистой позитивистской *научности* [Аверинцев, 1969, с. 102], с одной стороны, и утопии чистой идеалистической *духовности* – с другой. Этот сюжет настолько серьезен и актуален, что достоин самостоятельного рассмотрения, от которого здесь придется отказаться⁴.

Искусство чтения как дело филологии, литературоведения – во всяком случае, имеет, кажется, одно *оправдание*: это – попытка оградить и оправдать текст (а значит, и реальный *затекст* мира жизни) перед лицом более или менее пренебрегающих предметом самоутверждающихся интерпретаций. В этом смысле полвека назад С.С. Аверинцев в «Похвале филологии» писал, что для филолога *текст важнее «концепции»* [там же]. С. Бочаров понимал дело филологии аналогичным образом. В рецензии на книгу Синявского-Терца о Гоголе (2009) он выделяет как особое достоинство рецензируемого сочинения *rossынь подробностей* [Бочаров, 2012 а, с. 85], не уступающих *свою* истину обобщающему понятию. И такой же дифференцирующий, конкретизирующий подход к предмету находим в его поздних воспоминаниях о старших коллегах или ушедших товарищах в своем поколении. Так, вспоминая разговоры с *наследниками – обломками* пореволюционной эпохи – М.М. Бахтиным и Л.Я. Гинзбург, Бочаров *rossынью подробностей* дает понять, насколько *поколение на повороте* (Л. Гинзбург) было *многослойным* как в научном, так и в политическом и персональном аспектах, причем *линия размежевания* внутри одного и того же времени, одного и того же поколения, что характерно, связана с отношением к Достоевскому [Бочаров, 2014, с. 410–418].

Свое понимание чтения как первоэлемента филологии Бочаров, полемически дистанцируясь от масскультя самоутверждающихся интерпретаций, законно сближал с академической традицией, отвечав-

шей за само понятие интерпретации. В выступлении по случаю присуждения ему Солженицынской премии он не случайно вспомнил толкование филологии как «службы понимания» в знаменитой аверинцевской энциклопедической статье [Аверинцев, 1972, с. 973–979]:

«Это было, собственно, слово о том, что на более специальном языке называется герменевтикой: *понимающее прочтение* как главное в нашем деле» [Бочаров, 2007 а, с. 43–49].

Как же возможно *понимающее прочтение*? Объяснить это почти невозможно, разве что показать на конкретных примерах тех филологов, философов, критиков, которым такие прочтения удавались. С. Бочаров – один из таких.

Прямо через текст

В своих уясняющих дело, понимающих прочтениях русской литературной классики, от Пушкина до Пастернака и А. Платонова, Сергею Бочарову было дано передавать почти непередаваемое в понятиях, но уловляемое нами при чтении, т.е. в процессе восприятия художественного произведения, которое не уступает истину понятию. На церемонии вручения Бочарову Солженицынской премии Д.П. Бак остроумно назвал это умение, или искусство, «литературойдением» Бочарова [Бак, 2007, с. 35–42]. Установку на прямой читательский анализ литературного текста Бочаров сформулировал в первой, небольшой своей книжечке о «Войне и мире» Л.Н. Толстого (1963). Здесь читаем:

«Мы раскрываем “Войну и мир” и смотрим знакомый текст. Может быть, минуя предварительные “общие слова”, попытаться *прямо через текст* войти в мир сцеплений романа Толстого? Может быть, та или эта страница, тот или другой эпизод вернее и непосредственнее введут нас в книгу, во внутреннюю связь ее, чем предварительные общие рассуждения?» [Бочаров, 1987, с. 6].

Общеизвестная мысль Л. Толстого о *сцеплениях* здесь понята все-рьез, т.е. стала делом молодого филолога. «Прямо через текст войти в мир сцеплений» – это значит: в опыте чтения разомкнуть и развернуть *внутреннюю связь* художественного произведения, филологически «овнешнить» ее. Прочитать текст, произведение – значит, по Бочарову, «овнешнить» так называемый внутренний мир художест-

венного произведения *изнутри* его. Поразительно, с какой последовательностью С. Бочаров следовал этому своему принципу – «прямо через текст» – на протяжении полувека.

В этом отношении характерно употребление Бочаровым *цитат*. Цитата, вообще говоря, может быть оправданием филолога, а может – признаком неквалифицированности, некомпетентности: все дело в умении-искусстве понимать и *овнешня员ь* опыт чтения. Литературоведы (и не только литературоведы) нередко приводят цитату и этим довольствуются, как если бы чужая речь говорила сама за себя, без обрамляющего ее контекста, *без комментария*. Это, можно сказать, антифилологическое прочтение текста. Не следует забывать, что филология исторически возникла из комментария, и сегодня, после конца Нового времени, вновь обращается к своему первоисточнику в стремлении по возможности отмежеваться от *самоутверждающихся интерпретаций* [Махлин, 2009, с. 546–564]. Так вот: цитат в исследованиях С. Бочарова всегда много, но все они *говорящие*, как бы заново заговорившие благодаря искусству читателя-комментатора.

Книжечка молодого автора о «Войне и мире», изданная в популярной серии, может быть, потому и осталась самой читаемой работой Бочарова, что в ней ему удалось некий синтез филологически квалифицированного и *обычного* чтения. Это была, конечно, персональная удача, но для нее в начале 1960-х годов, помимо великого предмета исследования, сложились объективные предпосылки.

Сквозь (нашу) историю

Повторимся: *необщее* лицо бочаровского литературоведения и филологии можно разглядеть и оценить как раз на *общем* историческом фоне. Бочаров в новом столетии и сам рассматривал филологию и друзей-филологов *сквозь (нашу) историю*: у него было не такое уж частое среди филологов острое чувство времени, в особенности, как он говорил, *перепадов эпох*. Не удивительно, ведь С. Бочаров прожил не одну, а как минимум *четыре* эпохи нашей истории, если начинать отсчет от нашего поколения, только что вышедшего из XX съезда и своей комсомольско-марксистской невинности [Бочаров, 1999 а, с. 504] и вплоть до первых десятилетий нового века и тысячелетия. «Аверинцев в нашей истории» – одна из замечательных поздних ра-

бот Бочарова [Бочаров, 2012 а, с. 269–275]. А чем был сам С.Г. Бочаров в нашей истории, и как он сам понимал эту историю?

Советский духовно-идеологический «котлован», о котором писал А. Платонов в 1920-е годы, кажется, только сейчас открывается взгляду новых поколений постольку, поскольку советское прошлое не только отделено от нашей современности политическими и идеологическими изменениями, но и сохраняет с прошлым определенные связи – как в положительном, так и в отрицательном аспекте. Опыт нескольких советских и постсоветских поколений С. Бочаров описывал в поздних своих работах как свидетель и участник, и для него эта история начинается как бы с нуля, с переживания словно бы *остановленного* исторического времени. Вспоминая Л.Я. Гинзбург и ее понятие *поколение на повороте*, Бочаров писал о своем поколении, начинавшем в конце 1950-х – начале 1960-х годов, на очередном крутом повороте-перепаде российской духовно-идеологической истории: «Мы выходили из *внеисторического состояния* (особый опыт как бы переживания вечности в послевоенное сталинское восьмилетие, когда время в воздухе стояло, и основное чувство было, что никогда ничего другого не будет, всегда будет то, что теперь) к переживанию *движущейся истории*⁵.

Подобно другим молодым участникам знаменитого в свое время ИМЛИйского трехтомника «Теория литературы» (1962–1965) Бочаров должен был начинать с историцистских, квазигегельянских схем, дистанцируясь и от МГУшной схоластики в духе Г.Н. Поспелова, и от восходившего вокруг 1960 года структурализма с его заманчивой, остроумной, но обедняющей предмет *научностью*. Эти теоретизированные схемы для многих уже во второй половине 1960-х годов, по выражению из Достоевского, *погасли в уме*, и каждый из великолепной четверки на известной ныне фотографии друзей-аспирантов в садике ИМЛИ (С. Бочаров, Г. Гачев, В. Кожинов, П. Палиевский) пошел своим особым путем жизни и мысли. На этом пути, надо полагать, постепенно сложилась особая *позиция* С. Бочарова в отечественном литературоведении, его *позиция чтения*. В этом контексте прочитывается мысль Бочарова в его поминальном слове о Г.Д. Гачеве:

«Ведь все мы чем-то интересным занимались, а ограничения были внутренними, причем не политические и идеологические, а профессиональные» [Бочаров, 2011, с. 160].

И вот, кажется, никто, кроме Бочарова, в том поколении российских филологов и историков литературы с такой последовательностью не сделал принцип и дело чтения своим пожизненным исследовательским методом в буквальном смысле слова *methodos* («путь следования») – в обходительном, но твердом размежевании с теоретизированными подходами к литературе и миру. Не общие рассуждения, но конкретные проникновения, извлечения сообщений из опыта чтения и – шире. – из опыта мира – так еще можно определить способ подхода С.Г. Бочарова к феноменам литературно-художественного творчества.

Замечательно, что в постсоветские времена С. Бочаров, в отличие от многих, не изменил своему филологическому делу, не ушел в публицистику или в *свободное русское мыслительство* (М.М. Бахтин). Наоборот, его книга «Сюжеты русской литературы» (1999) открыла новый продуктивный этап прочтений русской литературной классики XIX–XX вв., куда органически вошли теперь и тексты русских мыслителей.

Вместе с тем на новом рубеже двух столетий для Бочарова явно наступил период известного переосмыслиния и расширения своей позиции чтения в условиях новой современности и ее вызовов. Помню, как на праздновании 70-летия Бочарова в ИМЛИ (май 1999 г.) я было поднял тост за «замечательного литературоведа», но юбиляр мягко прервал меня: «Литературовед – что здесь такого уж хорошего?». Похоже, то, что было продуктивным ограничением литературоведения в советские десятилетия, в постсоветские стало восприниматься как ограниченность, и для С. Бочарова проблема, по-видимому, заключалась не в отказе от границ историко-филологической деятельности, но в расширении и углублении исходной исследовательской доминанты. Во всяком случае, и теперь, на новом перепаде истории, ограничения были не политические и не идеологические, а профессиональные. В поминальной тоже статье об А.П. Чудакове читаем:

«А.П. чувствовал себя человеком академическим – но что это значит? Он хотел *держать традицию* не только отцов – филологических дедов» [Бочаров, 2013, с. 329].

Держать традицию – сильное практическое определение не столько так называемого академизма, сколько задачи филологии как «познания познанного». В этом смысле Бочаров в постсоветские годы новаторски продолжал все то, что он делал раньше: литературоведение теперь стало частью филологии при неизменном стремлении: методом так называемого пристального чтения (*close reading*) – «держать традицию».

Наследие Бахтина

В разговоре о наследии С.Г. Бочарова невозможно обойти вопрос о наследии М.М. Бахтина. То, что сделал Бочаров в этом отношении – и как душеприказчик, и как автор бесценного мемуара «Об одном разговоре и вокруг него» (1992), и как издатель и комментатор Собрания сочинений Бахтина (1996–2012), – все это когда-нибудь, хочется верить, удостоится большего внимания, чем в наступившие теперь времена, дожив до которых Бочаров, с понятным для всякого пишущего человека эмоциональным преувеличением, ронял в разговоре: «Никто никого не читает...». Выделим и прокомментируем здесь в упомянутом тексте «Об одном разговоре и вокруг него» [Бочаров, 1999 б, с. 472–502] ряд наблюдений, которые открывают в «читателе Бахтина» незаменимого свидетеля и собеседника, а в наследии Бахтина – пути будущих *понимающих прочтений*.

1. Бочаровский «мемуар» начинается с наблюдения, которое, как представляется, проливает свет на объективное духовно-историческое обстоятельство, предопределившее условия *рецепции* наследия Бахтина, на родине и за рубежом, вплоть до нашего времени:

«Уже когда это стало непоправимо, я понял, что мало разговаривал с Бахтиным. <...> Мы, конечно, новые знакомцы, были начитанные и достаточно словесные. Но чувство, что нет ему среди нас собеседника, было. И на общении это сказывалось» [Бочаров, 1999 б, с. 472].

Речь идет о разрыве исторического преемства, произшедшем в советский век. Отсюда, вероятно, скептическое отношение Бочарова

к так называемой бахтинистике. И сегодня его непубличный скепсис понятнее, чем в 1960-е годы с их энтузиазмом и даже еще в 1990-е годы с их эйфорией⁶.

2. Исторический разрыв между наследием М.М. Бахтина и рецепцией этого наследия (начиная с 1960-х годов) Бочаров связывает с судьбами русской религиозной философии:

«Унаследовав ее проблематику, Бахтин сменил язык философствования. Параллелей между ранними трактатами Бахтина и положениями Бердяева и Карсавина можно собрать немало, но надо установить решающий факт: он отклонился от основного русла русской философии начала века <...> свернул с пути религиозной философии как магистральной традиции, на фоне которой он начинал. И вся оригинальность Бахтина-мыслителя с этим основным фактом связана, им обусловлена» [Бочаров, 1999 б, с. 487, 489].

«Решающий факт» не был изменой традиции, а смена языка философствования (уже в ранний период) была мотивирована решающим научно-философским событием XX в., которое в советские времена, в отличие от Европы, «быть не возмогло» ни в советском научно-материалистическом, ни в религиозно-идеалистическом мечтательстве *о главном*. Упоминавшийся Г.-Г. Гадамер в своем опоздавшем на советский век обращении «К русским читателям» определяет это событие как «переход от мира науки к миру жизни» в самом научно-гуманитарном мышлении [Гадамер, 1991, с. 7] – поворот-переход, который русский современник Гадамера осуществил в 1920-е годы *как философ*, а в последующие десятилетия как единственный в своем роде *филолог*.

3. Эта *не общая* особенность пути М.М. Бахтина на *общем* европейском фоне его современности наводит С. Бочарова на довольно смелую догадку:

«Может быть, несвобода прямо философствовать “о главном” позволила совершить поворот проблематики» [Бочаров, 1999 б, с. 491].

Поворот проблематики, в сущности, обусловил начиная с 1960-х годов неслыханную мировую известность М.М. Бахтина, но также и то, что можно назвать *черным квадратом* всей истории рецепции его наследия, на родине и на Западе, вплоть до нашего времени. В самом деле: для современных философов М.М. Бахтин подчас – слишком

филолог, а для филологов – слишком *философ*; для читателей на Западе он слишком *русский*, а для российских – слишком *европеец*.

4. Не случайно в центре разговора с М.М. Бахтиным 9 июня 1970 г. оказалась книга о Достоевском. Бочаров утверждает:

«...я считал (и считаю), что тот поворот от философской критики начала века к структурно-эйдетическому рассмотрению Достоевского, какой осуществил Бахтин в своей книге, был глубоко плодотворен, он и позволил сказать “новое слово”» [Бочаров, 1999 б, с. 475].

Позволительно добавить, что этот поворот и это новое слово о Достоевском, при всей уникальности М.М. Бахтина, можно объективно понять и оценить в историко-систематической ретроспективе, на фоне отмеченных выше парадигматических сдвигов. Известная драма русской мысли в советский век состоит в том, что политico-идеологическая революция 1917 г. сделала невозможным осмысление одновременных революционных поворотов в гуманитарном мышлении XX в. и, соответственно, сделала невозможной современную ориентацию в истории мышления (в отличие от «идеологии науки как профессии», по Т. Куну). М.М. Бахтин описал эти поворотные события не где-нибудь, а в книгах и статьях, опубликованных во второй половине 1920-х годов под именами его друзей⁷.

4. Проблема так называемых спорных текстов (*disputed texts*) в мемуаре Бочарова образует, с одной стороны, исходный пункт и композиционный центр, а с другой – периферию того, что располагается вокруг этого центра и что гораздо важнее надуманной проблемы. За спорными текстами, куда, как это ни странно на первый взгляд, почти вовсе еще не ступала нога человека (исследователя), – свидетельство С. Бочарова открывает *затекст* той конкретно-исторической ситуации, которая сделала возможной единственное в своем роде авторство – авторство *марксиста, которого не было (и не будет)*. В тот июньский день 1970 г. в доме для престарелых на станции Гринево М.М. Бахтин сказал Бочарову (а С.Г. Бочаров записал в тот же вечер):

«– Видите ли, я считал, что могу это сделать для своих друзей, а мне это ничего не стоило, я ведь думал, что напишу еще свои книги. <...> Я ведь не знал, что все так сложится. А потом, какое все это имеет значение – авторство, имя? Все, что было создано за эти полве-

ка на этой безблагодатной почве, под этим несвободным небом, все в той или иной степени порочно» [Бочаров, 1999 б, с. 474–475].

Пореволюционная советская эпоха, которая многим (особенно на Западе) ретроспективно представлялась и представляется «золотыми 20-ми годами», М.М. Бахтин так охарактеризовал в другом разговоре с С. Бочаровым (21. XI. 1974):

«Вообще тогда разложение было в полном ходу, царило презрение к нравственным устоям, все это казалось смешно,казалось, что все это рухнуло. – “М.М., и вам тоже?” – “Ммда, отчасти и мне тоже. Мы ведь все предали – родину, культуру”. – “А как можно было не предать?” – “Погибнуть. Я тогда же начал писать статью “О непогибших”. Статью ненаучную. Конечно, не кончил и, конечно, потом уничтожил”» [Бочаров, 1999 б, с. 492].

Таким был «затекст» не только спорных текстов, но и всех бесспорных. С. Бочаров, в сущности, единственный, кто своим мемуарным свидетельством, так сказать, прочитал, на примере одного мыслителя и ученого, катастрофический разрыв внутри русской духовно-исторической культуры – разрыв, который более или менее подспудно *действует* в современном научно-гуманитарном и общественном сознании.

* * *

В заключение вернемся к началу и попробуем ответить на вопрос: если творческое наследие С. Бочарова заключает в себе некоторое обращение-завещание – не политическое и идеологическое, а *внутреннее и профессиональное*, – то в чем оно заключается?

Мне кажется, в наше время между великой литературой прошлого (отечественной и зарубежной) и тем, что и как говорится и пишется о ней, – все увеличивающееся «зияние», или, научно выражаясь, *несоизмеримость*. Такая несоизмеримость, как говорилось выше, имеет место всегда, но сегодня, похоже, она заметно усилилась в гуманитарных науках за счет ослабления исторического чувства и такта, известной дезориентации общественного сознания. Лучшую литературу прошлого, странно сказать, бывает как-то жаль, хотя она сама в этом не виновата. Искусство чтения, похоже, уходит, его не заменят никакие теоретические выкладки, тем более – псевдонаучные имита-

ции. Своими *понимающими прочтениями* С. Бочаров оставил нам в наследство напоминание о том и, может быть, залог того, что какой-то *диалог* современности с прошлым еще возможен, и что филология, несмотря ни на что, сохранит верность своему изначальному, подлинному ядру – опыту и делу чтения, способность «держать традицию».

Примечания

¹ На вопрос о его предпочтениях среди коллег-филологов С. Аверинцев выделил исследования С. Бочарова о русской литературе – работы, «стоящие далеко от научной моды и суеты», привлекательные «своей тихой, незаносчивой самостоятельностью, своей трезвостью и правдивостью, сосредоточенностью мысли, терпеливой ясностью изложения. <...>. Свойство работ Бочарова принадлежать традиции отечественной гуманитарии, шире – русской культуре, очень органично и не имеет ни малейшего отношения к сомнительной сфере деклараций, фразеологии и притязаний. Такой честной “русскости” подделать нельзя». – Аверинцев С. Не утратить вкус к подлинности (1986) // Аверинцев С.С. Попытки объясниться. – М. : Правда, 1988. – С. 34.

² Э. Ауэрбах в переведенной у нас статье «Филология мировой литературы» подметил, среди прочего, «искушение, к которому и без того имеют склонность многие начинающие и не только начинающие исследователи; искушение это состоит в том, чтобы путем гипостазирования абстрактно упорядочивающих понятий как бы сразу овладеть всею конкретною полнотою предлежащего материала, что приводит к стиранию предмета, к подмене его в дискуссиях по поводу мнимых проблем и наконец к полному ничто (ins bare Nichts). См.: Ауэрбах Э. Филология мировой литературы (1952) // Вопросы литературы. – М., 2004 (сентябрь / октябрь). – С. 131–132.

³ Т. Кун характеризует здесь инерцию научных традиций с их профессиональным языком, все то, что создает заслон между «нормальной» наукой и новым историческим опытом. Под «идеологией науки как профессии» Кун понимает тенденцию среди ученых-естественников – «искушение переписать историю» ретроспективно, «представить историю науки в линейном и кумулятивном виде», вследствие чего многие значимые факты науки прошлого и современности выпадают из такой «профессиональной» истории (там же). Насколько же «антиисторический дух научного сообщества», подмеченный Т. Куном (там же)? должен быть сильнее в общественно-исторических (гуманитарных) науках!

⁴ Поздний С. Бочаров полемизирует, с одной стороны, с нео- или постструктуртуралистскими подходами к литературе как материальной «текстуре» и «интертексту-

альности», в духе Р. Барта и Ю. Кристевой, а с другой – спорит с произвольными попытками вернуться, на развалинах советского века, к отвлеченной «духовности», неисторичной и конъюнктурной См. в связи с этим редкую для него по резкости критику самопровозглашенной «религиозной филологии»: *Бочаров С.Г. Сюжеты русской литературы. С. 574–600.*

⁵ *Бочаров С. Вещество существования.* Цит. изд. С. 414. В удивительно написанном мемуаре о смерти Сталина «Март 53-го» (2003) С.Г. Бочаров воссоздает переживание вдруг сразу «двинувшейся истории»: «И вот в те дни похорон и почувствовалось это уже – что время двинулось, часы пошли. Это сразу почувствовалось, и я тогда на улице это увидел <...> – я не увидел особой скорби, а было – на лицах прямо – что-то другое, что я опять же позже, задним числом почувствовал-осознал-увидел как ожидание – ожидание перемен. То самое чувство, что кончилась вечность и часы пошли (и пошли так быстро, как невозможно было себе представить, и дальше шли уже без остановки, хотя и с замедлениями, с аритмией, как у тяжелого сердечника, до середины 80-х)». – *Бочаров С. Там же. С. 423.*

⁶ В год 100-летия со дня рождения М.М. Бахтина С. Бочаров резонно вопрошал в юбилейной статье: «Бахтин – в авангарде, литература о нем уже необъятна, но где продолжатели его дела?» (см.: *Бочаров С. Сюжеты русской литературы. С. 508*). Сегодня, после «бума» и после конца Нового времени, стало понятнее, чем в предшествовавшие десятилетия, что «продолжатели дела» уже или еще были невозможными, и само «дело» еще только предстоит определить будущим исследователям.

⁷ Ср., в частности, в «Формальном методе в литературоведении» (1928) при изложении кризиса и поворота в гуманитарном мышлении начала XX в.: «Философия и гуманитарные науки слишком любили заниматься чисто смысловыми анализами идеологических явлений, интерпретаций их отвлеченных значений и недооценивали вопросов, связанных с их непосредственной реальной действительностью в вещах и их подлинным осуществлением в процессах социального общения. <...> “Смысл” и “сознание” – вот два основных термина всех буржуазных теорий и философий культуры» [Бахтин (под маской), 2000, с. 190]. То, что многим на Западе и особо продвинутым в нашей стране представлялось (и представляется) «марксизмом» если уж не М.М. Бахтина, то хотя бы «кружка Бахтина в отсутствии учителя», есть только перевод на официальный язык (можно сказать, продуктивное обединение раннего философского проекта начала 20-х годов с его критикой «теоретизма» и «гносеологизма всей философской культуры XIX и XX века»).

Список литературы

- Аверинцев С. Похвала филологии // Юность. – М., 1969. – № 12. – С. 98–102.
- Аверинцев С. Филология // Краткая литературная энциклопедия : в 9 т. – М. : Советская энциклопедия, 1972. – Т. 7. – Стб. 973–979.
- Аверинцев С. Не утратить вкус к подлинности (1986) // Аверинцев С. Попытки объясниться. – М. : Правда, 1988. – С. 25–36.
- Аузербах Э. Филология мировой литературы (1952) // Вопросы литературы. – М., 2004. – (сентябрь / октябрь). – С. 123–139.
- Бак Д.П. Литературоидение Сергея Бочарова // Похвала филологии : Литературная премия Александра Солженицына (1998–2007). – М. : Русский путь, 2007. – С. 35–41.
- Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского // Бахтин М. Избранное. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2017. – Т. 2 : Поэтика Достоевского. – С. 15–288.
- Бахтин М.М. Проблемы творчества Достоевского // Бахтин М. Избранное. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2017. – Т. 2 : Поэтика Достоевского. – С. 289–444.
- Бахтин М.М. (под маской). Фрейдизм. Формальный метод в литературоведении. Марксизм и философия. Статьи (2000). – М. : Лабиринт, 2000. – 640 с.
- Бём А.Л. Достоевский – гениальный читатель (1931) // Бём А.Л. Исследования. Письма о литературе. – М. : Языки славянских культур, 2001. – С. 35–57.
- Бёк Август. Энциклопедия и методология филологических наук [Текст] / в изложении П.И. Аландского ; пер. с нем. А. Кузнецова. – 2-е изд. – М. : URSS : ЛиброКом, 2013. – 208 с. – (Школа классической филологии).
- Бочаров С. Роман Л. Толстого «Война и мир» (1963). – 4-е изд. – М. : Художественная литература, 1987. – 160 с.
- Бочаров С.Г. Пруст и «поток сознания» // Критический реализм XX века и модернизм : Сб. статей / ред. кол. Жегалов Н.Н., Мясников А.С., Самарин Р.М., Эльберг Я.Е. – М. : Наука, 1967. – С. 194–234.
- Бочаров С.Г. Сюжеты русской литературы. – М. : Языки русской культуры, 1999 а. – 628 с.
- Бочаров С.Г. Об одном разговоре и вокруг него (1992) // Бочаров С.Г. Сюжеты русской литературы. – М. : Языки русской культуры, 1999 б. – С. 472–502.
- Бочаров С. Лирика ума, или Пятое измерение после четвертой прозы // Новый мир. – М., 2002. – № 11. – С. 174–178.

Бочаров С. Слово лауреата // Похвала филологии. Литературная премия А. Солженицына. – М. : Русский путь, 2007 а. – С. 43–49.

Бочаров С.Г. Филологические сюжеты. – М. : Языки славянских культур, 2007 б. – 656 с.

Бочаров С. Памяти Георгия Дмитриевича Гачева // Прогулки с Андреем Синявским : Вторые международные историко-литературные чтения, посвященные жизни и творчеству Андрея Синявского (Абрама Терца). – М. : Центр книги Рудомино, 2011. – С. 157–161.

Бочаров С. Генетическая память литературы. – М. : РГГУ, 2012 а. – 341 с.

Бочаров С. О кровеносной системе литературы и ее генетической памяти // Вопросы чтения : Сб. ст. в честь Ирины Бенционовны Роднянской. – М. : РГГУ, 2012 б. – С. 55–94.

Бочаров С. Синяя птица Александра Чудакова // Александр Павлович Чудаков : Сборник памяти. – М. : Знак, 2013. – С. 322–331.

Бочаров С. Вещество существования: Филологические этюды. – М. : Русский мир, 2014. – 462 с.

Винокур Г.О. Введение в изучение филологических наук. – М. : Лабиринт, 2000. – 192 с.

Гадамер Г.-Г. К русским читателям // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М. : Искусство, 1991. – С. 7–8.

Гадамер Г.-Г. Философия и герменевтика (1976) // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М. : Искусство, 1991. – С. 9–15.

Кун Т. Структура научных революций (1962). – М. : АСТ, 2001. – 608 с.

Махлин В.Л. После интерпретации // Махлин В.Л. Второе сознание. Подступы к гуманитарной эпистемологии. – М. : Знак, 2009. – С. 546–564.

Тынянов Ю.Н. Автобиография (1939) // Тынянов-писатель и ученый : Воспоминания. Размышления. Встречи. – М. : Молодая гвардия, 1966. – С. 9–20.

References

Averincev, S. (1969). Pohvala filologii. *Yunost'*, (12), 98–102.

Averincev, S. (1972). Filologiya. In *Kratkaya literaturnaya enciklopediya: v 9 t. (Vol. 7)* (Stb. 973–979). Moscow : Sovetskaya enciklopediya.

Averincev, S. (1988). Ne utratit' vokus k podlinnosti (1986). In Averincev S. *Popytki ob"yasnit'sya* (pp. 25–336). Moscow : Pravda.

Auerbah, E. (2004, sentyabr'/oktyabr'). Filologiya mirovoj literatury (1952). *Voprosy literatury*, pp. 123–139.

- Bak, D.P. (2007). Literaturovidenie Sergeya Bocharova. In *Pohvala filologii: Literaturnaya premiya Aleksandra Solzhenycyna (1998–2007)*, (pp. 35–41). Moscow : Russkij put'.
- Bahtin, M.M. (2017). Problemy poetiki Dostoevskogo. In *Bahtin M. Izbrannoe. (Vol. 2) Poetika Dostoevskogo* (pp. 15–288). Moscow ; Saint Peterburg : Centr gumanitarnyh iniciativ.
- Bahtin, M.M. (2017). Problemy tvorchestva Dostoevskogo. In *Bahtin M. Izbrannoe. (Vol. 2) Poetika Dostoevskogo* (pp. 289–444). Moscow ; Saint Petersburg : Centr gumanitarnyh iniciativ.
- Bahtin, M.M. (2000). *Bahtin M.M. (pod maskoj) – Frejdizm. Formal'nyj metod v literaturovedenii. Marksizm i filosofiya. Stat'i (2000)*. Moscow : Labirint.
- Byom, A.L. (2001). Dostoevskij – genial'nyj chitatel' (1931). In Byom A.L. *Issledovaniya. Pis'ma o literature* (pp. 35–57). Moscow : Yazyki slavyanskih kul'tur.
- Byok, Avgust. (2013). *Enciklopediya i metodologiya filologicheskikh nauk [Tekst]*: In P.I. Alandskogo & A. Kuznecova (Eds.). 2-e izd. Moscow : URSS : Librokom.
- Bocharov, S. (1987). *Roman L. Tolstogo «Vojna i mir» (1963)*. 4-e izd. Moscow : Hudozhestvennaya literatura.
- Bocharov, S.G. (1967). Prust i «potok soznaniya». Zhegalov N.N., Myasnikov A.S., Samarin R.M. & El'sberg Ya.E. (Eds.). In *Kriticheskiy realizm XX veka i modernizm: Sb. statej* (pp. 194–234). Moscow : Nauka.
- Bocharov, S.G. (1999 a). *Syuzhety russkoj literatury*. Moscow : Yazyki russkoj kul'tury.
- Bocharov, S.G. (1999 b). Ob odnom razgovore i vokrug nego (1992). In Bocharov S.G. *Syuzhety russkoj literatury* (pp. 472–502). Moscow : Yazyki russkoj kul'tury.
- Bocharov, S. (2002). Lirika uma, ili Pyatoe izmerenie posle chetvertoj prozy. *Novyj mir*, (11), 174–178.
- Bocharov, S. (2007 a). Slovo laureata. In *Pohvala filologii. Literaturnaya premiya A. Solzhenycyna* pp. 43–49). Moscow : Russkij put'.
- Bocharov, S.G. (2007 b). *Filologicheskie syuzhety*. Moscow : Yazyki slavyanskih kul'tur.
- Bocharov, S. (2011). Pamyati Georgiya Dmitrievicha Gacheva. In *Progulki s Andream Sinyavskim: Vtorye mezhdunarodnye istoriko-literaturnye chteniya, posvyashchenye zhizni i tvorchestvu Andreya Sinyavskogo (Abrama Terca)* (pp. 157–161). Moscow : Centr knigi Rudomino.
- Bocharov, S. (2012 a). *Geneticheskaya pamyat' literatury*. Moscow : RGGU.

- Bocharov, S. (2012 b). O krovenosnoj sisteme literatury i ee geneticheskoy pamyati. In *Voprosy chteniya: Sb. st. v chest' Iriny Bencionovny Rodnyanskoy* (pp. 55–94). Moscow : RGGU.
- Bocharov, S. (2013). Sinyaya ptica Aleksandra Chudakova. In *Aleksandr Pavlovich Chudakov. Sbornik pamyati* (pp. 322–331). Moscow : Znak.
- Bocharov, S. (2014). *Veshchestvo sushchestvovaniya: Filologicheskie etyudy*. Moscow : Russkij mir.
- Vinokur, G.O. (2000). *Vvedenie v izuchenie filologicheskikh nauk*. Moscow : Labirint.
- Gadamer, G.-G. (1991). K russkim chitatelyam. In Gadamer G.-G. *Aktual'nost' prekrasnogo* (pp. 7–8). Moscow : Iskusstvo.
- Gadamer, G.-G. (1991). Filosofiya i germenevtika (1976). In Gadamer G.-G. *Aktual'nost' prekrasnogo* (pp. 9–15). Moscow : Iskusstvo.
- Kun, T. (2001). *Struktura nauchnyh revolyucij* (1962). Moscow : AST.
- Mahlin, V.L. (2009). Posle interpretacii. In Mahlin V.L. *Vtoroe soznanie. Podstupy k gumanitarnoj epistemologii* (pp. 546–564). Moscow : Znak.
- Tynyanov, Yu.N. (1966). Avtobiografiya (1939). In *Tynyanov-pisatel' i uchenyj: Vospominaniya. Razmyshleniya. Vstrechi* (pp. 9–20). Moscow : Molodaya gvardiya.

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК: 130.2, 168.522

DOI: 10.31249/hoc/2021.01.05

*Бонецкая Н.К.**

Н.А. БЕРДЯЕВ: МИСТИК, ГНОСТИК, ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТ[®]

Аннотация. В статье сделана попытка представить философскую идею Н. Бердяева в ее внутренней логике. Выявлены гносеологические истоки экзистенциализма Бердяева, изначально задавшегося целью преодолеть кантовский феноменализм и агностицизм через соединение философского мышления с религиозным опытом. Н. Бонецкая показывает, что Бердяев, как автор книги «Философия свободы» (1911), в поисках условий свободы для познающего субъекта использовал представления неогностика Р. Штайнера, развитые им, в частности, в труде «Философия свободы» (1894). Вместе с тем гностическая мысль Бердяева имела своим истоком его спонтанный внутренний опыт, который сам мыслитель считал откровением «творчества». Экзистенциализм Бердяева развивался как рефлексия его философского творчества и в данном смысле был *самопознанием*.

Ключевые слова: субъект; объект; «объективация»; экстаз; мистический свет; Бог; богочеловечество; эсхатология; грехопадение; Церковь; Третий Завет; антропософия; антроподицейя.

* *Бонецкая Наталья Константиновна – историк русской философии, переводчик, культуролог, Москва, Россия, e-mail: nataljabonezkaya@mail.ru*

Bonetskaya Natalja Konstantinovna – historian of Russian philosophy, translator, culturologist, Moscow, Russia, e-mail: nataljabonezkaya@mail.ru

© Бонецкая Н.К., 2021

Поступила: 03.03.20

Принята к печати: 17.03.20

**Bonetskaya N.K.
N.A. Berdyaev: mystic, gnostic, existentialist**

Abstract. The article presents the philosophical idea of N. Berdyaev in its internal logic. The author of the article determines the gnoseological origins of Berdyaev's existentialism, that was initially aiming to overcome Kant's phenomenism and agnosticism through the connection of philosophical thinking with religious experience. On one hand N. Bonetskaya shows that Berdyaev, the author of the book «Philosophy of freedom» (1911), in search of the freedom conditions for the cognizing person used the conception by R. Steiner, developed for example in his work «Philosophy of freedom» (1894). On the other hand, Berdyaev's gnostic thought had its source in his own spontaneous inner experience, which the thinker himself considered as a revelation of «creativity». Berdyaev's existentialism developed as a reflection of his philosophical creativity and in this sense, it can be interpreted as selfknowledge.

Keywords: subject; object; «objectification»; ecstasy; mystical light; God; God-manhood; eschatology; the fall; the Church; the Third Testament; anthroposophy; anthropodicy.

Received: 03.03.20

Accepted: 17.03.20

Мы ныне получили возможность свободно рассуждать о русской философии. Однако проблематично само понятие «русская философия». От западных коллег мне известно, что *русская философия* в их университетах считается чем-то экзотическим, а кое-кто утверждает, что этой традиции вообще не существует. В таком отношении есть резон: как правило, наши мыслители избегали философской системности (хотя учились у Гегеля, Шеллинга, Фихте) и в своих дискурсах стремились вырваться из пут «отвлеченных начал». Правда, и на Западе системность и отвлеченность в конце XIX в. были отвергнуты в пользу *философии жизни*, которой своим существованием отчасти обязан экзистенциализм XX в. Русская философия изначально шла от жизни и опыта; «русские мальчики» Достоевского «разрешали

мысль» о человеке и мире, рассуждали о бытии Божием не в кабинетах, а по петербургским трактирам. В частности, для мыслителей Серебряного века – сплошь дилетантов – философствование было не профессиональным занятием, но жизненным делом – средоточием внутреннего существования. Практически вся философия Серебряного века – это *философия жизни, экзистенциализм и персонализм*, лишь в разной степени различными мыслителями отрефлексированные. И это требует от нас особого подхода к их творческому наследию. Описать конкретное философское учение с помощью единого набора категорий невозможно. Правомерно назвать, к примеру, Бердяева философом свободы и экзистенциалистом, но эти определения относятся к Льву Шестову. А. Камю – абсурдист, как и Л. Шестов, – писал, что последний отвергнул разум, предпочтя ему иррациональность. Однако разум-то Шестов отвергнул, но предпочел разуму живого Бога библейских праотцев, – категорией же *иррационального* он вообще не оперировал.

У русской философии нет единого языка: всякое понятие радикально обновляется, попадая в контекст другого воззрения. И нет ни одного учения, которое можно было бы понять без обращения к биографии – не только внешней, но и духовной – его создателя. Особенна велика здесь роль истока философской концепции. Скучно читать рассуждения о философии Вл. Соловьёва, всерьез не учитывающие того, что его сочинения суть беседы с *Софиеей*, что источник «Чтений о Богочеловечестве» [Соловьёв, 1989], «Философских начал цельного знания» [Соловьёв, 1988] и всех прочих трудов Соловьёва – его мистические встречи с «подругой вечной», описанные в стихотворении «Три свидания» [Соловьёв, 2012, с. 26]. Скучно и даже противно слушать лекцию о связи богословия Флоренского с наукой: видите ли, Флоренский ученый, а верует, – с нарочитым восхищенным при-dыханием повторяет лектор, не разобравшийся в том, что такое, собственно, наука и богословие в контексте воззрения Флоренского, не понимающий того, что ни науки, ни богословия в общепринятом смысле на самом-то деле у Флоренского вообще нет. Короче говоря, интерпретация феноменов русской философии – это искусство, которое не терпит школьного подхода. Кстати, сами наши мыслители заложили основы герменевтической методологии и дали нам ее великолепные образцы. Флоренский учил гётеанскому всматриванию в фе-

номен: надо распознать его бытийное начало, и тогда, ухватившись за этот кончик нити, несложно размотать весь клубок [Флоренский, 2012]. А вот Бердяев блестяще владел герменевтической практикой: к его духовным портретам Флоренского, Мережковского, Льва Шестова, Вяч. Иванова, Андрея Белого исследователю и сегодня мало что можно добавить.

Эти предварительные замечания призваны оправдать мою тему, указанную в заголовке. Бердяев – сугубый дилетант в философии – в качестве экзистенциалиста осознал себя весьма поздно и сделался им как бы невольно для себя. У него великолепный по точности формулировок, мощный дискурс, *философию* он хочет свести к *философствованию* как творческому процессу, дабы передать само *существование* философа. Но движут им мотивы, более глубокие и важные для него, чем собственно философские. Бердяев, не слишком жаловавший Соловьёва и вряд ли веривший, что тому являлась сама София Примудрость Божия¹, тем не менее вдохновлялся соловьевским проектом цельного – софийного знания, знания ноумenalного, а не кантианского феноменального, знания, добываемого не позитивно-экспериментальным, но мистическим путем, знания, если угодно, абсолютного. Таким было изначальное стремление Бердяева, сделавшего его мистиком и гностиком. Но мистицизм и гностицизм Бердяева нимало не похожи на таковые же Соловьёва, они сугубо *бердяевские* и отражают *его* духовный путь, тайну *его* личности и судьбы. В бердяевском творческом наследии мистицизм и гностицизм подчинены его философии – алхимически трансмутируют в бердяевский экзистенциализм. Разобраться в этих первичных мотивах его мышления и их трансмутации означает уже понять многое в феномене Бердяева. Этому я и посвящу свое небольшое исследование.

О мистицизме Бердяева

«Моя первая и последняя мысль – неизменная мысль о личности, об освобождении», – писал Бердяев в начале творческого пути; в итоговой книге он это подтверждает: «Я основал дело своей жизни на свободе». [Бердяев, 1907, с. 15; Бердяев, 1990, с. 313]. Но интуиция свободы у Бердяева была окрашена не социально-политически и не этически (как у раннего Шестова), а гносеологически: свобода – в

эпоху, когда в философии царил гносеологизм, – изначально понималась Бердяевым как *свобода познающего субъекта*. Бердяев, несомненно, знал многочисленные неокантианские учения, которые, как правило, были весьма остроумными попытками решения проблемы познания, как ее поставил Кант. И Бердяев видел, что эта задача решения не имеет, что в рамках кантовского критицизма обосновать бытийственное познание – примирить неизбежный субъект-объектный дуализм невозможно. Бердяев никогда не проблематизировал – не оправдывал, выражаясь его языком, принципов естественных наук. Он откровенно не любил бурно развивающейся на их основе техники, прозорливо поняв, что она стремится подчинить себе человека. Странно, но он не любил культуры, оплотившейся в ее ценностях: даже в полотнах великих мастеров Возрождения он дорожил лишь творческим порывом, их породившим. Интерес Бердяева был устремлен к вещам более высоким и тонким, запредельным для опыта позитивного – чувственно-rationального, кантовского опыта естествознания Нового времени.

По природе Бердяев не был человеком своей современности, но он не выглядит и архаистом, каким ныне представляется его друг Лев Шестов. Есть основания предполагать, что Бердяев, подобно его идейному супостату, но и тайному союзнику Р. Штайнеру – пришелец из отдаленного будущего. Так или иначе, изначально Бердяев утвердил проблему познания на фундаменте мистики и религии, задавшись вопросом о совершенно ином, нежели естественно-научный, опыте – *опыте мистическом*². В 1900-х годах он осознавал себя в качестве мистического реалиста: в книге 1907 г. «*Sub specie aeternitatis*» [Бердяев, 1907] в центр собственной гносеологии он поставил «реальное знание», связывая с понятием *реальность* смысл *реалий* средневековых, т.е. запредельных сущностей вещей, а отнюдь не предметность, данную в ощущениях. В «Философии свободы» (1911) [Бердяев, 1989 а, с. 12–253] в связи с интуитивизмом Н. Лосского он рассуждает об *онтологической гносеологии*. Бердяев искал опыта, не противопоставляющего в познавательной ситуации полюсов субъекта и объекта. Таким опытом он считал *непосредственное переживание* человеком бытия до рационализации сознанием этой первичной интуиции. Бытие дано до рационалистического рассечения духа (отсечения разума от цельной жизни духа. – *H. B.*) и до раздвоения на

субъект и объект» [Бердяев, 1989 а, с. 99, 100]. Бердяев имеет при этом в виду не детское восприятие окружающего мира, недалеко ушедшее от животности, но восприятие высшего порядка в религиозном, мистическом опыте. Эти ранние рассуждения Бердяева об органическом мышлении как функции жизни, о совпадении тайны познания и тайны бытия, о необходимости преодолеть разрыв между субъектом и объектом и т.п. носят чисто декларативный характер. Вообще декларативность – это хроническая болезнь стиля мысли Бердяева: сама афористическая – безапелляционная форма его дискурса как бы требует беспрекословной веры и послушания, словно речь идет о вешиах абсолютных или общезначимых. Но все же рассуждения Бердяева о мистическом опыте, в котором человек обретает ноумenalное знание, не были беспочвенны. В этом мы убеждаемся, прослеживая от труда к труду развитие бердяевской философской *идеи*. О познании и мистике говорится во всех его книгах. Можно попытаться создать некий компендиум этих суждений – сделать набросок к портрету Бердяева-мистика.

Бердяев имел вкус к изучению мистических учений – к их классификациям и оценкам. Он рано понял, что мистика мистике рознь, что мистический опыт требует критики не в меньшей мере, чем опыт позитивный. Апологет человека, веривший в его высшее призвание, Бердяев искал мистики *богочеловеческой* – такого опыта, такого экстаза (т.е. выхода из себя), в котором человеческая личность не растворяется ни в божестве (как в индусской мистике), ни в космосе, т.е. природе (как в оргиазме, о котором, благодаря участию в собраниях на *Башне Вяч. Иванова*, Бердяев знал не понаслышке), но обожествляется, каким-то образом приобщается к божественной жизни. Вместе со всем Серебряным веком Бердяев хотел держаться религии отцов: «Сохранение личности возможно лишь во Христе и через Христа, – заявлял он с неприятной категоричностью. – <...> С этим связано своеобразие христианской мистики. Человек не тождествен с космосом и не тождествен с Богом, но человек есть микрокосм и микротеос. Человеческая личность может вмещать в себя универсальное содержание» [Бердяев, 1994 а, с. 437].

Однако и область христианской мистики пестрит множеством оттенков, в ней выработаны самые разные духовные пути. Бердяев, почти в духе дуалистических схем Мережковского, противопоставля-

ет мистику христианского Востока западнохристианской мистике – как педалирующую Божественную природу Христа той, которая акцентирует Его человечество. И хотя ему самому импонирует трезвая сознательность мистики Востока, в последней его не устраивает слабость выражения человеческого начала. «Мистика Востока есть по преимуществу мистика Воскресения. Мистика Запада – по преимуществу мистика Распятия» [Бердяев, 1994 а, с. 441], – чисто рационалистически рассуждает Бердяев, словно забыв о подвигах отцов-пустынников, о многомесячном стоянии на камне-столпе св. Серафима: интеллигенты Серебряного века легкомысленно относили саровского преподобного к гипотетическому белому монашеству, умаляя исступленную аскетичность его натуры³. Бердяев сопрягает мистику с теологией, соотносит ее с магией и как бы со знанием дела – с профетизмом: он всегда намекал, что знает в себе дух пророчества. Независимо он признавал себя членом православной церкви – в Москве считал «своим» храм Успения в Большом Власьевском переулке, в Париже был прихожанином Сергиевского подворья. Но неотмирность исихазма, который является основанием церковной молитвенности, это то самое, против чего восставал пророк Третьего Завета Бердяев. По поводу суждений Бердяева о «мистике литургической и сакраментальной» [Бердяев, 1994 а, с. 442] я хочу высказаться особо. Раз он участвовал в церковной литургии – исповедовался и причащался, – очевидно, он верил в таинства Церкви, и в частности, в пресуществление хлеба и вина в Евхаристии. Каким-то образом Бердяев, по-видимому, осмыслил – оправдывал свою церковность. Но его высказывания об этих вещах – самых главных для христианина – крайне скучны. Здесь бердяевский экзистенциализм, основанный на глубоко искреннем самосознании, дает сбой, терпит фиаско. Мыслитель не хочет касаться ни своих, несомненно, важнейших упований, ни сомнений. Мы многое узнаем о нем из «Самопознания» [Бердяев, 1990] и прочих книг, но как и на фотографиях, так и в философских автопортретах взгляд Бердяева уклончив. В книге 1937 г. «Дух и реальность» [Бердяев, 1994 а] в литургической мистике Бердяев усматривает магический элемент, т.е. элемент в его глазах недолжный – не духовный, космический, не упраздняющий мировой каузальности, т.е. заколдованныности мира. Но «мир нужно духовно расколдовать» [Бердяев, 1994 а, с. 442] – и эту задачу Бердяев возлагает на персо-

нальный профетизм⁴. Думается, к литургии Бердяев относился с не-преодоленным сомнением, так что его церковная практика мыслью подкреплена не была. Он всегда ощущал себя человеком малоблагодатным, – его духовность имела индивидуальный характер и лишь моментами сближалась с церковностью. Всё дело в том, что Церковь Второго Завета, как считал Бердяев, ради спасения человека уводила его от мира, тогда как наш философ радел о спасении мировом и полагал, что ныне оно совершается усилиями христиан в самой земной жизни, а не в храмовом делании.

Богочеловечной Бердяев считал германскую мистику. При этом мистика Майстера Экхарта, которого Бердяев хотя и считал глубоким гением, но своим предшественником не признавал, по его мнению, созвучна индийской, ибо растворяет личность в Божестве, «отрицает человека и творчество» [Бердяев, 1989 б, с. 507], т.е. сами столпы бердяевского воззрения. В духовной поэзии Ангелуса Силезиуса Бердяев обнаружил миф, который положил в основу собственного богословия.

Я знаю: без меня
Бог жить не в состоянье.
Исчезну коли я –
Лишится Он дыханья⁵ [цит. по: Бердяев, 1989 б, с. 253].

Это четверостишие Ангелуса Силезиуса Бердяев сделал эпиграфом к своей главной, из ранних, и первой программной книге «Смысл творчества» [Бердяев, 1989 б, с. 253] (1914–1916). Бог в этих стихах представлен равновеликим человеку существом, – мистик уподобляет Его пылкому влюбленному. Думается, правда, смысл четверостишия скорее феноменологический, и речь там идет о необходимости для субъекта сохранения в мистическом экстазе обостренного самосознания: если я, как самосознающий, исчезну, то и Бог оставит область моего духовного опыта, ибо Он нуждается в высшем «я» мистика как среде Своего явления⁶. Так или иначе, Бог и человек для Ангелуса Силезиуса – личности, где-то соразмерные одна другой. И суть антропологии Бердяева, основанной на опыте мистиков, заключена в тезисе о божественности творческой человеческой природы, которому соответствует тезис теологический: «Сам человек есть лик Бога»

[Бердяев, 1989 б, с. 519]. Если Второе Лицо Святой Троицы Никейским традиционным богословием признается за Божественный Логос, то Бердяев с дерзновением ересиарха заявляет, что это Человек. Бердяеву важно вознести в недра Св. Троицы *всего* человека, поскольку это «оправдает» его собственный мистический опыт и духовный путь.

В феномене Я. Бёме [Бёме, 2016] Бердяеву были дороги два момента. Гёрицкий башмачник, со всей простотой и пылкостью любивший Христа, имел видения, как он полагал, духовного универсума, наблюдал внутренним зрением движение стихий и мировых начал, борьбу противоположных сил, их примирение и пр. Это свидетельствовало об изоморфности микро- и макрокосма, человека и Вселенной: Бёме не смог бы воспринять ноуменальное динамичное ядро мира, не имей он его подобие в собственном существе. Тезис о глубинном – на духовном плане – сходстве человека и Вселенной – столь же важный столп метафизики и мистики Бердяева, как и «догмат» о Человеке как Второй Тройческой Ипостаси⁷. Вместе с тем Бёме учил о Софии как «Деве» человека – не затронутом грехом сокровенном образе Бога в нем [Бёме, 2016]. Бердяеву импонировала софиология Бёме, которой отвечала мистика, лишенная сексуальности: эротическое прельщение, которое Бердяев находил в духовности Соловьёва, Флоренского, Иванова, исключалось установкой на духовное восстановление утраченной человеком девственности, исканием им своей «Небесной Девы». Всеми этими мифологемами, взятыми у германских мистиков, Бердяев хотел обогатить свою церковность и *оправдать* творчество именно как мистику. Ведь *творчество* было для Бердяева действием мистическим и религиозным, а отнюдь не секулярной культурной деятельностью. Не признав этого, адекватно понять наследие Бердяева невозможно.

От Бердяева – историка мистики – я перехожу к Бердяеву-мистику. Свой мистический опыт – а это основа его экзистенциализма – Бердяев описал в книге «Самопознание» [Бердяев, 1990]. Событие, которое стало для него *озарением* (Бердяев не употребляет ключевого для Серебряного века слова *посвящение*), случилось, видимо, или в конце 1900-х, или в первой половине 1910-х годов. Действительно, в книге 1911 г. «Философия свободы» [Бердяев, 1989 а] Бердяев еще делает своим лозунгом церковную мистику, хотя и требует от нее радикальной дерзновенности⁸. Но уже труд «Смысл творчест-

ва» [Бердяев, 1989 б], начатый в 1913 г. (когда Бердяев, во время поездки в Италию, стоя в музеях Флоренции и Рима перед полотнами художников Возрождения, задумался о *трагедии творчества*), проблематизирует новое *откровение творчества*. Как и всякий мистический опыт, бердяевское «откровение» до конца прозрачным для другого в принципе быть не может. Поэтому я приведу здесь собственный рассказ философа об этом решающем для него событии.

Бердяев тогда напряженно стремился к глубокому воцерковлению, предавался покаянию. И самопознание, к которому он всегда был склонен, сводилось у него к стремлению распознать и обозначить свои греховные страсти. Вот как он повествует о своей покаянной жизни и об отходе от нее – фактически отдалении от Церкви. «Я пережил период сознания подавленности грехом. От нарастания этого сознания не возгорался свет, а увеличивалась тьма. В конце концов человек приучается созерцать не Бога, а грех, медитировать над тьмой, а не над светом <...>, в то время как цель религиозной жизни есть преодоление подавленности» [Бердяев, 1990, с. 196]. Конечно, это рассуждение церковного неофита и легко может быть оспорено с позиции церковного разума. Однако сохрани в тот роковой момент Бердяев верность Церкви, мы не имели бы нашего русского экзистенциалиста, автора книг, которые не могут не вдохновлять. Бердяев шел своим путем, тайной тропой судьбы, и в этом его *оправдание*⁹. Вот продолжение описания им великого для него события. «И вот я преодолел состояние подавленности, испытал состояние большого подъема. Это было настоящим внутренним потрясением и озарением» [Бердяев, 1990, с. 196]. И дальше Бердяев рассказывает о летнем утре в деревне, когда он еще находился в постели и пребывал, как он, кажется, намекает, в том *тонком сне*, когда мистикам бывают видения. «Уже под утро вдруг все мое существо было потрясено творческим подъемом и сильный свет озарил меня. Я перешел от подавленности грехом к творческому подъему» [там же]. Бердяев уточняет: «Под творчеством я все время понимаю не создание культурных продуктов, а потрясение и подъем всего человеческого существа, направленного к иной, высшей жизни, к новому бытию <...> это – обращенность к преображению мира, к новому небу и новой земле, которые должен уготовлять человек». *Творчество* для Бердяева – это «всегда есть выход из себя», т.е. экстаз [Бердяев, 1990, с. 196–197].

Образ Бердяева-экстатика, как и образ Соловьёва – избранника и мистического возлюбленного *Софии*, бесконечно далек от школьных образов ученых, создающих философские схемы. Вообще, в образах мыслителей Серебряного века, как правило, есть нечто шокирующее, порой непристойное (гомосексуализм Флоренского, *дионисизм* как эвфемизм эротомании Иванова и пр.). Но без внимания к этим психоаналитическим моментам невозможно подлинное понимание их наследия. И сам Бердяев ценил книгу «Смысл творчества» [Бердяев, 1989 б] как раз за то, что в ней ему удалось выразить на языке зародившегося именно тогда экзистенциализма пережитое им откровение творчества, которое есть «*откровение человека, а не Бога*». «В нее (данную книгу. – Н. Б.) вложена моя основная тема, моя первородная интуиция о человеке»¹⁰. Бердяев однозначно позиционирует себя как мистика, и наша задача – лишь в уточнении и комментировании его *философского самосознания и опыта*.

Новое богословие Бердяева было призвано обосновать открывшийся ему духовный путь – *мистику творчества*. И вот бердяевское умозрение, облечено в форму апокалиптического мифа. Бердяев исходит из эпатирующего положения Ницше о *смерти Бога* и понимает его так, что Бог ушел из мира, предоставил человека самому себе, дабы человек сам совершил *откровение антропологическое – третью откровение – свободным творческим актом*. Тем самым раскроется творческая тайна человека, она же – его *христология*, которая не сводится к его богоподобию, но означает божественность самой человеческой природы. Ведь Вторая Ипостась Св. Троицы, по Бердяеву – это Абсолютный Человек, Христос, которого во Втором Завете знают лишь в образе жертвенного Иисуса, в Третьем Завете откроют в *творческом образе Царя*, сильного и прославленного [Бердяев, 1989 б, с. 337]. Так вот, творчество, коли человек предпочтет его аскезе спасения, как это сделал сам Бердяев, есть подражание Христу, Грядущему в силе и славе Абсолютного Человека, – Христу не Евангелия, а Апокалипсиса [Бердяев, 1989 б, с. 336]. Потому творчество есть религия и единящая с Богом мистика. «Божье творение не закончилось. <...> Но Бог творит уже вместе с человечеством, богочеловеческим путем творится новый мир» [Бердяев, 1989 а, с. 225]: ведь Бог покинул человека, чтобы разбудить в нем творца – разбудить Бога. Но все творчество нового – осознавшего свое призвание человека в

грядущую и уже наступающую религиозную эпоху будет не созданием культурных ценностей, а *творением нового бытия*, нового космоса – апокалиптических нового неба и новой земли. Бог в действительности не умер, но Свою творческую в мире деятельность ведет изнутри человека и совместно с человеком – человеком-творцом. Так Бердяев предлагает понимать существо грядущей *творческой эпохи*. Именно тогда станет раскрываться и Вселенская Церковь – Церковь Третьего Завета, провозглашенная Вл. Соловьевым, чаемая русскими апокалиптиками следующего поколения. Членами мистического церковного Тела (превечно существующего как *София в Боге*) делаются достигшие теозиса творческие личности, экстатически вставшие над собой и соединившиеся в мистический светоносный организм. Всюду, где Бердяев говорит о *Церкви*, он подразумевает не Церковь наличную, но мистическую третьюзаветную, предполагающую уже *преображеный мир*, новую доктрину и мистику *творчества*. Таково **новое религиозное сознание** в версии Бердяева, и в своих основных чертах оно представлено уже в «Философии свободы» и особенно рельефно в «Смысле творчества» [Бердяев, 1989 б].

С самого начала Бердяев рассматривал мистику как инструмент *познания*, как *метод* своей гносеологии. «Философия свободы» [Бердяев, 1989 а] – книга по преимуществу гносеологическая, и знание в бердяевской *онтологической гносеологии* подчиняется вере, малопомалу заменяясь верой и мистикой. Понятно, почему Бердяев позитивную науку – питательную почву гносеологии кантианства – постепенно вытесняет философией: в ХХ в. утверждать, что природу возможно познавать средствами веры и мистики, было бы по меньшей мере странно. «В русской философии, – пишет Бердяев на рубеже 1900–1910 гг., предваряя совершившуюся уже в конце 1910-х аналогичную метаморфозу воззрения Флоренского, – совершается переход от отвлеченного идеализма к идеализму конкретному. Рационализм переходит в мистицизм. <...> Конкретный идеализм имеет свое питание в мистическом опыте и воссоединяет знание с верой» [Бердяев, 1989 а, с. 68]. Соловьев получил импульс для своего проекта *свободной теософии* – системы *цельного знания* мира как всеединства (знания, разумеется, мистического) – в опыте, который он считал любовным союзом с Софией; Бердяев надеялся обрести подобное же знание через *творчество*. Гносеологическая проблема ставилась Бер-

дяевым в ее простейшей формулировке, подготовленной длинной цепочкой неокантианских учений: почему возможно познание, как происходит выход субъекта в объект? Ответ Бердяева столь же лапидарен: «В творчестве будет найден выход субъекта в объект, восстановлено тождество субъекта и объекта» [Бердяев, 1989 б, с. 348]. Такой оптимизм проистекает из учения о микро- и макрокосме. Первозданный грех скрыл от человека его космичность, но грех, по Бердяеву, побеждается именно творчеством. «Микрокосм в своем творчески-динамическом отношении к макрокосму не знает рокового разрыва и противоположности. <...> Творческий акт человека имеет бытийственное и космическое значение» [Бердяев, 1989 б, с. 353] – он ноуменален, а не феноменален, как познание в кантовской традиции. Познание-творчество у Бердяева означает творение *нового бытия*, реальное преображение мира. Обоженный человек, которого Бог сделал Своим со-творцом, «человек-микрокосм <...> властен творить бытие» [там же] – новые небо и землю, о которых пророчествует Иоанн в «Откровении». Всё это совершается во Вселенской церкви и означает великий переворот [Бердяев, 1989 б, с. 348] – одухотворение мира и превращение его в Церковь. В данном смысле гносеология Бердяева церковна, и зрелый Бердяев всегда остается верен своему раннему убеждению: «Только соборная церковная мистика <...> обладаеттайной связи <...> с преображением мира как сущего» [Бердяев, 1989 а, с. 207]. Но не надо думать, что Бердяев имеет в виду православную молитву, православные таинства: его мистическая гносеология подразумевает *третьюзаветные* догматы, Церковь, веру, человека; она требует признания нового Бога – гипотетического апокалиптического Христа. «Онтологическая гносеология» Бердяева имеет скорее пророческую, чем императивную интонацию, так как в полной мере раскроется лишь в чаемую мыслителем творческую эпоху.

От мистики к гнонису (философская идея Бердяева в становлении)

Бердяев-мыслитель – философ свободы, антрополог-персоналист, экзистенциалист – вышел из опыта мистических подъемов – видений света. Аналогично метафизик и создатель свободной теософии Соловьев вдохновляющие импульсы получал от тех переживаний

сверхъестественного порядка, которые опознавал как встречи с библейской Софией¹¹. Между тем мистический экстаз, который Бердяев испытал летним утром в деревне, не был сам по себе познанием в силу своей беспредметности¹². Подобное мистическое переживание трансформировалось в познание только тогда, когда наш мыслитель оказывался перед требующей разрешения проблемой умозрительного свойства: в подобных ситуациях умный свет озарял тьму неведения, и в пространстве своего сознания Бердяев находил отчетливый ответ на свое вопрошение. Разрозненные замечания Бердяева о познавательном акте собираются примерно в такую картину. Всё событие происходит в уме субъекта, является неким *внутрипребыванием*, как выражался русский исихаст XIX в. святитель Феофан Затворник¹³, – познание потому оказывается некоей рефлексией – *самопознанием*. Главное в представлении Бердяева о творческом познании заключено в том, что в познавательном событии нет внеположного субъекту *объекта* и единственный его участник – *субъект*, деятельный и страдательный одновременно. Мистическое познание, по Бердяеву, есть вместе с тем рефлексия, а потому оно вправе именоваться древним термином *гноэзис*, применявшимся к знанию аутентичному, метафизическому, ноумenalному.

Главный собственно гносеологический труд Бердяева – это книга 1934 г. «Я и мир объектов» [Бердяев, 1994 б, с. 230–316], в которой наиболее детально гноэзис обоснован во II разделе «Субъект и объективация». В бердяевском гноэзисе радикализирован разрыв между сущностью и явлением. В феномене, согласно Бердяеву, вещи-в-себе вообще нет, пропасть между ними непреодолима. Так русский мыслитель по сути свел к нулю усилия неокантианцев Риккerta, Когена, Фолькельта, Липпса и пр., – всех, кто пытался выстроить мост над гносеологической бездной. Если Кант произвел коперниковский переворот в метафизике, перенеся в ней центр тяжести с Бога и мира на познающего субъекта, то Бердяев довершил его в самой радикальной форме – упразднил Бога и мир в их самостоянии, воврав их в личность гностика. В познании – вообще в осознанном восприятии мира – человек, согласно Бердяеву, делает некое интуитивное допущение – объективацию: он предполагает, что познаваемый предмет существует вне его сознания. Такая интуиция есть следствие грехопадения – по Бердяеву, утраты миром его единства в Боге. «Мир объективации

есть мир падший, мир заколдованный, мир явлений, а не существующих существ»¹⁴, – утверждает Бердяев, весьма близко подходя здесь ко Льву Шестову [Шестов, 1993 а; Шестов, 1993 б]. Если я ищу смысла мира, то я должен иметь в виду, что объективно мне не может раскрыться смысл, который всегда духовен: «Смысл раскрывается во мне, в человеке, и соизмерим со мной» [Бердяев, 1994 б, с. 246]. Всякая объективация – например, интенция феноменологии – Бердяевым исключена из искомого им познавательного акта. «Истина в субъекте, но не в субъекте, противополагающем себя объективации и потому выделяющемся из бытия, а в субъекте как существующем» [Бердяев, 1994 б, с. 247]. Путь к этой экзистенциальной истине – *мышление внутри бытия*, «творческий акт в бытии, т.е. самовозгорание света в бытии» [Бердяев, 1994 б, с. 253].

Здесь мы имеем дело с тем эзотеризмом философии Бердяева, в котором он признавался в «Самопознании» [Бердяев, 1990]. Речь идет об индивидуальности и новизне его опыта, затрудняющих его вербализацию. Это непростой для нас момент бердяевского взгляния. Понимая это, Бердяев старается максимально подробно описать гностическое событие: «Моя мысль первоначально чувствует себя стоящей как бы перед хаосом. Но она должна быть ясной и светоносной во тьме, должна внести смысл в бессмыслицу. Когда я познаю тьму и бессмыслицу, то я вношу свет и смысл. Познание по существу активно» [Бердяев, 1990, с. 247]. Свой гнозис Бердяев утверждает на парадоксальном богословии *смерти Бога* – ухода Его из мира с переложением Им роли творца на познающего человека-гностика. «В действительности мир не сотворен субъектом, – так Бердяев защищается от обвинения в солипсизме, – мир сотворен Богом, но он не закончен, окончание передано человеку. И человек во все должен внести свою творческую свободу и в самом познании продолжать миротворение» [там же]. *Миротворение*, подчеркну, т.е. творение бытия, а не культуры, как склонны ныне снижать и упрощать мысль Серебряного века. «Царство культуры есть еще царство объективации. <...> Культуру ждет конец и страшный суд» [Бердяев, 1990, с. 256]. На самом деле Бердяев говорит о вещах отнюдь не тривиальных и заостряет свою концепцию, утверждая, что о результатах гнозиса нельзя сообщить на языке понятий – «образование понятий есть объективация» [там же]. Скорее поэзия и религия содержат гностические интуиции: «Только

символы и образы приближают к тайне бытия», ибо бытие иррационально [Бердяев, 1990, с. 256]. В перспективе Бердяев устремлен к гипотетической *теургии* – богоделанию, синтезу всех видов творчества, который осуществляется в «творческую» – апокалиптическую эпоху. Бердяев называл себя *человеком мечты*, и в его гностицизме не так легко разделить реально пережитое и фантазию. Определенно одно: в бердяевском гнозисе объектом познания выступает сам же познающий субъект, интенция «я» обращена внутрь сферы «я». Речь у Бердяева идет о *самосознании мыслящего субъекта*, для чего требуется некое особое состояние экстаза – выступления субъекта за свои пределы. Всякий знает, что опыт самонаблюдения в принципе труден, и примечательно, что в Церкви исповедь является таинством – требует присутствия благодати, обеспечивающей также своего рода *экстаз*, некое необходимое раздвоение внутри самой личности христианина.

Личность Бердяева отвечала гностическому канону: стремление к ноумenalному знанию в нем естественно сочеталась с *ненавистью к плоти* (Е. Герцык), с волей к дематериализации мира. Острый интерес Бердяева к учениям неогностическим – теософии и особенно антропософии – был притяжением к явлениям родственным. Р. Штайнера Бердяев называл замечательнейшим современным теософом-оккультистом [Бердяев, 1989 а, с. 219]. В 1913 г. был слушателем гельсингфорских лекций о Бхагават-гите и обсуждал феномен *Доктора* едва ли не во всех своих книгах. Моя гипотеза заключается в том, что бердяевский гностицизм сформировался под сильным влиянием гносеологии раннего Штайнера, если и не был копией этой последней с точностью до терминологии. Подробно это предположение мною обосновано в другом месте¹⁵, так что здесь я не стану прибегать к цитатам и подробным доказательствам. В 1880-е годы начинаящий философ Штайнер задался той же самой целью, что и русские мыслители Серебряного века – пресечь дурно-бесконечную цепь неокантианских учений дерзким выступлением против самого кантовского феноменализма. Быть может, Бердяев задумался о возможности *мистического реализма* – знания сущностного, познакомившись с проектом как раз Штайнера. Об этом говорит и название книги Бердяева 1911 г.: бердяевская «Философия свободы» прочитывается как реплика в адрес «Философии свободы» Штайнера (1894)

[Штайнер, 2018 а] и содержит при этом множество заимствований из последней.

Но в своем истоке, а также в методе *творческий гноэзис* Бердяева принципиально отличался от *гётеанства* Штайнера. От Канта Штайнер хотел оторваться, переориентировав свою гносеологию с позитивного естествознания (восходящего к Ньютону) на науку гётеевского типа: Гёте, как известно, отвергал инструментальный опыт Ньютона, взамен него выдвигая медитативное наблюдение природных явлений¹⁶. Гносеология Штайнера изложена им в книгах «Очерк теории познания гётеевского мировоззрения» (1886), [Штайнер, 2019] «Истина и наука» (1891) [Штайнер, 2018 а] и «Философия свободы» [Штайнер, 2018 а]. Бердяев с особенным пристрастием относился к «Философии свободы» – главному дотеософскому сочинению Штайнера.

Ранние работы Штайнера выдержаны в традиционном гносеологическом дискурсе. В акте познания им выделены стадии восприятия непосредственно данного образа мира и последующего мышления с помощью понятий и идей, – тем самым ставится привычный для неокантианцев вопрос о возможности проникновения познающего субъекта в объект. Штайнер пока еще открыто не обращается к вещам сверхъестественным и не пользуется языком теософии. Учение молодого Штайнера – это философская гносеология, а не оккультизм. Однако даром сверхъестественного восприятия – гностического видения – Штайнер, по его признанию, обладал с детства, и в основе «Философии свободы» на самом деле лежит опыт оккультный, а не позитивный. Дотеософскую гносеологию Штайнера обосновывает следующее метафизическое представление. Штайнер признавал особенную реальность *идей* вещей, однако был в этом отношении не платоником, но перипатетиком нового типа. Вместе с Аристотелем настаивая на присутствии *идей* исключительно в самих вещах (а не в *занебесном* мире, как утверждал Платон), Штайнер полагал, что свое актуальное существование *идеи* получают только в человеческом мышлении. Кого-то может шокировать то, что *Доктор*, идентифицируя свою карму, признавал себя реинкарнацией Аристотеля. Однако я использую данное обстоятельство для исследования его ранней гносеологии: «Аристотель», живший после Канта, не мог элиминировать из учения об *идеях* фактора познающего субъекта. Этот последний, по Штайнеру,

окружен миром *идей*, который Штайнер представлял в виде единого организма *мировых мыслей*. Стоит ли особо доказывать, что Штайнеров «Логос» очень похож на «Софию» Соловьёва, а также на «Вселенскую Церковь» гносеологии Бердяева! Если субъект находится вне духовного Космоса, то для него недостижимо абсолютное – нуменальное познание мирового всеединства.

Согласно Штайнеру, познающий субъект способен своим разумом воспринимать *мировые мысли* – аристотелевские *идеи* познаваемых предметов – в точности так же, как он глазами воспринимает форму вещей, а, скажем, слухом – их звучание. Те мысли о предмете, которые возникают в сознании познающего, утверждает Штайнер, отнюдь не произвольные продукты его субъективности, но суть сами предметные *идеи*, улавливаемые познающим при восприятии предмета. Понятно, что речь идет о встрече в духовном мире – дух человека сливаются с духом же, с *идеей* предмета. Такое познание имеет творческий характер, и это вызывало особенное восхищение Бердяева.

В «Смысле творчества» [Бердяев, 1989 б, с. 537–538] Бердяев, ссылаясь на произведение Штайнера «Истины и науки» [Штайнер, 2018 а], заявляет, что «истина <...> есть свободное порождение человеческого духа», задача познания – это *создание* совершенно новой области в бытии и «человек <...> является деятельным сотворцом мирового процесса» [Бердяев, 1989 б, с. 537–538]. В своей гносеологии Бердяев педалирует именно этот – субъективно-творческий – аспект познания, между тем как для Штайнера еще более важен его объективный аспект, связанный с существованием познаваемого предмета. Но вот как раз эту объективность Бердяев считает *объективацией* и из своего гнозиса исключает. Для молодого Штайнера познание есть вживание в основание мира¹⁷, тогда как для Бердяева – некое творчески-светоносное эманирование «я» субъекта как микрокосма, являющееся при этом макрокосмическую реальность в силу изоморфности на духовном плане микро- и макрокосма. На ранней стадии становления двух гностиков – Штайнера и Бердяева, их метафизика – исходные мифы – демонстрируют удивительную близость (при разнице разве что в категориальном языке). Повторю, что допускаю здесь заимствование Бердяевым у Штайнера обусловливающей гносеологию онтологию. Но в *онтологической гносеологии* Бердяева акцент сделан на субъекте, Штайнер же выступает как реалист – сто-

ронник знания оккультного, но при этом совершенно объективного, общезначимого. Именно поэтому гнозис Бердяева впоследствии зашел в тупик *самопознания*, тогда как объективные сферы приложения гнозиса Штайнера умножались от книги к книге, от цикла лекций к циклу же: результаты его *духовных исследований* множились лавинообразно. Предметом антропософского гнозиса могла стать любая проблема, – вообще всякая без исключения реальность. В книге 1905 г. «Как достигнуть познания высших миров?» [Штайнер, 2018 б] Штайнер продемонстрировал то, что его гносеологические принципы на самом деле обосновывают его оккультизм. Кстати, эту книгу Бердяев считал лучшей у Штайнера. Но сам он как гностик до уровня Штайнера дотянуться не мог¹⁸. Его развитие осталось в пределах философии, вылившись в несколько эзотерический (в отличие от версий Сартра, Камю, даже Хайдеггера) экзистенциализм.

Гнозис Бердяева – это радикальный персонализм, познание, объектом которого является сам познающий субъект. Именно о гнозисе книга Бердяева «Я и мир объектов» [Бердяев, 1994 б]. В солипсизме такой гнозис теоретически не превращается благодаря бердяевской метафизической аксиоме: субъект – это микрокосм, т.е. универсум в его духовном существе, так что познавательная направленность субъекта на самого себя одновременно есть и обращенность на мир. Но в точности о том же – о наблюдении мыслящим своего мыслительного процесса – речь идет в книге Штайнера «Философия свободы» [Штайнер, 2018 а]. Свободен человек Штайнера прежде всего как познающий, и лишь во вторую очередь – как моральный субъект. Познавательная свобода, как и для Бердяева, означает для Штайнера независимость от всего того, что внеположно субъекту познания. Необходимость для последнего, ради сохранения своей свободы, уйти в собственные душевые недра (где и совершился познавательное событие), как мне представляется, есть то самое суждение, которое Бердяев заимствовал у Штайнера и утвердил на этом камне свой собственный гностицизм. Однако мыслить свою мысль так же невозможно, как вытащить себя из болота за волосы. Потому Штайнер признавал за своим познавательным опытом особый характер.

В книге Штайнера «Философия свободы» [Штайнер, 2018 а] есть глава, посвященная взглядам Фихте. Там Штайнер ссылается на Фихте, который утверждает, что началом философии является самона-

блюдение, развивающее у его субъекта новый высший орган духовного восприятия. Я это понимаю так, что усилие увидеть себя со стороны субъекта раздваивает – выводит его (по Бердяеву) в экстаз, поднимает над самим собой. У познающего оказывается два субъектных центра, и из высшего он наблюдает то содержание сознания, которое осталось как бы внизу, – прослеживает собственную мысль. Штайнер использует воззрение Фихте [Фихте, 1993], дабы подкрепить свое учение об *идеях – мировых мыслях*, логосах вещей, аффицирующих сознание гностика. Гноэсис Штайнера в принципе *объективен*, и это подчеркивает симпатизант Штайнера и знаток его воззрений К. Свасьян: «Познание (для Штайнера. – Н. Б.) <...> есть не что иное, как опознание мыслью ее собственной объективности»; «живя в мысли, мы живем во Вселенной» [Свасьян, 2006, с. 443, 442, 424]. Таким образом, у раннего Штайнера мы находим то же самое представление о микро- и макрокосме, что и в гностицизме Бердяева.

Я веду свое рассуждение к тому, что основной гностический миф, заявленный ранним Бердяевым (в книгах первой половины 1910-х годов), совпадает с мифологическим же представлением Штайнера дотеософского периода, обосновывающим возможность *мышления в бытии*; различие касается одних терминов. Согласно Бердяеву, человек является *членом организма* мистической Вселенской церкви, охватывающей собою весь тварный универсум. Речь идет о мире духовном: познающий – дух, равно и предметы познания духовны в их существе. Потому между познающим и познаваемым нет рокового гносеологического средостения. Но в точности то, что Бердяев называет *Церковью*, Штайнер именует *мировым Логосом* и понимает под ним органическое единство предметных *идей* или мировых мыслей. Опять-таки, эти мысли воспринимаются разумом человека так же непосредственно, как орган слуха воспринимает звук, а орган зрения – свет. Ближе эти два воззрения к платонизму или аристотелизму – не столь уж важно: их цель – обосновать метафизическое стояние познающего человека в бытии, дабы обнаружилась глубинная ошибочность кантовского представления о разделяющей их непреодолимой стене. Конечно, Бердяев и Штайнер бесконечно далеки от видения Канта «столпом злобы богопротивной»: эту нелепую, прямо скажу, формулу Флоренский выдвинул в своем «Столпе...», по-видимому, в «стилизаторском» раже¹⁹. Кант создал абсолютно адекватную фило-

софию естествознания Нового времени, но знание ноумenalное предполагает иной – не позитивный опыт. Штайнер и Бердяев отнюдь не скрывали своих способностей к «озарениям», «инспирации» – к восприятиям сверхчувственным, и «опровергая» Канта (точнее, ставя пределы гносеологии кантовского типа), предложили теории познания гностического толка. Эти теории оказались весьма близкими в их основе. То, что религиозный мыслитель Бердяев считает Церковь Телом Христовым, а неоязычник Штайнер организм идей возводит к дохристианскому Логосу, пока нам не так важно, поскольку мы обсуждаем раннюю стадию развития обоих. «Философия свободы» Штайнера стала ответом на вопрос о возможности оккультного знания в условиях повсеместно господствующих форм естественно-научного мировоззрения» [Свасьян, 2006, с. 424]: это сказано исследователем «книги-мистерии» Штейнера начала 1890-х годов. Однако данную характеристику с тем же самым правом можно отнести и к «Философии свободы» [Бердяев, 1989 а] Бердяева – его первому, 1911 г., программному труду.

Гностицизм Бердяева имеет по преимуществу теоретический характер: это размышления о возможности сверхчувственного опыта, но не демонстрация его плодов. Гётеанское созерцание – а это метод Штайнерова гноиса, – напротив, направлено на конкретные объекты, тогда как *мир объектов* – именно то, что из бердяевского гноиса в принципе исключено (ибо там сделана ставка на самого субъекта). Действительно, *творчество* – а это слово Бердяев сделал собственным именем гностического пути, предложенного им, – предполагает *творца*, субъекта, но не нуждается, будучи действием спонтанным, во *внеположном объекте*. Бердяев учил об универсальном гноисе – о познании макрокосма, но на деле познал лишь легко обозримое количества гуманитарных предметов (познал, замечу, весьма адекватно). Это художественные и философские отдельные сочинения, затем корпусы произведений одного автора – Бердяев был мастером духовного портрета²⁰, – наконец, это характеры конкретных лиц (тот же Штайнер – и Андрей Белый, Вяч. Иванов, православные старцы, оккультисты, например, А. Минцлова). В книге «*Я и мир объектов*» [Бердяев, 1994 б] Бердяев по сути свел гноис к общению, диалогу²¹. В ней лишь допускается возможность *общения с минералами, растениями и животными* [Бердяев, 1994 б, с. 309]. Сентиментальное от-

ношение Бердяева к коту Мури и песику Томке – это никак не оккультическое созерцание аур и тонких тел.

Однако гнонис Бердяева отличается от Штайнерова не одним великим обеднением – элиминированием объектности. Штайннер действует в русле духовной *эволюции* человечества, как она описана теософией и затем представлена, например, в книге Штайнера «*Очерк тайноведения*» [Штайнер, 1916]. Преподавая своим adeptам медитативный тренинг, *Доктор* радел в первую очередь об ускорении эволюционного процесса. В противоположность этому «духовность» Бердяева *революционна*, апокалипсична. По Штайнеру, мир одухотворяется, переходит в новую фазу развития в ходе эволюции; согласно Бердяеву, *мир должен кончиться, история должна кончиться* через персоналистическую революцию, в которой «мир объективный должен угаснуть и замениться *миром существования*, миром подлинных реальностей, миром свободы» [Бердяев, 1994 а, с. 393]. Это произойдет, по Бердяеву, таким образом, что бытие человека станет всецело субъектным, существование уйдет внутрь личности, – универсум как бы вывернется наизнанку и обнажит свои духовные недра. Но, быть может, Штайннер имеет в виду примерно то же самое? Ведь с развитием органов духовного восприятия для человека станет доступен, в его невероятном богатстве, мир духа, – и, кстати, предметы, одухотворившись, окажутся друг для друга проницаемыми – субъект-объектность попутно исчезнет! Определенного ответа на этот счет у меня нет. Здесь, как и в других ситуациях сопоставления версий гностицизма Штайнера и Бердяева, вполне может оказаться, что различие существует лишь между языком Штайнера (теософским) и языком Бердяева (метафизическим и религиозным), но оба они – об одном.

Всё же Бердяев настаивает на одномоментности мировой метаморфозы, на «прерывности» – конце истории, на *прорыве духа* в мир, на том, что *истина есть взрыв мира* и т.п. [Бердяев, 1994 а, с. 390, 393, 401]. Бердяев-гностик, переживающий *творческие экстазы*, настроен бунтарски, воинственно, тогда как *доктор Штайннер* учит мирной *духовной работе*, сам практикует *духовные исследования* и внедряет антропософию в наличную культуру. Бердяев, наследник гностиков древности, ненавидит плоть, вегетарианствует и тоскует по утраченной девственности. Штайннер же призывает выявлять духовность плоти (в этом – феноменологическом – смысле одухотворять

ее) и безусловно принимает (по крайней мере ex cathedra) существующие формы жизни. Бердяев – апокалиптик; Штайнер видит впереди (дурную) бесконечность существования Вселенной во времени: за «Землей» последуют «Юпитер», «Венера» и т.д. – уходящая во тьму неизвестности (даже для оккультных ясновидцев!) цепь планетарных перевоплощений. Человек Бердяева, спасению дерзко предпочтший *творчество* – духовный вождь и пророк по природе, личность редкая, гениально-пассионарная. А вот Штайнер – сам загадочный гений – обращается к среднему человеку, который возьмет упорством, послушливой верой, методичностью делания. Именно поэтому заложенная Штайнером традиция худо-бедно, но существует и поныне, тогда как яркий и вдохновенный, блестящий мыслитель Бердяев учеников и последователей не имел. Творческий гнозис не предполагает методологии. Потому в своей эзотеричности он остается непонятным и недоступным. Но кто же не знает, что такое творчество?! И ныне под лозунгом *кreativnosti* спешит заявить о себе всякое ничтожество, выставляя напоказ свое невежество и хамство.

Экзистенциализм как самопознание

«Я задаюсь целью совершить акт экзистенциального философского познания о себе» [Бердяев, 1990, с. 300].

«Я стремился не к изоляции своей личности, <...> а к размыканию в универсум. <...> Я хотел быть микрокосмом. <...> Солнце должно быть во мне» [там же, с. 302–303].

«Сам познающий философ – существующий, и его существование выражается в его философии» [Бердяев, 1994 б, с. 249].

Называя Бердяева *мистиком, гностиком, экзистенциалистом*, я не имею в виду трех его «специальностей» – не хочу приписать Бердяеву некую триипостасность: вот он переживает творческий экстаз, теперь он познает реальность, а вот сейчас – размышляет о человеческом существовании. В феномене Бердяева эти три деятельности пересекаются, а порой и совпадают. Экзистенциализм Бердяева – это своеобразный *гностицизм*²². Бердяевская философия существования позиционирует себя как учение о человеке, как антропология или *антроподицая*, не прибегающая к психологии и чуждая рационализма: афористичность бердяевского дискурса призвана свидетельствовать

как раз о самопроизвольности и непосредственности его узрений. Тезисы, максимы Бердяева не требуют обоснования и стремятся походить на спонтанные световые вспышки, рассеивающие тьму неведения. Такой стиль характерен для тех, кто философствует от собственного опыта – нового опыта бытия: именно создатели версий *первой философии* формулируют аксиомы, посредством которых, с большим или меньшим искусством, стремятся сообщить о своих мистических открытиях. Безапелляционность такого дискурса призвана свидетельствовать об адекватности познания, несомненной для мистика. В подобном духе писал, к примеру, Ницше, и за ним пошли философы Серебряного века, уверовавшие в него и канонизировавшие его свидетельство о *смерти Бога*. Но вот уже афористические книги Льва Шестова [Шестов, 1993 а; Шестов, 1993 б], подражавшего иногда манере Ницше, относятся к самым слабым его сочинениям: авторская претензия на абсолютность суждения в них не оправданна. Роль чуткости читателя и исследователя здесь велика. Соловьёв к афоризмам не прибегал, стиль его философствования – это стиль германского идеализма. Но когда Соловьёв заявляет о возможности цельного знания единого универсума, мы вправе спросить: а ведомы ли (мистические) пути к этому (оккультному) знанию ему самому? Соловьёв отвечает на наше вопрошение своими признаниями в близости к *Софии* – воипостазированному духовному универсуму, ставя нас перед новой проблемой доверия, требующей уже способности к различению духов... И понятно, что Соловьёв для нас остается (и, видимо, навсегда останется) фигурой неразгаданной, увы, не безусловной.

Рассказ Бердяева в «Самопознании» [Бердяев, 1990] о потрясшем его светоносном экстазе, на мой взгляд, более реалистичен и адекватен, чем явления Соловьёву девочки с цветком в лазурно-золотистой ауре или Вселенной в образе женской красоты. В сочинениях Бердяева часто упоминается мистический свет: мысль для него была светоносной, познание переживалось как освещение темного пространства сознания. Я допускаю, что свет в дискурсе Бердяева – не просто метафора. То, что наш язык связывает с мыслью свет (например, в выражениях «сверкнула мысль», «блеснула догадка» и т.п.), может указывать на предельный светоносный опыт реалистического мышления. Бердяев, лежащий утром в кровати и пребывающий в тонком сне, когда ему явился умный свет, – мистик по преимуществу: он в тот мо-

мент ничего не познавал, ни о чем вообще думать не мог и был пассивным медиумом озарения. Но свет, как он свидетельствует, сразу же вызвал у него творческий подъем – дал импульс к творчеству, точнее – к философскому размышлению. Видимо, мистических светов немало, или же единый свет по-разному проявляется в разных человеческих средах. Если исихасты, переживая просветление, воспламенялись любовью к явившемуся им Христу и вступали с Ним в молитвенный *диалог*, то стихийного мистика Бердяева свет подвигал к философствованию. С той же достоверностью, какая была у подвижников-монахов, Бердяев знал в тот момент, что перед ним вот сейчас раскрываются тайны бытия.

Беспредметный мистицизм – тот первоначальный духовный подъем, который, кстати, Бердяев ценил превыше всего, почти тотчас же обретал качество *предметности*: мистик находил в своем сознании некое *другое*. Тем самым мистика трансформировалась в *гносиc*, подъем сменялся спуском. И лишь краткий промежуток внутреннего времени отделял познание от его вербализации: когда Бердяев обретал слова для описания своего творческого опыта – *мистического* подъема и *гностического* спуска, он становился философом-*экзистенциалистом*.

Предметом познания гностика Бердяева был *человек* в его экзистенции – как творческий, опять-таки познающий субъект. Вся прочная реальность из бердяевского экзистенциализма исключена: познание, скажем, природы без *объективации* невозможно, но такое познание, иллюзорное в глазах Бердяева, не экзистенциально. Концы экзистенциализма Бердяева связаны с его началами. В «Философии свободы» (1911) [Бердяев, 1989 а] Бердяев рассуждает о посвящении в тайны бытия, но это посвящение во вселенскую жизнь исключает объективирование предметов²³: «Лишь углублением в микрокосм познается макрокосм» [Бердяев, 1989 а, с. 95]. Ниже Бердяев утверждает, что *реализма, объективизма, универсализма* в познании достигает лишь *разум вселенский, церковный*, так что на долю разума индивидуального остается одно усилие самоуглубления. И поскольку третью-заветный *церковный разум* (подразумеваемый Бердяевым) остается гипотетическим, как и сама Церковь Третьего Завета, то гносиc Бердяева был изначально обречен на субъективизм – обречен остьаться неким *самопознанием*. Мистический выход в универсум изнутри

субъекта Бердяеву не было дано совершить на опыте. И вот в книге «Самопознание» 1940-х годов мы находим итог развития бердяевского гностицизма. «В “я” акт познания и предмет познания – одно и то же. <...> В отношении ко мне самому, как познаваемому, исчезает объективация, отчуждение <...>, и это великое преимущество, которое дает надежду, что познание будет экзистенциальным. Я сам, познающий, экзистенциален, и экзистенциальность есть вместе с тем не объективируемый предмет моего познания» [Бердяев, 1990, с. 297, 298]. Поздний Бердяев, как видно, проектируемое им ноумenalное познание откровенно сводит к *самопознанию* – о *макрокосме* всерьез он давно не говорит. В старом церковном разуме – гаранте и среде Истины – Бердяев разуверился, новая третъезаветная Церковь осталась мечтой. А вот путь гноиса индивидуального – индивидуальный духовный тренинг – Бердяев теоретически не принимал изначально и впоследствии отвергнул в лице Штайнера, *абсолютно безблагодатного человека*: «Ни одного луча, падающего сверху. Всё хотел он добыть снизу, страстным усилием прорваться к духовному миру» [Бердяев, 1990, с. 178]. Таким образом Бердяев остался при экзистенциальной философии, опирающейся на опыт самопознания, в которое выродился его *гноис*. Конечно, это была все же индивидуальная духовная практика, но Бердяев верил в свою причастность третъезаветной и незримой, вселенской Церкви Святого Духа и, более того, считал себя выразителем ее разума.

Русский экзистенциализм в варианте Льва Шестова – *заумен* (С. Булгаков), в версии Бердяева – *эзотеричен*. Дело здесь в том, что оба, в своем восстании против оснований мироустройства, задавались фантастическими на сегодняшний день целями. Шестов боролся с падшим разумом средствами того же разума и жил идеалом потерянного рая; Бердяев также искал *иного мира*, но в «экзистенциальной субъективности» [Бердяев, 1990, с. 288], куда его вносил экстаз. Об эзотерическом экзистенциализме Бердяева мы в состоянии говорить только посредством неизбежно экзотерического языка – овнешняя его интимный опыт, соответственно – обедня и упрощая его мысль. Философия Бердяева существует во времени, как поток мысли, – это не статичный результат, но процесс, – не столько *философия*, сколько *философствование*. Бердяевский гностический экзистенциализм ситуативен, событиен; также в мыслительном процессе непрестанно

меняются как познаваемое, так и совпадающее с последним в акте познания познающее «я». Как видно, ничего устойчивого в такой философии нет. Потому, как признается Бердяев, есть мучительное несоответствие между мыслью и ее словесным выражением – хотя бы потому, что мысль динамична, а слова ее останавливают и объективируют. Тем более мы имеем дело прежде всего с *выражением*, замораживающим поток сознания – познаваемую экзистенцию. Бердяев имеет в виду себя самого в момент творчества – философствования, когда пишет о *творческом человеке* – о его *назначении, рабстве и свободе, судьбе в современном мире* и пр.²⁴ Потому его тексты суть не только плоды его самопознания: в процессе чтения мы все же приобщаемся к бердяевскому самопознанию как действию – будучи сами «я», мы сближаемся с «я» Бердяева. Десубстанциализация личности – превращение ее в акт и процесс – у Бердяева не абсолютна, до конца не доходит: Бердяев видел человека в Боге, признавал его вечность. Но акцент в экзистенциальной философии – философствовании – сделан на динамике «я», которую мыслитель часто отождествлял с духовной природой последнего: «“я” есть, прежде всего, акт» [Бердяев, 1990, с. 297]. В творческий процесс бердяевского мышления должно вовлекаться и читательское «я» – экзистенциальная философия, работающая над тайной «я», своим заданием имеет реальную встречу философа со своим читателем в едином *событии бытия*.

То, что экзистенциализм Бердяева есть в указанном смысле его самопознание, составляет эзотерический аспект этого взгляния. Но тексты Бердяева можно читать и профанно – ничтоже сумняшеся извлекать из них богословское и антропологическое положение о *свободе человека*, императив *творчества* (без понимания того, что означает это понятие для самого Бердяева), учение о порабощающей человека объективации и т.д. Обычно так и происходит: даже Андрей Белый, при всей его чуткости к знанию особенному и высшему, не заметил эзотеризма Бердяева и в статье «Центральная станция» [Белый, 1994, с. 53–61] намекнул на электризм бердяевской мысли. Однако изначально Бердяев двигался в том же направлении, что и учитель Белого – сугубый эзотерик Штайнер, – искал выхода в духовный мир через познание, философски мечтал о преображении человека и одухотворении мира вплоть до исчезновения материи. Эзотеризм Бердяева обнаруживает себя, когда философ задается недостижимой

ныне целью: она состоит в преодолении объективации, как у Бердяева условно обозначена падшность мира. Обретение человеком свободы, пробуждение в нем богоподобного творчества, победа над падшим временем, переход от «общности» к «общению» и т.д. – все это бердяевские развороты единой проблемы, обозначения аспектов апокалиптического преображения мира, в котором призван участвовать человек. Этого возможно достигнуть, по Бердяеву, лишь уйдя в субъектность, всерьез возненавидев *мир объектов*. Если экзистенциальная философия есть познание *вне объективации* [Бердяев, 1994 б, с. 250], то у Бердяева она имеет предварительный – проективный характер: Бердяев не достигнул бытия в *свободе*, но сделал свободу заданием; не обрел он способности и к богоподобному *творчеству* – созданию не ценностей, но *бытийственных реальностей*, хотя и дал на это установку. Вообще, о *Царстве Божием*,teleologически определяющем философию Бердяева, нам трудно составить себе представление на основе его текстов, преимущественно полемических и декларативных. Экзистенциализм Бердяева – это *проект* апокалиптической «творческой эпохи»²⁵ и (несколько сумбурный) завет своим адептам, взявшим курс на *творчество*. Он не дал им (в отличие от Штайнера) методики внутреннего делания, хотя приковленно признал, что *творчество* для него самого – это духовный путь. Единственное, на чем он неукоснительно настаивал, это *внутрипребывание*: путь к миру и Богу – это интериоризация, погружение субъекта в свои душевые недра, а не экстериоризация – не обращение вовне, к реальности вне-положной. В экзистенциализме Бердяева мир в субъекте выворачивается наизнанку, субъект мало-помалу начинает воспринимать его скрытую дотоле духовную изнанку.

И самая последняя ступень бердяевской эзотерики (та, которую я в состоянии распознать в текстах Бердяева) – это поглощение *мира объектов* экспансией набирающего силу творчески-познающего субъекта. Каким-то невероятным образом мир у Бердяева разноплощается и вбирается в ширящееся пространство микрокосма. «Прорыв духа, т.е. свободы, может менять состояние мира», «мир объективный должен угаснуть и замениться *миром существования*» [Бердяев, 1994 а, с. 401, 393]. При этом исчезнет мировая множественность и плоть одухотворится: «Царство духа есть внутреннее царство субъективности, царство свободы и любви, не знающее внеположности и

отчужденности, т.е. каузальных отношений и отношений властвования» [Бердяев, 1994 а, с. 457]. Идет ли здесь речь о некоей *теургии* – коллективной магии; или это воображение – поэтическая мечта, принявшая обличье философского дискурса; или же Бердяев негласно вовлекает в свой апокалиптический проект антропософские концепты – отождествляет антропософское представление об эволюционном одухотворении Земли с собственной целью субъективизации человеческого мировосприятия? И только ли феноменологическое событие имеет в виду мыслитель, или же *прорыв духа* затронет и *мир объектов*?.. Желая слыть эзотериком, всех своих карт – прежде всего своего бессилия и беспомощности перед мировой Тайной – Бердяев не раскрывает.

Все же Бердяев вправе сказать, что на пути *самопознания* ему отчасти удалось достичь искомого – «понять все происшедшее с миром как происшедшее со мной» [Бердяев, 1990, с. 7]. Свидетельство тому – книга «Самопознание», в советскую эпоху бывшая для нас неким откровением: через свою глубину – экзистенцию – Бердяев доносит до читателя эпоху русских революций. Она представлена им в лицах творцов культуры Серебряного века. Бердяев – один из лучших и до сих пор не превзойденный ее историк, – созданные им духовные портреты поражают нас своей точностью и адекватностью. Кажется, именно здесь лучше всего работают принципы его *онтологической гносеологии* – познание как общение, познание вне объективации. В расширенном виде статей и трактатов 1915–1922 гг. эти портреты присутствуют в культурологическом сборнике «Мутные лики»²⁶. Герменевтика Бердяева – это его экзистенциализм в действии.

Примечания

¹ «София была прельщением Вл. Соловьёва», – писал Бердяев в 1923 г. в статье «Мутные лики», имея в виду острую земную эротичность соловьёвских видений: «София Соловьёва – это Женщина, в которой небо слишком смешалось с пучиною вод, с земной стихией». Но все же на фоне «софиан» – Андрея Белого и Блока – Соловьёв видится Бердяеву «христианином», ибо он «прежде всего верил в Христа, а потом уже в Софию». См. : Бердяев Н.А. Мутные лики. – М. : Канон+, 2004. – С. 326, 325.

² Для сравнения замечу, что Флоренский, также противник кантианской традиции в гносеологии и позитивного естествознания, противопоставил им натурфилософию Гёте – опыт медитативного созерцания, плодом которого, как предполагалось, в некоторых случаях оказываются природные *первоявления*. Хотя Флоренский сделался священником, сторонником субъективной мистики, в отличие от Бердяева, он не был. Миром первоявлений был для него церковный кульп, а путь к их постижению пролегал через разум. Гётеанец Флоренский близок гётеанцу же Штайнеру, но в своем гностике не пошел так далеко, как основатель антропософии, ограничив свои «духовные исследования» сферой церковного разума.

³ Феномен св. Серафима был осмыслен с антропософских позиций (в поэме и трактате соответственно) супругами Максимилианом и Маргаритой Волошиными и очень рискованно проблематизирован Мережковским (см. его очерк «Последний святой»).

⁴ В противоположность Бердяеву, Флоренский, размышляя о превращении универсума в Царство Божие (что Бердяев, вслед за Шестовым, считает его «расколдованием»), упирает как раз на церковные таинства, понятые магически. В этих последних освящается мировое вещество и универсум, вместе с христианским народом, воцерковляясь, преобразуется в Христово Тело. См. об этом главу «*Homo faber et homo liturgus*» моей книги «Между Логосом и Софией».

⁵ «Ich weiss, dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben, Werd ich zu nicht, er muss von Noth den Geistaufgeben». Angelus Silesius [Бердяев, 1989, с. 253]. Существует перевод Л. Гинзбурга:

Бог жив, пока я жив, в себе его храня.

Я без Него ничто, но что Он без меня?

(Изречение Ангелуса Силезиуса) режим доступа : wayter.wordpress.com>2011/06/04

В сборнике «Херувимский странник» Ангелуса Силезиуса опубликован перевод Жаната Баймухаметова:

Ничто как Я и Ты: если исчезнем мы,

То Бог уже не Бог и небеса немы.

⁶ «Дыхание», «дух» (*der Geist*), на мой взгляд, здесь это Бог в Его присутствии в опыте, в Его явлении человеку.

⁷ В действительности под *Человеком* Бердяев подразумевает Адама Кадмона Каббалы. Бердяевские мистика и теология имеют мощную каббалистическую прививку, хотя и выражены посредством дискурса христианского.

⁸ «Радикальная церковная мистика, мистика дерзающая – вот лозунг». См.: Бердяев Н.А. Философия свободы. С. 212.

⁹ Я нередко обращаюсь к этому слову, фактически ставшему категорией философии Серебряного века (к именам Шестова и Бердяева, активно им пользовавшимся, можно добавить и Флоренского с его *теодицеей* и *антроподицеей*). Наши мыслители-апокалиптики жили в ожидании (отчасти наигранном) Страшного суда, и здесь одна из причин того, что они мыслили в категориях судопроизводства.

¹⁰ Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 197. Правда, мысль о творчестве как «богообщении», «религиозном делании» и «экстазе», в котором «Бог сходит к человеку и участвует в делах его», уже присутствует в книге 1911 г. «Философия свободы». См. указ. изд., с. 226.

¹¹ Соловьёв Вл. Стихотворения. Поэма «Три свидания»: Художественная литература. – М. : Директ-Медиа, 2012. – 247 с.

Как встречи с Софией в случае Соловьёва не сводились к «трем свиданиям», описанным им в одноименной поэме, но имели регулярный характер, так же и светоносные экстазы Бердяева были для него привычными. Экстаз, описанный в «Самопознании», это, по-видимому, первое отчетливо осознанное и особенно яркое событие такого рода.

¹² О том, что этот «внутренний подъем» и «озарение» как-то связаны с «творчеством», дано судить лишь самому Бердяеву изнутри: смысл этих понятий восходит к его переживаниям и для нас недоступен. Христианские исихасты в светоносных видениях созерцали нечто совсем другое, ибо концептировали их как явления им Христа в Фаворском свете. Имел ли *свет*, которым вдохновлялся Бердяев, ту же самую – «фаворскую» – природу или же был с церковной точки зрения прельщением – еще большой вопрос.

¹³ Я вспоминаю святителя Феофана в связи с Бердяевым, поскольку последний был знаком с его трудами и упоминал их, критикуя историческое христианство. (Наиболее значительные труды Феофана Затворника (1815–1894) – «Письма о христианской жизни», «Добротолюбие» (перевод), «Начертание христианского нравоучения».)

¹⁴ Бердяев Н.А. Я и мир объектов // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. Указ. изд. С. 254. Ниже серию ссылок на данный труд я привожу в основном тексте в скобках.

¹⁵ См. мою статью «Русский экзистенциализм и антропософия» в журнале «Звезда» (№ 1 за 2020 г.).

¹⁶ «Природа с красоты своей / Покрова снять не позволяет. / И ты машинами не вынудишь у ней, / Чего твой дух не угадает». Цитирую «Фауста» в переводе Б. Пастернака.

¹⁷ Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 538. (Бердяев цитирует здесь книгу Штайнера «Истина и наука».)

¹⁸ Я, понятно, не берусь судить об адекватности и духовном качестве опытов Бердяева и Штайнера. Но в размахе и доскональности гностической мысли Штайнер, разумеется, намного превосходит Бердяева.

¹⁹ Я имею в виду то «стилизованное православие», которое в диссертации Флоренского усмотрел Бердяев.

²⁰ Таковы трактаты о Леонтьеве, Достоевском, Мережковском, Флоренском и т.д.

²¹ В духе уже возникшей диалогической философии (М. Бубер) Бердяев придавал диалогу онтологический характер.

²² Здесь – учение о познании, претендующее на ноуменальность.

²³ Здесь, повторю, главное отличие гностика Бердяева от Штайнера: в антропософских медитациях предмет, напротив, ставится перед созерцателем. Конечно, «духовное исследование» происходит внутри сознания субъекта, но между «я» и предметным миром сохраняется бытийственная дистанция. Аристотелевы *идеи* входят в сознание гностика, но и там удерживают свою объектность.

²⁴ Я перечисляю здесь названия книг Бердяева.

²⁵ Точнее говорить о проекте *хилиастическом* – установке на тысячелетнее царство святых (Откр. 20, 4). Когда затем, по его окончании, начнется сам Страшный суд, думается, людям будет не до «творчества». Впрочем, у Бердяева здесь двусмысленность, и неясно, имеет ли он в виду конечное Царство или это предварительное социальное образование.

²⁶ В России впервые эти работы собраны в изд.: Бердяев Н.А. Мутные лики (Типы религиозной мысли в России). – М. : Канон+, 2004.

Список литературы

Белый А. Центральная станция // Н.А. Бердяев: pro et contra. – СПб. : Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 1994. – С. 53–61.

Бёме Я. Аврора или Утренняя заря в восхождении. – СПб. : Пальмира, 2016. – 507 с.

Бердяев Н.А. Мутные лики. Типы религиозной мысли в России. – М. : Канон+, 2004, – 445 с.

Бердяев Н.А. Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906). – СПб. : Издание М.В. Пирожкова, 1907. – 446 с.

- Бердяев Н.А.* Самопознание (опыт философской автобиографии). – М. : Международные отношения, 1990. – 336 с.
- Бердяев Н.А.* Философия свободы // *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. – М. : Правда, 1989 а. – С. 12–253.
- Бердяев Н.А.* Дух и реальность [1937]. Основы богочеловеческой духовности // *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. – М. : Республика, 1994 а. – С. 364–462.
- Бердяев Н.А.* Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности. – Париж : Ymca-Press s.d., 1937. – 175 с.
- Бердяев Н.А.* Смысл творчества // *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. – М. : Правда, 1989 б. – С. 253–538.
- Бердяев Н.А.* Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. – М. : Республика, 1994 б. – С. 230–316.
- Свасьян К.А.* Растождествления. – М. : Evidentis (Эвидентис), 2006. – 532 с.
- Соловьев Вл.* Сочинения : в 2 т. – М. : Правда, 1989. – Т. 2 : Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика. – 274 с.
- Соловьев Вл.* Стихотворения. Поэма «Три свидания»: художественная литература. – М. : Директ-Медиа, 2012. – 247 с.
- Соловьев Вл.* Философские начала цельного знания // *Соловьев Вл.* Сочинения : в 2 т. – М. : Мысль, 1988. – Т. 2. – С. 140–288.
- Фихте И.Г.* Сочинения : в 2 т. – СПб. : Муфрил, 1993. – 1485 с.
- Флоренский П.* Столп и утверждение истины : Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. – М. : Академический проект, 2012. – 912 с.
- Шестов Л.* Афины и Иерусалим // *Шестов Л.* Сочинения : в 2 т. – М. : Наука, 1993 а. – Т. 1, ч. 4. – С. 609–664.
- Шестов Л.* Potestas clavium (Власть ключей) // *Шестов Л.* Сочинения: в 2 т. – М. : Наука, 1993 б. – Т. 1, ч. 2. – С. 117–187.
- Штайнер Р.* Истина и наука. Философия свободы / пер. с нем. Б. Григорова. – СПб. : Деметра. 2018 а. – 336 с.
- Штайнер Р.* Как достигнуть познания высших миров. Путь посвящения. – СПб. : Деметра, 2018 б. – 208 с.
- Штайнер Р.* Очерки теории познания гетеевского мировоззрения. – СПб. : Энигма, 2019. – 152 с.
- Штайнер Р.* Очерк тайноведения. – Репринтное издание. 1916. – СПб. : Альфа-рет, 2014. – 440 с.

References

- Belyj, A. (1994). Central'naya stanciya. In N.A. Berdyaev: *pro et contra* (pp. 53–61). – Saint Petersburg : Izd-vo Russkogo hristianskogo gumanitarnogo instituta.
- Byome, Yakob. (2016). Avrora ili Utrennyaya zarya v voskhozhdenii. Saint Petersburg : Pal'mira.
- Berdyaev, N.A. (2004). Mutnye liki. Tipy religioznoj mysli v Rossii. Moscow : Kanon+.
- Berdyaev, N.A. (1907). *Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskie, social'nye i literaturnye (1900–1906 g.)*. Saint Petersburg : Izdanie M.V. Pirozhkova.
- Berdyaev, N.A. (1990). *Samopoznanie (opyt filosofskoj avtobiografii)*. Moscow : Mezhdunarodnye otnosheniya.
- Berdyaev, N.A. (1989 a). Filosofiya svobody. In Berdyaev N.A. *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva* (pp. 12–253). Moscow : Izd-vo «Pravda».
- Berdyaev, N.A. (1994 a). Duh i real'nost' [1937]. Osnovy bogochelovecheskoj duhovnosti. In Berdyaev N.A. *Filosofiya svobodnogo duha* (pp. 364–462). Moscow : Respublika.
- Berdyaev, N.A. (1937). *Duh i real'nost'. Osnovy bogochelovecheskoj duhovnosti*. Parizh : Ymca-Press s.d.
- Berdyaev, N.A. (1989 b). Smysl tvorchestva. In Berdyaev N.A. *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva* (pp. 253–538). Moscow : Izd-vo «Pravda».
- Berdyaev, N.A. (1994 b). Ya i mir ob"ektov. Opyt filosofii odinochestva i obshcheniya. In Berdyaev N.A. *Filosofiya svobodnogo duha* (pp. 230–316). Moscow : Respublika.
- Svas'yan, K.A. (2006). *Rastozhdestvleniya*. Moscow : «Evidentis» (Evidentis).
- Solov'yov, Vl. (1989). *Sochineniya: v 2 t. Tom 2. Chteniya o Bogochelovechestve. Filosofskaya publicistika*. Moscow : Pravda.
- Solov'yov, Vl. (2012). *Stihotvoreniya. Poema «Tri svidaniya»: hudozhestvennaya literatura*. Moscow : Direkt-Media.
- Solov'yov, Vl. (1988). Filosofskie nachala cel'nogo znaniya. In Solov'ev Vl. *Sochineniya: v 2 t. – T. 2*. (pp. 140–288). Moscow : Mysl'.
- Fifte, I.G. (1993). *Sochineniya: v 2 t.* Saint Petersburg : Mufril.
- Florenskij, P. (2012). *Stolp i utverzhdenie istiny: Opyt pravoslavnoj teodicei v dvenadcati pis'mah*. Moscow : Akademicheskij proekt.
- Shestov, L. (1993 a). Afiny i Ierusalim. Ch. 4. In Shestov L. *Sochineniya: v 2 t. T. 1*. (pp. 609–664). Moscow : Nauka.
- Shestov, L. (1993 b). Potestas clavium (Vlast' klyuchej). Ch. 2. In Shestov L. *Sochineniya: v 2 t. T. 1* (pp. 117–187). Moscow : Nauka.

- Shtajner, R. (2018 a). *Istina i nauka. Filosofiya svobody*. Saint Petersburg : Demetra.
- Shtajner, R. (2018 b). *Kak dostignut' poznaniya vysshih mirov. Put' posvyashcheniya*. Saint Petersburg : Demetra.
- Shtajner, R. (2019). *Ocherki teorii poznaniya gyotevskogo mirovozzreniya*. Saint Petersburg : Enigma.
- Shtajner, R. (2014). *Ocherk tajnovedeniya. – Reprintnoe izdanie. 1916*. Saint Petersburg : Al'faret.

*Твердислова Е.С.**

**ВЛАДИМИР СОЛОВЬЁВ. МЕССИАНСТВО:
ИДЕЯ – МОДЕЛЬ – ЗАВЕТ – СИМВОЛ[©]**

Аннотация. Проблема мессианства – одна из наиболее актуальных и запутанных. Неотъемлемый компонент проекта всеединства Соловьёва, мессианство, рассматривается как связующая нить его религиозных структур в рамках истории идей: Богочеловечество как факт и процесс всеединства, еврейство и христианство, Церковь как творящая сила в воссоединении Церквей, построение теократического государства, славянофильство как путь к взаимодействию восточного и западного христианства и т.п. Соловьёвское мессианство – поливариантная и полисемантическая система, она позволяет классифицировать ее составляющие согласно характеристикам, которые дает ученый, специально их не обозначая: «идея», «модель», «завет», «символ». Идея подразумевает все системы и подсистемы как одно целое. Внутри идеи различаются модель (еврейская, польская, русская – не по национальному признаку, а согласно опыту народа), завет (договор личности с Богом: народа с Богом, народов между собой), символ – креативный образ единения обществ, государств,

* *Твердислова Елена Сергеевна* – кандидат филологических наук, писатель, литературовед, Иерусалимская Русская городская библиотека: Иерусалим, Израиль, e-mail: izirena@jerusalem.muni.il

Tverdislowa Elena Sergeevna – PhD in Philology, writer, literary critic, The Jerusalem Russian city library, Jerusalem, Israel, e-mail: izirena@jerusalem.muni.il

[©] Твердислова Е.С., 2021

Церквей, народов с Богом, наконец – иудейской и христианской религий. На основе анализа можно сделать вывод о мессианстве как сквозном понятии доктрины всеединства, в котором нашла развитие мысль философа.

Ключевые слова: история идей; мессианство; идея; модель национального опыта; завет; символ; единение; всеединство; Богочеловечество; иудейство; христианство; экуменизм; православие; католичество.

Поступила: 27.02.20

Принята к печати: 07.03.20

**Tverdislowa Elena
Vladimir Solovyov. Messianism:
idea – model – testament – symbol**

Abstract. The problem of messianism is one of the most relevant and confusing. An integral component of Soloviev's project of unity, messianism is considered as a connecting thread of his religious structures within the framework of the history of ideas: God-manhood as a fact and process of unity, Judaism and Christianity, the Church as a creative force in the reunification of Churches, the construction of a theocratic state, Slavophilism as a way to the interaction of Eastern and Western Christianity, etc. Soloviev's messianism is a multivariant and polysemantic system, it allows you to classify its components according to the characteristics that the scientist gives, without specifically designating them: idea, model, testament, symbol. The idea implies all systems and subsystems as one. Inside the idea, a model is distinguished (Jewish, Polish, Russian – not according to nationality, but according to the experience of the people), covenant (personal agreement with God: people with God, peoples among themselves), symbol – a creative image of the unity of societies, states, Churches, peoples with God, finally – the Jewish and Christian religions. Based on the analysis, it can be concluded that Soloviev's messianism is a cross-cutting concept of the doctrine of all-unity, in which the philosopher's thought found evolution and development.

Keywords: history of ideas; messianism; idea; model of national experience; testament; symbol; unity; all-unity; God-manhood; Judaism; Christianity; ecumenism; Orthodoxy; Catholicism.

Received: 27.02.20

Accepted: 07.03.20

Мессианство у Владимира Соловьёва – проблема, присутствующая во всех его концепциях, связующая нить его идейных структур: Богочеловечество как факт и процесс всеединства; еврейство и христианство, Церковь как творящая сила и отсюда воссоединение Церквей, построение теократического государства, славянофильство как путь к взаимодействию восточного и западного христианства и т.п. Следуя обоснованиям Соловьёва, попытаемся выявить и классифицировать мессианство по тем понятиям, которые ученый исследует, но специально не обозначает: **идея, модель, завет, символ**. Семантическое многообразие мессианства и определенная запутанность термина объясняются его актуальностью: до сего дня мессианство продолжает быть и развиваться¹.

Отсюда поливариативность мессианства у Соловьёва с его сложным эволюционным путем, отчасти обусловленным открытостью ученого и его готовностью к пересмотру выработанной концепции, метода, взгляда. И хотя мессианство существовало до Соловьёва, в его учении оно возникло в русле истории идей, характерной для его философии в целом. На этом уровне он показал суть человеческого прогресса в его всеединстве, принцип которого человек «в себе самом имеет как свой разум» [Соловьёв, 2001, с. 250]². Разум – не просто выделяющая его особенность, а «становящийся разум самой истины» [Соловьёв, 1988, с. 830], или иначе: «разумная вера в абсолютное Добро» [Соловьёв, 1996, с. 403]. Мысль Соловьёва подразумевает ответственность человека за происходящее и собственные действия.

XIX век в истории прославился формированием и развитием системного мышления как цельности знания. Он был назван «золотым». И не случайно первая научная работа Владимира Соловьёва вышла с титулом «Философские начала цельного знания» (1877) [Соловьёв, 1990 б, с. 140–288]. Понимание всеединства Соловьёв выстраивал как взаимодействие отдельных пластов систем единства, из чего складывается всеединство, его выражает абсолют, он «является всеединст-

вом, которое есть, а мир – всеединство в состоянии становления» [Лосский, 1991, с. 119].

Множественность систем составляющих (система теократического государства; вселенскость Церкви как мистического единения религиозных вер и конфессий; высший уровень системы – Богочеловечество с центральной фигурой Христа) между собой пересекаются, наслаждаются друг на друга, объединяясь в систему всеединства как систему «становящуюся». Ей подчиняются все предыдущие системы, складываясь между собой наподобие матрешки. Но напрашивается и другой образ – иконостас, где каждая икона – идея, расположенная согласно определенному канону. Соловьёвская система антропоцентрична: статус человека есть смысл жизни в религиозном плане. Вера способствовала объединению людей в некое целое: общество, народ, нацию; мессианство стало одной из важнейших **идей** Соловьёва как сквозное обобщающее понятие, мобильное и объемное. Стоит иметь в виду существовавшую параллельно с учением философа славянофильскую трактовку мессианства с его пропагандой православной религии, культом народа-богоносца и изоляционизмом.

Идея мессианства в философии Соловьёва реализует себя как система в живых и подвижных формах **модели, завета, символа**. Первый и ярчайший пример **модели** мессианства – еврейский опыт. У Соловьёва речь не идет о национальных моделях мессианства (еврейская, польская или русская). В учении Соловьёва мессианство доминирует как религиозно-философское, а не как национально-патриотическое понятие.

Иудейская вера для него представляла, наряду с религией, еврейскую историю, философию, богословие, с учетом еврейской ментальности и отношения к ней со стороны евреев (как и неевреев), наконец язык. Иврит он освоил профессионально и читал еврейские книги в подлинниках. **Еврейская модель** мессианства отражала степень индивидуальной, личной вовлеченности отдельного иудея во взаимоотношения с Богом и, соответственно, служение Ему. «Весь Ветхий Завет, – пишет он, – представляет историю личных отношений являющегося Бога (Логоса или Иеговы) с представителями иудейского народа – его патриархами, вождями и пророками. В этих личных отношениях, характеризующих религию Ветхого Завета, замечается последовательность трех степеней. Первые посредники между евреи-

ским народом и его Богом, древние патриархи Авраам, Исаак и Иаков, верят в личного Бога и лично живут этой верой; следующие за ними представители иудейства: Боговидец Моисей, Давид, “муж по сердцу Иеговы”, и Соломон, создатель великого храма, получая ощущительные откровения личного Бога, стараются провести смысл этих откровений в общественную жизнь и религиозный кульп своего народа; в их лице Иегова заключает внешний завет или договор с Израилем, как лицо с лицом. Последний ряд представителей иудейства, пророки, сознавая недостаточность этого внешнего союза, предчувствуют и возвещают другое внутреннее соединение Божества с душою человеческой в лице Мессии, сына Давида и сына Божия³, и этого Мессию они предчувствуют и возвещают не как высшего представителя иудейства, а как “зnamя языков”, как представителя и главу всего возрожденного человечества» [Владимир Соловьёв, 1953 (1982), с. 84].

Мессия для Соловьёва – это Христос и никто другой (в отличие от иудеев). В Нем, по его мнению, восторжествовала мессианская идея. Вопрос о Христе с точки зрения истории еврейского народа является принципиальным: Он – ось учения о Богочеловечестве и – шире – всеединстве. Здесь ключ к избранности еврейского народа, тайный смысл его существования, ибо с мессианской идеей связана идея христианская [Соловьёв, 1989 б, с. 222]. «Если же мы признаем Христа Богом, то и в иудеях должно признать народ *богорождающий*» [Соловьёв, 1989 а, с. 211], – исходный посыл Соловьёва и вывод: «Рождество Его принадлежит лишь Богу и Израилю» [Соловьёв, 1989 а, с. 211]⁴.

Знаменитым сделало его заступничество за Талмуд, вокруг которого в 80-е годы XIX в. в Австрии и Германии разгорелась антисемитская полемика. Его выступление в печати [Соловьёв, 1886] потрясло прежде всего самих евреев: знанием материала, истории, языка, бесспорным уважением, которое выражал нееврей. Не зря его называли юдофилом. Эта сторона его жизни на долгие годы была практически забыта, но только не в Израиле: «При антирелигиозном коммунистическом режиме Соловьёв, – пишет израильский исследователь его творчества Ури Фузайлов (Паз), – был объявлен вне закона, но его мессианские идеи соборности, отказа от себялюбия, самопожертвования ради общего дела и слияния с природой, возможно, послужили идеологической основой как для коллектиivistских идей

большевиков, так и для самосознания участников кибуцного движения в Земле Израиля» [Фузайлов, 2008].

Русский философ проповедовал идеи того, что потом сформировалось в мессианский **завет** коллективной жизни – договор всех со всеми: только способность одного народа понимать другой, служить не себе как самоцели, а высшим и всеобщим идеальным благам поможет каждому выявить свою собственную идентичность. А потому, считал он, русские должны посмотреть на свою историю и нынешнее состояние сквозь призму судьбы еврейского народа: условия, сделавшие евреев избранным народом, кроются в их национальном характере. Евреи – «народ закона и пророков, мучеников и апостолов» [Соловьёв, 1989 а, с. 213], отсюда их глубокая религиозность и преданность Богу. Это первая ступень мессианства, его **модели**.

Средоточие еврейской религии составляет **завет** (т.е. договор) Бога с Израилем, это явление – единственное во всемирной истории. Ни у какого другого народа религия не принимала этой формы союза между Богом и человеком «как двумя существами, хотя и не равносильными, но *нравственно однородными*» [Соловьёв, 1989 а, с. 215]. Специфику еврейской ментальности Соловьёв распространяет на современный иудейский народ. Он избегает термина *иудаизм*, используя только *иудейская вера*, поскольку иудаизм как религия оформился к I–II в. н.э. в связи с расколом в иудейской общине, вызванном образованием христианской общины, и получил свое последующее развитие во времена рассеяния с абсолютным и все растущим упнованием на Мессию, отрицающим Христа. Сведения о различении иудаизма и иудейства я нашла у о. Меня [Мень, 2002, с. 595] – главного наследника Соловьёва в России, если говорить о практике. Соловьёва интересовала иудейская вера именно как вера, еще не отринувшая Христа. Он ее воспринимал более чистой и цельной. И народ, проживавший тогда на землях Палестины, он называет исключительно народом Израиля – согласно прежде всего Торе.

В понимании Соловьёва мессианство – как **идея, модель и завет** – путь к воссоединению вер, Церквей (соответственно, конфессий) и народов на основе единения человека и Бога через Христа. Ибо через Христа осуществимо единение иудейства с христианством и внутренне конфликтующих христианских ответвлений на пути достижения христианского универсализма. Возникшее и сложившееся до Со-

ловьёва славянофильство в последующем смешалось с славянофильским национализмом, против которого выступал Соловьёв. «Если Вл. Соловьёв никогда не был славянофилом, то он никогда не был и западником, потому что его западнические идеи всегда были направлены против западного рационализма, субъективизма и некритического прогрессизма» [Лосев, 2000, с. 509]. Для славянофилов мессианство было идеологией, политикой и мифотворческой заразой, для Соловьёва – связующим звеном его концепции всеединства; мессианство для него – фактор объединяющий, а не разделяющий (как было у славянофилов), и он пронизывает буквально все его системы.

Мессианство Соловьёва было выявлено и прочитано современным польским философом и историком идей Анджеем Валицким, отмечавшим разносторонность творчества Вл. Соловьёва – философа, поэта, публициста, мессианского визионера, теоретика права, теократа, либерала и сторонника экуменической идеи и считавшего его самым крупным философом XIX в. [Валицкий, 2012, с. 236]. И, добавим, по существу, первым, кто обосновал идею воссоединения всего со всем – человека и мира через Христа с Богом (надо учитывать и его отношение к авраамическому мусульманству). Соловьёв был ученым, который обратился к системному и структурному анализу как научному методу, сформулировал обоснование экуменических идей – одного из самых больших завоеваний XX в. [Трубецкой, 1995, с. 300]. Его религиозная идея предполагала народность и национальный патриотизм, у которого в России была своя специфика. «Нельзя считать простой случайностью, что национальное направление в нашей литературе и общественной жизни получило название не *русского* или *русофильского*, даже не *восточного*, а *славянофильского*» [Соловьёв, 1989 в, с. 311]. Он дает этому явлению свое толкование: «Всемирно-исторические задачи России теснейшим образом связаны с славянством, и русское направление должно быть славянофильским» [там же]. А жизненный вопрос для славянства – это духовное соединение греко-славянского и латино-славянского миров. Призыв его подхвачен был спустя столетие *польским* Папой. Именно Иоанн Павел II, взойдя на престол (1978), стал тем понтификом, кто, опираясь на учение Соловьёва, протянул руку православному Патриарху и мусульманскому Халифу и принес от лица католичества извинение еврейскому народу⁵. С позиций сегодняшнего дня видно, что самое боль-

шое влияние идеи Соловьёва оказали не только на Иоанна Павла II, но на католичество в целом – Второй Ватиканский собор (1962–1965) проникнут экуменическими, а по сути – мессианскими идеями русского философа.

Но и польские деятели оказывали на Соловьёва заметное воздействие. Одним из них был Мицкевич, памяти которого в связи с его 100-летним юбилеем он посвятил речь. (Впервые была опубликована в 1899 г.) Характеризуя его *высокую* деятельность, он говорил: «Важно не то, что Мицкевич объявил Польшу народом-мессией, а то, что он преклонился перед нею, как перед мессией не торжествующим, а страждущим, понял, что торжество не дается даром и не добывается одною внешнею силою, а требует тяжелой внутренней борьбы, должно быть выстрадано. <...> Важен этот со временем еврейских пророков небывалый подъем национального сознания в области высшего нравственного порядка» [Соловьёв, 1990 в, с. 205, 212]. Интересно, что здесь данная им характеристика личности и деятельности Мицкевича очень точно передает его собственную трактовку мессианства: подчинение национального мессианства, все еще партикулярного (вопреки всемирным целям), мессианству религиозному, общехристианскому, требовавшему от народа «нравственной жертвы». По словам Валицкого, «для русского мыслителя самым важным было главное сходство его собственной мысли с ведущей идеей мессианства Мицкевича: идеей религиозного прогресса, который неминуемо приведет к христианству все еще языческие политические и социальные отношения. К этому можно добавить веру обоих мыслителей в великое предназначение славянских народов, а также своеобразное обоим представление о провиденциальной роли евреев как классически мессианского народа» [Валицкий, 2012, с. 325]. И это отдаляло Соловьёва от славянофилов, в среде которых бурлили антипольские настроения.

Польша, лишенная своей государственности почти на 150 лет, была единственной нацией, которая действительно повторяла судьбу Израиля, и мессианский опыт евреев, проживавших на ее землях едва ли не 1000 лет, очень ей пригодился. Тут мы имеем дело с **польской моделью** мессианства.

«Польша – Иов в истории», – сказал о ней Иоанн Павел Воронич (1759–1814), польский поэт, проповедник, архиепископ Варшавский. Именно Воронич одним из первых обратил внимание на иудейское

происхождение польского мессианства с *пророческим характером его истории* [Jarecki, 1904, s. 414–420]. И действительно, Польша с ее тремя разделами (последний – 1795 г., когда расчлененная она вошла в состав царской России, Австрии и Пруссии, отсюда и ее образ «распятой») – пожалуй, единственный пример, повторивший почти буквально еврейский опыт ожидания грядущего спасителя. Есть даже такая мистическая теория, согласно которой Бог именно потому и селил евреев на территории Польши, чтобы в тяжелую минуту поляки могли воспользоваться знанием их опыта испытаний. Со временем польское мессианство обрело вид стройной трехчастной конструкции («необходимость жертвы», «польское христианство как призвание» и «распространение мессианства») – отчасти под влиянием философа и богослова Анджея Товяньского (1799–1878)⁶, учение которого современный польский философ Павел Ройек называет *парадигматическим*, что нашло отражение в *интегральном мессианстве* Мицкевича: «распятая» Польша предстала «Христом Европы». Идею мессии в Польше он сформулировал как «окончательную унию философии и богословия» [цит. по: Rojek, 2016, s. 42–43, 28]. Благодаря Юзефу Хёне-Вроньскому (1776–1853)⁷ – философу-мистику и математику, в польский философский дискурс вошло понятие *мессианства*, о котором Мицкевич в своих лекциях по славянским литературам, прочитанным им в Коллеж де Франц (1840–1844)⁸, говорил как о «заре нового дня» и «всеобщем обновлении» [цит. по: Rojek, 2016, s. 29]. Вроньский особо ценил Мицкевича именно потому, что понятие мессии он перевоплотил в понятие Польши. Следовательно, упования поляков не случайно покоились на приходе Спасителя (на иврите פָּשׁׂׂעַ, Мashiach, по-древнегречески означало Χριστός, Христос). Как и евреи, поляки ждали своего Помазанника: не забудем, Христу перед распятием повесили табличку с надписью «Царь иудейский» (в Израиле было принято елеем возводить царей на престол).

Соловьев по-своему видел мессианскую роль Польши: не в решении ее внутренних задач – спасения народа как нации, страны как государства – по еврейской **модели**, а в ее посредничестве. По его мнению, ее **модель** радикально отличалась от еврейской: «Наступит день, и исцеленная от долгого безумия Польша станет живым мостом между святыней Востока и Запада» [Соловьев, 1989 а, с. 253] – и даже не скрывал своих предостережений: «Поляки должны понять (и луч-

шие между ними уже начинают понимать), что это стремление частного органа (Соловьёв имеет тут в виду шляхту. – *E. T.*) стать в *своей отдельности* целым организмом есть стремление и безумное и нравственное. <...> Что если истинная суть и значение этой нации не в ней самой и не в том, чем она представляется, т.е. не в шляхте, а в том, что она представляет, т.е. в римском католичестве?» [Соловьёв, 1989 а, с. 252]. Польша была для него идеальным исполнителем его теократического замысла: «Служить католичеству – вот высшее назначение польской нации. И первая и величайшая служба – воссоединение католичества с православием, примирительное посредничество между папой и царем, – первое начало новой христианской теократии» [Соловьёв, 1989 а, с. 253]. Надо отметить, что во многом, правда, совершенно по-своему, Польша оправдала возложенные на нее надежды.

Касаясь воссоединения еврейской и христианской вер, философ полагал, что они были связаны с тремя решающими историческими фактами: *христианство вышло из иудейства, большая часть иудейского народа отвергла Христа*, и факт, который ученый считал определяющим, – «главная масса еврейского народа и религиозный центр новейшего иудейства находятся <...> в двух славянских странах – России и Польше» [Лосский, 1991, с. 210]. Здесь свою роль играла географическая близость. А потому именно Израиль, Польша и Россия как выразители мессианской идеи представляли ее каждый в своих **моделях**, став исполнителями авторского проекта теократического торжества.

Решение этой проблемы в плане русской модели Соловьёв связывал с участием России в создании великого синтеза духовной и светской властей, во всемирной теократии на основе союза русского царя и Римского Папы в единении с иными народами в лице разных обществ. Отводя ведущую роль России и ее православию в решении вопроса Богочеловечества, воссоединения Церквей внутри себя и иудейской веры с христианской, философ отнюдь не предполагал их поглощения или уничтожения Россией, вследствие чего отчасти сама его мысль о всеединстве представлялась сторонникам славянофильских идей утопической. В таких условиях мессианство у Соловьёва получало статус символа – образного обобщающего выражения единения. Со временем теократический тезис был не столько подвергнут

пересмотру, сколько, я бы сказала, заморожен и отодвинут. Его заменила новая концепция: ученый переосмыслил связующую роль мессианства в завещательном сочинении «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1900) [Соловьёв, 1988], где мессианство стало олицетворять единение всех народов. За мессианством по-прежнему сохранялся статус символа, тогда как русскому народу отводилась уже иная роль: осуществлять на земле, что Трубецкой выделял особо, «мистическое христианство» [Трубецкой, 1995, с. 322]. В данном случае мы имеем дело с пересозданием русской модели мессианства, а следовательно, – наличием еще одного ее варианта. Показательно, что мистик Соловьёв проводником мистического христианства избирает именно русский народ. В силу какой причины, если учесть, что русский народ не был воспитан в мистическом духе, более того, православная церковь никогда не поддерживала мистических увлечений верующих и мистику уничтожала на корню? Достаточно вспомнить движение имяславия, возникшее не без мистического уклона, причем именно в среде русских монахов на Афоне, и то, как с ним расправился Синод. Доходили ли до Соловьёва оттуда веяния, успел ли он что-либо узнать об имяславцах конкретно или руководствовался издавна сложившейся и известной в православии аскетической практикой Иисусовой молитвы и «умного делания»? Не может быть, чтобы мимо него прошла деятельность схимонаха Илариона, одного из бывших афонских монахов, автора книги «На горах Кавказа» [Иларион, 2018], которая, как считается, и стала неким стимулом для расцвета имяславия. Но появилась она уже после смерти Соловьёва, в 1907 г. (Эта сторона биографии философа нуждается в прояснении и уточнении.)

Если, по мнению Е. Трубецкого, в разработанной прежде Соловьёвым идее построения теократического государства нашла исход и одновременно конец старая националистическая, а следовательно, – славянофильская традиция [Трубецкой, т. 2(Б), 1913, с. 324], то у Лосева была иная точка зрения – Соловьёв оставался для него профессиональным философом, мыслившим в систематически продуманных категориях, что не было свойственно славянофилам» [Лосев, 2000, с. 251]. Не было причин усматривать у Соловьёва с его привычно критическим отношением к славянофилам некий альянс на том основании, что он вновь обратился к мессианской идеи. Он ее никогда не

оставлял, и его высказывания на эту тему лишь усиливали разногласия между ними.

Между тем Е.Н. Трубецкой настаивал, что сама задача великого синтеза была, несомненно, предвосхищена славянофилами. Но вместе с тем он полагал, что «Не будучи соловьевцем, сам Соловьев относился к своему учению гораздо свободнее» [Трубецкой, т. 2(Б), 1913, с. 388], и это снимает с него все предъявляемые претензии: он нисколько не подгонял мессианство под еврейское, хотя и за это его упрекали. Трубецкой, который как никто вдумчиво прослеживает мессианство у Соловьёва, считает, что «ветхозаветный элемент теснейшим образом связан с представлением Соловьёва о национальном мессианстве России. Сущность этого воззрения выражается в убеждении, что среди других народов Россия должна осуществить земное царство Мессии» [Трубецкой, т. 1(А) 1913, с. 505], – сводя тем самым понимание Соловьёвым русского мессианства к библейскому. Однако русское мессианство в понимании Соловьёва обладает более трудной и сложной судьбой, чем еврейское. И главное – в отличие от еврейского оно к тому времени не завершилось, еще не состоялось как учение и не сложилось как вера, ибо к этому не готова сама Россия. И если еврейский народ был избран, то русский народ – призван. Причем своего истинного призвания он пока не осознал. Соловьев как бы подводит черту под старым славянофильским мессианством с его чувством особой святости и духовной чистоты, идеей коллективного мессии, политическим мессианством и призывом защищать славянские страны (Балканы), наконец Третьим Римом –

И третий Рим лежит во прахе,
А уж четвертому не быть.

[Соловьев, 1974, с. 105]

Мессианские идеи Соловьёва обращены даже не столько к православной церкви, сколько через Россию и Польшу ко всему славянству, причем исключительно в теократическом дискурсе – и здесь тоже есть своя **модель**, что его резко разводят не только со славянофилами, но и с антикатолическим Достоевским, Г. Данилевским, причислявшимся к русофилам, не говоря о Л. Толстом с его антицерковными выступлениями. И эта позиция сближает Соловьёва с Мицкевичем,

который в своих парижских лекциях в Коллеж де Франс смотрел на Россию и ее культуру как на фактор, способный повести за собой весь славянский мир, чем едва ли не возмутил своих земляков: «На фоне французской русофобии идеи Мицкевича вполне могли сойти за русофильские» [Валицкий, 2012, с. 495], – пишет Валицкий, и поясняет: «Его вера в искупительную роль страданий Польши сливалась с идеей будущего возрождения России и всего славянского мира» [Валицкий, 2012, с. 512]. Соловьев рассматривал Русскую церковь как активного участника в деле Воссоединения Церквей – в соответствии со своим учением Богочеловечества в рамках единой философской системы как проекта религиозного всеединства. Он видел Церковь не такой, какой она была на самом деле. Несколькими десятилетиями ранее веру в *пророческий дар* России высказывал и Герцен: «Уже в сороковые годы, познакомившись с мессианскими идеями Мицкевича из его парижских лекций, он пришел к мысли, что Польша слишком привязана к феодально-католическому прошлому и что подлинная будущность – не в ее мессианстве: настоящий пророческий дар может быть лишь уделом России (дословно: «не поляк предвидит будущность») [Валицкий, 2012, с. 142].

К роли России Соловьев подходил вполне практически, полагая, что в том виде, в каком находился на тот момент русский народ, при *отсутствии* необходимых условий истинного прогресса, ему нечего терять. Он не скрывал своего, можно сказать, мистического предошущения перерождения страны: «Великие преимущества нашего национально-исторического строя являются лишь как добрые *задатки* или возможности, которые ждут иных условий и новых элементов для своего благотворного действия» [Соловьев, 1989 а, с. 249], – убедительная аргументация Соловьёва провидчески точная: вместо построения теократического государства Россия кинулась в объятия революции, по сути дела подтвердив и даже реализовав предсказание Соловьёва о грядущем правлении Антихриста. Соловьев пророчески предвкушал катастрофический опыт, в то время как вся философия и религиозная проповедь ранних периодов его творчества есть «*философия и проповедь докатастрофическая*» [Трубецкой, т. 2(Б), 1913, с. 388].

Трубецкой, юрист по образованию, все исторические явления (сколь бы современными они ни были) и общественные процессы из-

мерял правовым сознанием. Революции он не пережил, осознавая масштаб катастрофы, ощущение которой уловил у Соловьёва. И не обманывался в своих предчувствиях, коль скоро философ начал «Три разговора» [Соловьёв, 1988] с исследования природы зла и его места в истории человечества. В последние годы своей жизни Соловьёв словно сконцентрировал в своей системе все источники того, что мешает состояться добру. Статьи и письма, объединенные одной темой, где действительно подводится итог целому историческому периоду, есть предостережение, которое он высказывал в литературно-философской форме. Здесь его мистика упиралась в системный анализ. Предвидение не измеряется доказательствами.

Из всех идей Соловьёва именно мессианство – самая, пожалуй, разрушительная, и, по меткому определению Трубецкого, она низвергла с пьедестала Россию, что стало для нее огромным выигрышем [Трубецкой, т. 2(Б), 1913, с. 311–312]. Когда Соловьёв обратился к мессианству как пути, предназначенному славянскому народу во главе с русским, т.е. к мессианской русской **модели**, то утверждение русского национального мессианства у него вполне последовательно перешло в отрицание всяких особенных черт русской народности. И это сближает Соловьёва с антиподом славянофильства – Чаадаевым. Сопоставляя воззрения Соловьёва – славянофильские и чаадаевские, Е. Трубецкой отмечает: «Мы имеем здесь не внешнее, механическое, а внутреннее, органическое объединение противоположностей. Ибо славянофильская точка зрения естественно в силу внутреннего своего логического развития должна перейти в тот христианский универсализм, в котором для узконационалистической точки зрения нет места» [Трубецкой, т. 1(А), 1913, с. 71]. Иными словами, для самого Трубецкого мессианство как русская идея далеко еще не сложилось. Как полагает Валицкий, еще Герцен писал, что так называемый «неокатолицизм» Чаадаева ассоциировался у него с мессианством польских поэтов Зыгмунта Красиньского и Адама Мицкевича [Валицкий, 2012, с. 52], следовательно, был близок соловьёвскому.

Лосский был радикальнее: «Славянофильское мессианство Соловьёва никогда не вырождалось в узкий национализм» [Лосский, 1991, с. 133], противником которого тот был всегда, дав национальному мессианству свою характеристику в статье с примечательным названием «Идолы и идеалы» (1891) [Соловьёв, 1989 а]. Прежде всего

он отметил, что существует два взгляда на русский народ: крепостнический и народопоклоннический. Оба – противоположные друг другу и во многом сходящиеся между собой, – их он квалифицирует как антиисторические. Все представители такого рода взглядов – последователи национального лжемессианства, они просто забывают о «нравственно-религиозном содержании мессианской идеи» [Соловьев, 1989 д, с. 628].

Любопытно, каким последующим трансформациям подверглось мессианство, изначально подчинившее себя ожиданию Спасителя, Мессии (Машиаха). Оно стало заметно и кардинально менять не только свой смысл объединения нации через сохранение традиций, веры и языка, но и назначение – возвращение утраченного государства. Мессианство стало пониматься как некий особый, *избранный* путь для народа (в этом смысле «избранность» еврейского народа становилась едва ли не кодом), по-своему трактуя, а в результате искажая его главный императив: *избранность* переродилась в *призвание*, благодаря чему и другие народы стали претендовать на этот путь, путая мессианство с миссией.

Последующая полемика вокруг мессианства (или мессианизма – показательна даже его тогда еще не устоявшаяся терминология) свидетельствует о смысловой динамике слова и отсутствии выработанного научного понятия мессианства. Соловьев, при всей утопичности своих теократических построений, пытался воссоздать систему будущего, которая проложит дорогу всеединству. И мессианство в этом контексте было одним из факторов, на который можно опираться. Говоря иначе, в дискурсе Соловьёва мессианство занимало вполне определенное место, и трактовка мессианства как **модели**, вариативность которой углубляет **символ**, мало с кем из идеологов мессианства соприкасалась, в том числе и с Е. Трубецким, давшим соловьевскому мессианству свою характеристику буквально по свежим следам: в России, считал он, «национальный мессианизм всегда выражался в утверждении *русского Христа*, в более или менее тонкой русификации Евангелия» [Трубецкой, 1995, с. 300]. Сделанный вывод не мешает ему, однако, разглядеть истоки национального мессианизма, скрывающиеся в отдаленном прошлом русской жизни. Но сам же он и заявляет: «Этой иллюзией дышала допетровская Русь» [Трубецкой, 1995, с. 301]. Именно здесь, пожалуй, пролегает водораздел в

понимании мессианства у Трубецкого и Соловьёва: у одного взгляд направлен исключительно на прошлое, у другого – только на будущее. Но этот взгляд в прошлое не менее беспощаден у Трубецкого, чем у Соловьёва, и надо отдать должное Трубецкому, он умел в четко ригористической манере делать свои выводы: «Отрещение от национального мессианства для нас необходимое условие прозрения в наше действительное религиозное призвание», – и со всей юридической убедительностью добавляет: «Наглядное доказательство тому – последний период творчества Соловьёва» [Трубецкой, 1995, с. 322] и его комментарий к «Трем разговорам»: «Я написал это, чтобы окончательно высказать мой взгляд на церковный вопрос» [Соловьёв, 1921]. Ничто, пожалуй, в русской истории не было так запутано в России, как представление о Церкви и отношении к ней народа. Но Церковь – еще не вера, однако именно ею наделяет Соловьёв *свою* Церковь. Без этого выразителя веры в Бога нет мессианства, которое соединяет в один дискурс *историософию, философию, богословие, футурологию*.

В концептуальных поисках футурологических схем Соловьёв не был одинок – примером служили работы Федорова, в нем он видел своего Учителя и связывал спасение России с ее будущим. Примечательно, что Лосский уделяет футурологической концепции немало внимания, подкрепляя ее выводами Соловьёва, говорившего, что судьба России зависит от исхода внутренней нравственной борьбы светлого и темного начал в ней самой, считая, что Россия должна стать «христианским царством в полном смысле этого слова» [Лосский, 1991, с. 135]. Соловьёв не идеализировал русский народ и не мифологизировал его прошлое, не смотрел на него как на единую, целую и монолитную общность, которой до бесконечности можно помыкать, а видел в нем открытую ментальность с присущей ей силой духа, которой она пока еще не овладела.

В этом контексте мессианство находит свое проявление как креативный **символ** единения обществ, народов, Церквей и царя, наконец – иудейской и христианской религий. В «Трех разговорах» Соловьёв наполняет **символ** иной семантикой, во многом обусловленной новым смыслом русской мессианской **модели** – с упором на русский народ как носителя *мистического христианства*: «Оставлена дерзостная мысль о том, что великий синтез вселенского христианства бу-

дет делом одной России. Этот синтез в «Трех разговорах» осуществляется <...> всеми народами во Христе» [Трубецкой, 1995, с. 322]. По мнению Трубецкого, Соловьёв в конце жизни отводит России самую скромную роль, отказавшись от идеи народа-Мессии и народа-богоносца. Но быть народом, причастным к *мистическому христианству*, – не такая уж скромная доля, эта трактовка свидетельствует о восприятии Соловьёвым русского народа как большой тайны и о его несокрушимой вере, вместе с тем о бесконечных способностях философа видоизменять свои воззрения, исходя из истины и в поисках истины. Все эти повороты и трансформации никак не упраздняют самой мессианской символики, необходимой ученному, чтобы найти ключ к объединению того, что существовало в разрозненном виде или только находилось на пути к осуществлению, отсюда намеренная схематичность символа у Соловьёва, ибо он оставлял за собой право его пересоздавать.

Отношение к Соловьёву в России всегда было, по меткому замечанию диакона Дмитрия Цыплакова, как к «заблудшей овце». Для «славянофилов» он – *оголтелый западник*, для *западников* – чересчур *славянофил*, да и вообще не верит в идею прогресса. Для борцов за чистоту православия – *экуменист*, даже больше – *криптокатолик*. А для интеллигенции – «чересчур религиозен в традиционном смысле» [Диакон Дмитрий Цыплаков. «Блудный сын» ..., 2011]. В таком контексте привлекает особое внимание отклик на смерть Соловьёва со стороны евреев: «На смертном одре Соловьёв молился за еврейский народ и читал псалом на иврите. Смерть Соловьёва вызвала глубокое горе всего русского еврейства. В синагогах читались молитвы за упокой души Соловьёва – одного из “праведников народов мира” (см.: «Хасидей уммот ха-‘олам»)⁴. В Москве его отпевали «утром 3 августа в университетской церкви Св. Татианы <...> Москва была совсем пуста, в церкви небольшая кучка народа» [Соловьёв С.М., 1997, с. 379]. В этот день ни один православный колокол не дрогнул. Важнее был вопрос: а остался ли Соловьёв православным? Или перешел в католичество? Даже своей смертью Соловьёв продемонстрировал высоту человеческого духа, верного Богу.

И до полуночи неробкими шагами
Всё буду я идти к желанным берегам,
Туда, где на горе, под новыми звездами,
Весь пламенеющий победными огнями,
Меня дождется мой заветный храм.

[Соловьёв, 1974, с. 72]

Так писал Владимир Соловьёв в 1884 г., доверяя свои потаенные мысли поэзии. Сохранилось множество портретов философа – от молодого человека до седовласого старца (а ведь он умер в сорок семь лет, жизнь не «пройдя до половины»!), с длинной и густой бородой, курчавыми, непослушными волосами, торчащими шапкой вокруг головы, будто согревая или оберегая ее. Взгляд всегда направлен поверх того, что перед ним, не на художника, его рисующего, и не на объектив фотоаппарата, устремлен вдали (был близорук, следовательно, даль была его собственная, видимая лишь им одним): то ли пытается разгадать будущее, которое вот-вот, по его мнению, настанет, а он уже знает, каким оно должно быть, то ли уводит глаза в никуда, в те неведомые просторы, где ждет его «заветный храм». Храм – не метафора, а подлинная реальность, но знакомая пока только одному философу. И не символ обозначения Соловьёвым некоего всеохватного пространства, пусть и аллегорического, если иметь в виду обязательную привязанность метафоры к действительности. *Храм всеединства*, в котором встречаются, воплощаясь, самые разные начала: интуиция и рациональность, чувство и аналитичность ума, проницательность и мистика, строгость мышления и объемность, широта знаний, но главное – умение все воспринимать в едином пространстве Мироздания: иудейство с христианством, православие с католицизмом, поэзию с философией, человеческую жизнь и Небо. Соловьёв не нуждался в труде, чтобы такой храм построить, вознести, философ в любую минуту мог в него войти и тут остаться, храм всегда был с ним, рядом, однако чтобы и другим туда войти, необходимо было проникнуться подобной исполненностью *идеей всечеловеческого*, к которой человек, увы, был абсолютно не готов. Соловьёв разрабатывал для него мессианские ступени – своего рода **иdea – завет – модель – символ** – позволявшие каждому народу и человеку принять

участие в создании храма всеединства, чтобы подниматься в мир абсолютно новой цивилизации и творить там себя.

Примечания

¹ Несколько лет назад в Польше вышла книга философа Павла Ройека «Богослужение истории. Иоанн Павел II и польское мессианство». См.: *Pawel Rojek, Liturgia dziejów. Jan Paweł II i polski mesjanizm.* – Kraków : Wydawnictwo M, 2016. – 332 p.

² «Я называю истинным, или положительным всеединством такое, в котором единое существует не за счет всех или в ущерб им, а в пользу всех. Ложное, отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы и само оказывается, таким образом, *пустотою*; истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как *полнота бытия*». См.: *Соловьёв В.С. Первый шаг к положительной эстетике // Соловьёв В.С. Литературная критика.* – М. : Современник, 1990. – С. 59–66.

³ Здесь у Соловьёва исключительно христианская трактовка, ибо согласно иудейской вере, мессия должен был быть посланником, но не сыном Божиим.

⁴ «Будучи глубоко верующим христианином, он не мог не стремиться к тому, чтобы евреи обратились в христианство, которое было для него неоспоримой истиной и единственным путем к спасению мира; воссоединение еврейства с христианством было его заветной мечтой. Отвержение евреями Иисуса представлялось Соловьёву величайшей трагедией, предопределившей всю будущую историю еврейского народа, однако философ возлагал вину за упорное неприятие евреями христианства не на евреев, а на самих христиан». См.: Владимир Сергеевич Соловьёв. Электронная еврейская энциклопедия. КЕЭ. 1996. – Т. 8. – С. 418–421. [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: <https://eleven.co.il/judaism/and-other-religions/13891/>

⁵ «Во время воскресной молитвы 30 июля 2000 г. Папа заговорил о сотой годовщине со дня смерти Соловьёва – мыслителя, “который с огромной силой напомнил нам о драме разделения между собой христиан и указал на необходимость их единения”» [Валицкий, 2012, с. 373].

⁶ Анджей Товяньский (Andrzej Towiański) – польский религиозный философ-мистик, визионер, пророк, мессианист.

Товянизм (товианство) представляет собой противоречивую и эклектическую смесь разнородных религиозных, мистических и историософских взглядов. Существенную роль в нем играют представления о миссиях отдельных народов и о посланцах Бога, через которых осуществляется Пророчество.

⁷ Вроньский Юзеф Мария, настоящая фамилия Хене (1776–1853) Wroński Jozef Maria (Hoene) известен также как Гене-Вроньский. Польский математик и философ-мистик (каббалист).

Исследования Вроньского посвящены основаниям математики, теории алгебраических и дифференциальных уравнений.

⁸ Мицкевич читал лекции в Collège de France в Париже в течение четырех семестров 1840–1842 гг. На русский язык лекции переведены частично: *Мицкевич А. Собр. соч.: в 5 т. – М., 1954. – Т. 4. – С. 441–501*. По мнению О.Е. Ларионовой, этот курс лекций осуществлял мессианистские амбиции польского классика: он «позволил бы понять и *особый путь* славян во всемирной истории и роль, возложенную на них Пророчеством. <...> Исходной точкой всех этих идейных течений был тезис о кризисном состоянии западноевропейской цивилизации. Достигнув предела в своем развитии, в торжестве своего рационализма и индивидуалистических представлений о свободе личности, она охвачена хаосом и идейным брожением и необходимо должно на обогатиться новыми духовными началами. Эти-Бо начала и может дать Европе славянский мир». (*Ларионова Е.О. Курс лекций Адама Мицкевича в Collège de France: «Русская идея» в зеркале польского мессианизма // К истории идей на Западе: «Русская идея». – СПб., 2010. – С. 184–205*).

Список литературы

Валицкий А. Россия, католичество и польский вопрос / пер. и послеслов. Е. Твердисловой. – М. : Издательство Московского университета, 2012. – 624 с. – (Книга мысли).

Диакон Дмитрий Цыплаков. «Блудный сын» русской философии // Портал Православие. РЦ. Статья опубликована 13 августа 2011 года, в сто одиннадцатую годовщину со дня смерти философа [электрон. ресурс]. – Режим доступа : <https://pravoslavie.ru/48086.html>

Иларион С. На горах Кавказа : роман / Схимонах Иларион. – М. : Карамзин, 2018. – 382 с.

Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время / предисл. А.А. Тахо-Годи. – М. : Молодая гвардия, 2000. – 613 с. – (Жизнь замечает людей; Сер. биогр. ; Вып. 782).

Лосский Н.О. История русской философии. – М. : Советский писатель, 1991. – 474 с.

Мень А. Библиологический словарь: в 3 т. – М. : Фонд имени Александра Меня, 2002. – Т. 1–605 с.; т. 2–558 с.; т. 3–526 с.

Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // *Соловьёв В.С.* Сочинения. – М. : Наука, 2001. – Т. 3. – С. 7–366.

Соловьёв В.С. Теоретическая философия // Соловьев. В.С. Соч.: в 2 т. – М. : Мысль, 1988. – Т. 1. – С. 757–831.

Соловьёв В.С. Оправдание Добра: Нравственная философия / вступ. ст. А.Н. Голубева и Л.В. Коноваловой. – М. : Республика, 1996. – 479 с. – (Б-ка этической мысли).

Владимир Соловьёв. Духовные основы жизни (Fundaments of Life) 1882–1884. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1953, (1982). – 143 с.

Соловьёв В.С. Еврейство и христианский вопрос // *Соловьёв В.С.* Сочинения в двух томах. – М. : Правда, 1989 а. – Т. 1. – С. 206–258.

Соловьёв В.С. Русская идея // *Соловьёв В.С.* Сочинения в двух томах / пер. с франц. Г.А. Рачинского. – М. : Правда, 1989 б. – Т. 2. – С. 219–246.

Соловьёв В.С. Талмуд и новейшая полемическая литература о нем в Австрии и Германии // Русское Обозрение. 1886. [электрон. ресурс]. – Режим доступа : http://khazarzar.skeptik.net/books/jud/thal_sol.htm

Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // *Соловьев В.С.* Сочинения: в 2 т. / общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; примеч. С.Л. Кравца и др. – М. : Мысль, 1990 а. – Т. 2. – С. 635–762.

Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // *Соловьев В.С.* Сочинения: в 2 т. / общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; примеч. С.Л. Кравца и др. – М. : Мысль, 1990 б. – Т. 2 – С. 140–288.

Соловьёв В.С. Славянский вопрос // *Соловьёв В.С.* Сочинения в двух томах. – М. : Правда, 1989 в. – Т. 1 : Философская публицистика. – С. 311–327.

Соловьёв В.С. Речь на обеде в память Мицкевича 27 декабря 1898 г. // *Соловьёв В.С.* Литературная критика. – М. : Современник, 1990 в. – С. 205–212.

Соловьёв В. Стихотворения и шуточные пьесы // Библиотека поэта. (Большая серия). Второе издание. – Л. : Советский писатель. Ленинградское отделение, 1974. – 352 с.

Соловьёв В.С. Национальный вопрос в России // *Соловьёв В.С.* Сочинения в двух томах. – М. : Правда, 1989. – Т. 1, вып. 1. – С. 259–410; вып. 2. – С. 411–639.

Соловьёв В.С. Идолы и идеалы // *Соловьёв В.С.* Сочинения в двух томах. – М. : Правда, 1989 д. – Т. 1. – С. 604–637.

Соловьёв В. Стихотворения. – М.: Типография Иванова при О.Н.О (Сергиев Посад), 1921. – 368 с.

Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция / послесл. П.П. Гайденко; подгот. текста И.Г. Вишневецкого. – М. : Республика, 1997. – 431 с.

Трубецкой Е. Старый и новый национальный мессионизм // Трубецкой Е. Избранное. – М. : Канон, 1995. – С. 299–323.

Трубецкой Е., князь. Миросозерцание Вл. С. Соловьёва. – М. : Товарищество тип. А.И. Мамонтова, 1913. – Т. 1 (А). – 653 с.; т. 2 (Б). – 420 с.

Фузайллов У. (Паз). София и Талмуд : Владимир Соловьёв в еврейском контексте // «Лехайм». – М., 2008. – Январь. Тебет 5768–1(189). [Электрон. ресурс]. – Режим доступа : <https://lechaim.ru/ARHIV/189/paz.htm>

Jarecki K. Idee historiozoficzne Woronicza a mesjanizm polski / Pamiętnik Literacki. Czasopismo kwartalne we Lwowie. Nakładem Tow. Lit. im A. Mickiewicza z Drukarni E. Winiarza. – 1904. – R. 3, Z. 1–4. – S. 414–420.

Rojek P. Liturgia dziejów. Jan Paweł II i polski mesjanizm. – Kraków: Wydawnictwo, 2016. – 322 p.

References

- Valickij, A. (2012). *Rossiya, katolichestvo i pol'skij vopros*. E. Tverdislovoj (transl. & afterword). Moscow : Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta. (Seriya «Kniga mysli»).
- Diakon Dmitrij, Cyplakov. (2011). «Bludnyj syn» russkoj filosofii. In *Portal Pravoslavie. RC. Stat'ya opublikovana 13 avgusta 2011 goda, v sto odinnadcatyuu godovshchini so dnya smerti filosofa* [elektron. resurs]. Retrieved from : <https://pravoslavie.ru/48086.html>
- Ilarion, S. (2018). *Na gorah Kavkaza: Roman. Skhimonah Ilarion*. Moscow : Karamzin.
- Losev, A.F. (2000). *Vladimir Solov'iov i ego vremya*. A.A. Taho-Godi (preambl). Moscow : Molodaya gvardiya. (Zhizn' zamechat. lyudej; Ser. biogr. Vyp. 782).
- Losskij, N.O. (1991). *Istoriya russkoj filosofii*. Moscow : Sovetskij pisatel'.
- Men', A. (2002). *Bibliologicheskij slovar'*: v 3 t. Moscow : Fond imeni Aleksandra Menya.
- Solov'iov, V.S. (2001). Kritika otylechennyh nachal. In Solov'iov V.S. *Sochineniya*. (T. 3), (pp. 7–366). Moscow : Nauka.
- Solov'iov, V.S. (1988). Teoreticheskaya filosofiya. In Solov'ev V.S. *Soch.*: v 2 t. (T. 1), (pp. 757–831. Moscow : Mysl'.
- Solov'iov, V.S. (1996). *Opravdanije Dobra: Nrvastvennaya filosofiya*. A.N. Golubeva i L.V. Konovalovo (introd. articl.). Moscow : Respublika. (B-ka eticheskoy mysli).
- Vladimir, Solov'ev. (1953). *Duhovnye osnovy zhizni (Fundaments of Life) 1882–1884*. Bryussel' : Zhizn' s Bogom.
- Solov'iov, V.S. (1989 a). Evrejstvo i hristianskij vopros. In Solov'iov V.S. *Sochineniya v dvuh tomah*. (T. 1), (pp. 206–258). Moscow : Pravda.

- Solov'yov, V.S. (1989 b). Russkaya ideya. G.A. Rachinskogo (transl. fr. franc.). In Solov'yov V.S. *Sochineniya v dvuh tomah*. (T. 2), (pp. 219–246). Moscow : Pravda.
- Solov'yov, V.S. (1886). Talmud i novejshaya polemicheskaya literatura o nem v Avstrii i Germanii. In *Russkoe Obozrenie. 1886*. Retrieved from : http://khazarzar.skeptik.net/books/jud/thal_sol.htm
- Solov'yov, V.S. (1990 a). Tri razgovora o vojne, progresse i konce vsemirnoj istorii. A.V. Gulygi, A.F. Loseva; S.L. Kravca & dr. (Eds., notes). In Solov'ev V.S. *Sochineniya: v 2 t.* (T. 2), (pp. 635–762). Moscow : Mysl'.
- Solov'yov, V.S. (1990 b). Filosofskie nachala cel'nogo znaniya. A.V. Gulygi, A.F. Loseva; S.L. Kravca i dr. (Eds., notes). In Solov'ev V.S. *Sochineniya: v 2 t.* (T. 2), (pp. 140–288). Moscow : Mysl'.
- Solov'yov, V.S. (1989 v). Slavyanskij vopros. In Solov'yov V.S. *Sochineniya v dvuh tomah. (T. 1)*, *Filosofskaya publicistika*, (pp. 311–327). Moscow : Pravda.
- Solov'yov, V.S. (1990 v). Rech' na obede v pamyat' Mickievicha 27 dekabrya 1898 g. In Solov'yov V.S. *Literaturnaya kritika* (pp. 205–212). Moscow : Sovremennik.
- Vladimir, Solov'yov. (1974). *Stihotvorenija i shutochnye p'esy / Biblioteka poeta. (Bol'shaya seriya). Vtoroe izdanie*. Leningrad : Sovetskij pisatel'. Leningradskoe otdelenie.
- Solov'yov, V.S. (1989 g). Nacional'nyj vopros v Rossii. In Solov'yov V.S. *Sochineniya v dvuh tomah. (T. 1)*, (vyp. 1), (pp. 259–410); (vyp. 2), (pp. 411–639). Moscow : Pravda.
- Solov'yov, V.S. (1989 d). Idoly i ideally. In Solov'yov V.S. *Sochineniya v dvuh tomah. (T 1)*, (pp. 604–637). Moscow : Pravda.
- Vladimir, Colov'yov. (1921). *Stihotvopeniya*. Moscow: Tipografiya Ivanova pri O.N.O (Sergiev Posad).
- Solov'ev, S.M. (1997). *Zhizn' i tvorcheskaya evolyuciya*. P.P. Gajdenko (aferwords); I.G. Vishneveckogo (preportn of the text). Moscow : Respublika.
- Trubeckoj, E. (1995). Staryj i novyj nacional'nyj messonizm. In Trubeckoj E. *Izbrane* (pp. 299–323). Moscow : Kanon.
- Kn. Evgenij, Trubeckoj. (1913). *Mirosozercanie Vl. S. Solov'yova. T. 1 (A); t. 2 (B)*. Moscow : Tovarishchestvo tip. A.I. Mamontova.
- Uri, Fuzajlov (Paz). (2008). Sofiya i Talmud: Vladimir Solov'yov v evrejskom kontekste. In «*Lekhaim*», Moskva. Yanvar'. 2008. Tebet 5768–I(189). Retrieved from : <https://lechaim.ru/ARHIV/189/paz.htm>
- Jarecki, K. (1904). *Idee historiozoficzne Woronicza a mesjanizm polski / Pamiętnik Literacki. Czasopismo kwartalne we Lwowie. Nakładem Tow. Lit. im A. Mickiewicza z Drukarni E.* (R. 3. Z. 1–4) (pp. 414–420). Winiarza.
- Rojek, P. (2016). *Liturgia dziejów. Jan Paweł II i polski mesjanizm*. Kraków : Wydawnictwo.

МАГИЯ СЛОВА

УДК: 7.01 169.522

DOI: 10.31249/hoc/2021.01.07

*Визгин В.П.**

ПОЭЗИЯ И ФИЛОСОФИЯ^{1©}

Аннотация. В статье рассматривается соотношение поэзии и философии. В основу ее положены, во-первых, исследование Вейдле «Эмбриология поэзии» и, во-вторых, сопоставление Полем Рикёром нефилософских корней философии у Жана Валя, философа и поэта, и Габриэля Марселя, драматурга и музыканта. Опираясь на исследования культуры античной Греции, автор показывает первичность мифо-поэтического мышления по отношению к научно-философской мысли. Творческая реакция на удивление перед лицом необычного в обыденной реальности характерна и для поэзии, и для философии. Сравнение этих реакций позволяет раскрыть как те характеристики, которые сближают поэзию и философию, так и те, которыми они отличаются друг от друга. Действительно, если принять формулу Вейдле о сущности поэзии как «брака ономатопеи с оксимороном», то в философии аналоги оксиморона входят в состав ее средств и приемов

* *Визгин Виктор Павлович* – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН, Москва, Россия, e-mail: vizgin.viktor@yandex.ru

Vizgin Viktor Pavlovich – doctor of Philosophy, chief scientist at the Institute of philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, e-mail: vizgin.viktor@yandex.ru

¹ Расширенный текст выступления на презентации книги «Чистые тетради. Стихи» (СПб., 2019) в Доме А.Ф. Лосева 5 декабря 2019 г.

© Визгин В.П., 2021

мысли, но ономатопея как «звукоподражание» оказывается несовместимой с канонами философского дискурса. Автор показывает, что общность поэзии и философии как реакция на экстатическое удивление была осознана и сформулирована Платоном, Аристотелем и неоплатониками, подведшими итоги всему долгому развитию взаимосвязи поэзии и философии в античной культуре.

Ключевые слова: мифопоэтическое мышление; удивление; поэзия и философия; ономатопея; оксиморон; Вейдле; Рикёр; Аристотель; Платон; неоплатоники.

Поступила: 11.04.20

Принята к печати: 25.04.20

**Vizgin V.P.
Poetry and philosophy**

Abstract. The article is devoted to the analysis of relations between the poetry and philosophy. The author based his argumentation on the brilliant Vladimir Veidle's essay «The Embryology of Poetry», on the one hand, and the Paul Ricoeur's article «Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl», on the other hand. According to Veidle's conception an embryo of poetry is a union of the onomatopoeie and the oximoron. The author of this article concludes that oximoron in the large sense occurs in the philosophical thinking but in the case of the onomatopoeie in is not possible. The common source of poetry and philosophy, according to Aristotle in his «Metaphysics», is an astonishment in front of the mystery of the world. The author argues the thesis that Platonism makes concordance between poetry and philosophy inevitable in spite of the furious attacks against the poets and poetry in the Plato's dialogue «On the State».

Keywords: myth and poetry; philosophy; astonishment; onomatopoeie; oximoron; Veidle; Ricoeur; Aristotle and Plato; Neoplatonism

Received: 11.04.20

Accepted: 25.04.20

В своих рассуждениях и выводах я буду опираться не только на работы философов, филологов, историков, среди которых отмечу блестящее эссе Владимира Вейдле, проницательную статью Поля Ри-

кёра, но и подспудно на личный опыт встречи поэтического «лепета» и философской рефлексии.

«Если я иду по Парижу, – говорит Борис Зайцев, – и меня преследуют (волнужа, пронзая) стихи, и я их всегда помню, значит это поэзия. И настоящая» [Зайцев, 2018, с. 534]. Он констатирует известный многим критерий присутствия поэтического начала в созданиях стихотворцев. Здесь напрашивается такая ремарка: духовный уровень человека, переживающего эмоцию возобновляемой *взволнованной памятливости* на какие-то стихи, задает высоту регистра соответствующих этому критерию стихов.

На первый взгляд кажется, что поэзия и философия могут внешним образом сополагаться, практически не задевая одна другую. Ну, скажем, по образцу, данному Маяковским: «Попашет – попишет стихи». Так, мол, и философ, пофилософствует, напишет статью и, оставив ее, предаст себя капризам поэзии. Это нулевое приближение к решению проблемы связи поэзии и философии, оправданное только в том случае, если и поэзия, и философия деградируют до невозможности их продуктивного симбиоза, становясь механически сополагаемыми функциями. В функционализированном социуме это возможно. Но в таком мире уже не будет ни настоящей поэзии, ни подлинной философии. Поэтому поищем другие, более содержательные формулы связи поэзии и философии.

Слово «поэзия» происходит от греческого «пойесис», означающего «делание», «созидание». В более узком смысле «пойесис» означает стихотворчество, сочинение стихов. В античной Греции сначала возникают миф и поэзия, и только потом – философия. Если поэт в ранней греческой культуре, по слову В.Н. Топорова, «это персонифицированный образ сверхобычного явления... демиург в слове и ритме» [Топоров, 2014, с. 111], то поэзия – само это необычное явление в слове и ритме, свидетельствующее о пережитом прикосновении поэта к миру сверхрассудочному, что сближает ее и с религиозной практикой и, пусть и по-другому, с философией. Как говорит Т.А. Миллер, «эпический поэт ощущал словесное творчество, пение или рассказ, прежде всего как “небудничное”: великое по своему содержанию, таинственное (иррациональное) по происхождению и чарующее, усаждающее по своему действию» [Миллер, 1978, с. 25]. Некоторые другие характеристики поэта в мифологическую эпоху здесь для упрощения опущены.

щения ситуации мы упустили. Обычно обращают внимание на коллективную память, которую в ее обожествленном или, по крайней мере, торжественно приподнятом виде презентирует поэт, а также на создаваемую им традицию, скрепляющую воедино культурное наследие народа. Это тоже существенные моменты, которые нужно иметь в виду для раскрытия смысла поэзии. В частности, функция поддержания народной памяти связана с образом музы, без которой поэт и поэзия немыслимы [Топоров, 2014, с. 115].

Итак, поэтическое в деятельности людей предполагает преодоление рассудочной утилитарной повседневности, будничной обыденности. Величайший поэт-философ не только античного мира, но и всей европейской культуры говорит, что если поэта коснутся боги, то «творения здравомыслящих затмятся творениями неистовых» (Федр, 244 а-с). Платону по-своему вторит и Аристотель, определяя поэзию как «область одаренности или вдохновения». Такое ее понимание доходит до наших дней. Марина Цветаева так рисует образ поэта:

В поте пишущий, в поте пашущий!
Нам знакомо иное рвение:
Легкий огнь, над кудрями пляшущий, –
Дуновение вдохновения!

[Цветаева, 1980, с. 110]

Несравненно большую роль, чем в философствовании, в поэзии играет язык, причем в двух своих ипостасях (по Соссюру): как исторический резервуар средств коммуникации (язык как лингвистическая система народа – *langue*) и как индивидуально окрашенная ситуативная речь (язык как живая речь – *parole, langage*). Язык в поэзии как ее предпосылка и действующий фактор существует не в застывшем, а в текучем виде, в подвижной форме. Поэтическая речь всегда вершится в слове и словом так, что его выразительные возможности по отношению к его смыслу используются по ту сторону их логико-грамматического измерения. Важнейшей особенностью поэтического языка, с помощью которой это достигается, является **ономатопея**.

Ономатопея (от «ономатос», или «имя» и «пойесис») означает называние вещей такими именами, которые своим звучанием отсылают к соответствующим «вещам». Объяснение происхождения имен через

звукоподражание именуемым ими «вещам» называют ономатопеей. Например, слово «кряква» происходит от «кря-кря-кря» кряковой утки, подающей свой голос. Итак, сама «вещь» подсказывает нам, как надо *естественным* образом ее именовать. Но ономатопейная гипотеза о происхождении имен не выдерживает контраргумента, указывающего на факт различного по звучанию называния одной и той же «вещи» в разных языках. Например, Вейдле в качестве примера приводит обозначения воробья в России, Германии и Франции – воробей, шперлинг, муане [Вейдле, 2019, с. 214].

За ономатопеей в более широком смысле скрывается и такая существенная особенность поэтического слова, как музыкальная огласовка его смысла. «Звукосмысленная» компонента поэтической речи отсутствует в философии. Поэтому стихи, создаваемые внутри конкретной национальной культуры, вообще говоря, непереводимы на другой язык, чего нельзя, по крайней мере в такой степени, утверждать о плодах философского творчества.

Остановлюсь на этом моменте подробнее. Итак, «звук со смыслом... вступает, по слову Пушкина, в союз и тем самым образуется зародыш... поэтического произведения» [Вейдле, 2019, с. 257–258]. Интонация – только одно из измерений поэтического слова, задающих его звуковую структуру. Г. Марсель, французский философ, мысль которого рождалась из союза музыки и драмы, обратил внимание на то, что и в философии важна смыслонесущая тональность ее речи. Причем интонационное значение философского тезиса и целой системы, которую он может представлять, обычно не улавливается, не замечается как самим философом, так и его публикой. Например, центральное для Декарта утверждение *cogito ergo sum*, высказанное им в определенной смысловой окраске или тональности, может быть высказано и в других тонах, ведущих по сути дела к другой философии, чем декартовская. Подобную тональность можно представить как смысловое ударение на одном или другом слове главного тезиса или как эмоционально-моральную его окраску (гордость или смиление, например) или как то и другое вместе. Эмоционально-волевые ударения на образующих важный тезис словах могут различаться. Например, если смысловое ударение с *cogito* («я мыслю», что ведет к субъективному идеализму) перенести на *sum* («есмь»), то возникнет тезис *sum ergo cogito*. В результате гносеологически мотивированный

декартовский идеализм обернется экзистенциальной онтологией. Это позволяет лучше понять, почему основанный Декартом идеализм стал преградой на пути возникновения экзистенциальной философии. В отличие от Декарта, в своей реформе знания ориентировавшегося на математику, философия для музыкально и драматургически воспитанного Марселя звучит и значит не только своими логическими, инвариантными к эмоционально-речевым модальностям словами-смыслами, но и тональностью своих слов и драматизмом «концептуальных персонажей» (выражение Делёза). А это означает, что она сближается или даже в этом плане уподобляется поэзии. Абстрагироваться от этого внутренне «музыкального» измерения философии означает ее обеднять, сводя к одной лишь логически выверенной научности или, что чаще, околонаучности или даже псевдонаучности.

Итак, союз звучания слова с его эмоциональной окраской, музыкой и смыслом – вот живой «зародыш» поэзии, вовсе не отталкивающий от нее нацело философию. Союза «волшебных звуков, чувств и дум» [Пушкин, 1960, с. 34] искал не только автор «Онегина»¹. Так или иначе его ищут все поэты, даже если у них другие взгляды на поэзию. Эпитет «волшебные» у автора «Онегина» можно по правилам грамматики отнести и к чувствам, и к думам. Но приоритет поэт отдал звукам. И это не случайно. Слова, а с ними все сущее в мире, прежде всего звучат. Звучание речевого потока очаровывает душу поэта, зовет вслушиваться еще и еще в эти чародейные звуки, чтобы соединить с ними ясные смыслы и ввести их, если угодно, в прозу нашей жизни, но на правах, подобных правам праздника в череде будней. Для поэта звучат и чувства, и думы, но они звучат лишь посредством слов, в которых он угадывает их душу.

Союз этот не похож на безмятежный брак из сериала. Скорее он подобен борьбе любящих друг друга и сходящихся в самой необходимости сил. Зародышевая «клеточка» поэзии в своем окончательном происхождении покрыта тайной, ускользая от утверждений рациональной теории поэзии. В этом неотъемлемое условие поэзии, сама ее суть – быть прорывом в измерение, трансцендентное логическому рассудку с его принципиальной атонией, беззвучностью, укорочен-

¹ «Прошла любовь, явилась муга, // И прояснился темный ум. // Свободен, вновь ишу союза // Волшебных звуков, чувств и дум» (Егений Онегин. Гл. I, LIX).

ным смыслом, урезанным в результате следования лишь нормам грамматики и логики.

Преодоление непраздничной обыденности в поэтическом слове совершается не только посредством ономатопеи, но и с помощью словосочетания, называемого оксимороном (букв.: «остроумно-глупое»). Сфера его широка и разнообразна. В метро, когда я ехал в Дом Лосева, на моргающем клипами экране мелькнуло: «Совместить несовместимое, чтобы взорвать Интернет!». «Совмещение несовместимого» – это оксиморон, как и «сладкая скорбь» или «непроницаемая ясность». Суть такого типа словосочетаний как одного из начал поэзии – состыковать по канонам рассудка противоречащие друг другу слова так, чтобы они, не «схлопнувшись» в непродуктивную бесмысленность нарочитого алогизма, приоткрыли «окно» в скрытую реальность как невыразимую средствами одной лишь логики и грамматики.

Оксиморон проводит нас в дополняющее рассудочно-обыденное измерение скрытое и закрытое для него пространство смыслов, доступных лишь поэзии в широком значении этого слова: «Не бессмыслица нежно ненавидеть. Не бессмыслица весело грустить. Всякий рассудочный анализ поэтическому их смыслу только бы навредил» [Вейдле, 2019, с. 210–211]. В широком смысле такую особенность поэзии В. Шкловский обозначал как «остранение», т.е. делание слов странными, но *не бессмысленными*. Вот еще пример подобного разрыва с обыденной рассудочной логикой на волне оксиморона:

Молчать крикливо, вдохновенно,
Молчать назойливо, навзыд,
Молчать в обнимку со вселенной
В ответ на боль и на разрыв.
Молчать и днем и в полночь,
Не разжимать уста.
Молчать... Какая помошь,
Когда от слов устал!

Название книги («Чистые тетради»), из которой взяты эти стихи [Визгин, 2019, с. 49], само содержит в себе оксиморон. Вообще нередко названия литературных произведений, не обязательно стихо-

творных, используют оксиморон: «Мертвые души», «Без вины виноватые», «Живой труп», «Воспоминание о будущем» и т.п. Даже бодлеровские «Цветы зла» звучат как окрашенная оксимороном антитеза «Цветочкам» св. Франциска Ассизского. «Божественная комедия» тоже оксиморон, ибо комедия – низкий плебейский жанр, ни с чем божественным не соотносящийся. Совмещение, казалось бы, несогласимого по канонам обыденного рассудка может быть оправданным или нет. Искусство поэта как созидающего в слове, если даже это прозаик или философ, в том и состоит, чтобы находить такие оксимороны, которые обогащают возможности обычной осмысленной речи.

Постижение непостижимого, знающее незнание – вот оксиморонно заданные темы и смыслы уже философии. Поскольку в них такую значимую роль играет именно оксиморон, то так артикулирующую себя мысль следует считать поэзии не чуждой. В философии как искусстве понятийного познания, обращенного рефлексивно на себя, термин «оксиморон» не используется. Но зато здесь применяются близкие к нему понятия антиномии, парадокса и некоторые другие того же ряда. Оксиморон античного атомизма (по отношению к началу пустоты) звучит примерно так: есть то, чего нет. Есть понастоящему то, что есть всегда как неизменное одно и то же. Таковы в атомизме атомы и пустота. Оксиморон существует и в неоплатонизме, в апофатическом богословии, на нем основанном. В этой особенности философского познания можно видеть его родственность поэтическому мышлению. На вершинах своих философия и поэзия действительно плодотворно сходятся. Рождается поэтическая философия или философская поэзия. У некоторых досократиков, особенно Гераклита и Эмпедокла, у Платона, неоплатоников и других мыслителей подобный синтез поэзии и философии предстает в самых разнообразных обличиях. Доксография досократиков полна энigmatischen притчеобразными высказываниями. Ту же формацию мысли, не расчлененной на поэзию и философию, но в новых условиях, воспроизвел и поздний Хайдеггер. Кстати, не случайно, что платоники-метафизики не так уж редко были поэтами в прямом смысле слова, как, например, Колъридж или его учитель в философии Шеллинг, исключительно творческий по темпераменту мыслитель, не чуравшийся поэзии. Одним из характерных средств взаимного проникновения по-

эзии и философии выступает диалог, жанр, развитый Платоном. Он давно вошел в копилку уже собственно философских жанров, получив сертификат философского диалога. Бруно, Шеллинг успешно продолжили эту традицию. А у нас Вл. Соловьев предпочтел его к концу жизни обычному трактату. Оксиморон дорог философам тем, что по существу своему принадлежит не словам как словам, а мысли и смыслам.

Если звукоподражательные возможности поэтического языка недоступны философии, то именно оксиморон в разных его вариантах и в близких к нему приемах столкновения противоположностей сближает поэзию и философию, которая, начиная с Античности, поняла принципиальное значение противоположностей не только в космологии и онтологии, но и в эпистемологии. Показателен здесь пример Жана Валя, современного французского философа, историка философии и поэта. На него глубоко повлиял Кьеркегор с его экзистенциальной диалектикой парадокса как альтернативой гегелевской логике категориального синтеза. Не идущий вперед к абсолютной идее синтетиз Гегеля очаровал Валя, а кьеркегоровский парадокс сознания, «подвешенного» в ситуации предельного экзистенциального выбора. Христианскую ноту у датского мыслителя-романтика он отбросил, оставив только безразличие чистой напряженности в равновесии между верхом и низом, между землей и небом. Для поэта, говорит Валь, неважно, что он выберет – ангела или демона. Ценностной иерархии для него не существует. Валю важно поставить «на одну доску» хтоническое и ураническое, метафизику и физику, трансцендентное и имманентное, выстроив в одном ряду Уитмена и Данте, Новалиса и Ницше. По сути дела, Валь застrevает на эстетической стадии кьеркегоровской феноменологии духа. Эта философия, уравнивающая трансцендендирование ввысь (духовное восхождение) и трансцендирование вниз (духовное падение), выступает у него как оправдание и метафизическое основание поэзии. Важно в обеих сферах трансцендировать. А сам акт транцендирования, по Валю, неизбежно двусмыслен. В этом состоит центральный пункт его рассуждений о сходстве поэзии и философии.

Итак, общее основание метафизики и поэзии Валь видит в выходе за пределы средних онтологических слоев реальности, лежащих между самым высоким уровнем бытия и предельно низким, в трансцен-

дировании их «вверх» или «вниз». Тайное и высшее стремление философии недостижимо, говорит он, на путях логически осмысленной речи, являясь достоянием и прерогативой одной лишь поэзии: «То, силу чего философ ощущает, может быть обозначено только чем-то иным, чем сам дискурс, и это “иное” может быть лишь поэзией» [Wahl, 1948; цит. по: Ricoeur, 1976, р. 75]. Анализируя валевское истолкование связи поэзии и философии, Рикёр обращает внимание на то, что у него, в противовес восходящей диалектике Марселя, наблюдается утонченная попытка «стереть» диалектику диалектикой, повернувшись тем самым к изначальной неразличимости поэзии и метафизики. Главным в концепции соотношения поэзии и философии у Валя выступает требование достижения ими обеими метафизического уровня реальности без всякого диалектического, дискурсивного и рефлексивного опосредования.

Если поэтов очаровывают звуки слов, имен, ритмизированных фраз и их сочетаний, то ученых волнуют понятия и термины, их логические смыслы, идеи и гипотезы, связанные с ними, теоретические системы для описаний объектов мира, способы их верификации. Философы же располагаются между ними. Итак, вот какая шкала у нас получается, если выстроить ее по признаку падения роли звука в едином явлении звукосмысла: музыка – поэзия – философия – наука. Если музыка и поэзия ближе всего к воплощению красоты как аспекта Божественного присутствия, то философия и наука претендуют больше на истину, правда, скорее, на истину частичную, специальную, чем универсальную. Но и они, как свидетельствует опыт, достигают подлинной высоты только тогда, когда способствуют пробуждению в человеке деятельного доброравия («И долго буду я любезен тем народу, что чувства добрые я лирой пробуждал»).

*

Философию можно определить не только как религию разума, но и как его искусство. В ней присутствует и то и другое. Своим художественным измерением, какое бы место в ее архитектонике оно ни занимало, философия не может не сближаться с поэзией. Пожалуй, наилучшим образом это демонстрирует Платон. Крупные философы, бывшие в той или иной степени поэтами, почти все были платониками (Бруно, Шеллинг, Владимир Соловьев, Флоренский), если не счи-

тать высокой поэзией ее чисто дидактическую ветвь, ярко и не без своеобразной художественности проявившуюся, например, у Лукреция Кара. Если несколько расширить смысл слова «поэзия», истолковав его почти как синоним художественности, самой мысли присущей, то приведенный выше список расширяется и в него войдут такие имена, как, например, Шопенгауэр, Бергсон и другие, быть может, философски менее значительные. Вообще, поэтическое начало в последние столетия живет, питаясь традицией романтизма, который в ходе времени, несмотря на его неоправданно негативную оценку, возрождается, подобно легендарному фениксу. Неудивительно, что философски эта традиция во многом совпадает с платонизмом. Почему это так? Ответ лежит на поверхности: высшее благо находится, как считали платоники, по ту сторону сущего как такового. Иными словами, оно трансцендентно по отношению к нашему миру. В доктринально-овеществленной, натурализированной форме об этом учит и Аристотель в своей космологии и метафизике. Наследие поэт-философа Платона научно ориентированный Аристотель рационально упорядочил, превратил в систему наук, в которой все, как говорят, расписано по полочкам – категориям. Поэтому если Платон – родоначальник поэтической философии, то Аристотель такой же по масштабу основоположник научной философии, в которой господствует рациональность и умная осторожность в суждениях.

Достойно внимания то, что корни поэзии и философии являются едиными для них обеих. Чтобы понять, что именно имеется в виду, обратимся к Аристотелю. Начало и мифопоэтического мышления и философского Стагирит видел в изумлении или удивлении. Вот это место его «Метафизики»: «Тот, кто испытывает недоумение и изумление (*ἀπορίων καὶ θαύμαζόν*, т.е. озадачивается, впадая в затрудненное положение, и удивляется или изумляется. – *B. B.*), считает себя незнающим (поэтому и человек, который любит мифы, является до некоторой степени философом, ибо миф слагается из вещей, вызывающих удивление)» (*Mét.* I, 2, 982 b 10–20) [Аристотель, 1934, с. 22]¹. Удивление и озадачивающее недоумение перед космосом с его пре-

¹ Французский переводчик А. Перрон передает указанные греческие слова как «*douter et s'étonner*», т.е. «сомневаться и удивляться» [Aristote, 1840, p. 8–9]. На наш взгляд, перевод Кубицкого («недоумение») предпочтительнее «сомнения».

красным порядком, перед порождающим началом в нем (фюсис) с его изменчивостью и устойчивостью служит истоком, корнем и философии как стремления к высшему и полному знанию, а также, с осторожностью говорит Аристотель, мифа и поэзии. Итак, удивление, сопровождаемое чувством незнания, служит побудительным мотивом его преодолеть или в философском (или научном – по Аристотелю, это одно и то же) познании, или в мифе и поэзии. Состояние духа, переживаемое человеком в чувстве удивления, можно сказать, одно и то же и в случае философии, и в случае поэзии. Различны лишь способы творческого обращения с ним.

Общий корень поэзии и философии не означает их тождества. Действительно, если любопытствующее любознание, вызываемое удивлением, и оказывается началом любви к мудрости (знанию), которая и есть философия, то в случае мифopoэтического мышления речь не идет о стремлении знать ради того, чтобы знать, о нацеленности на самоценную науку. Поэтическая правда другая, чем научная или философская. Ее эстетика неотделима от этики. Ограничусь отсылкой к Пушкину: поэзия ценна тем, что гармонией и красотой создаваемой ею речи она способна вызвать «чувства добрые», будучи деятельным союзом «волшебных звуков, чувств и дум».

Другое отличие поэзии от философии состоит в том, что в философской речи отсутствует звукоподражательная функция, «ономатопейность». Звуком своих вокабул философ не стремится дать истинные («естественные») имена своим «предметам» или средствам – категориям, логическим универсалиям и т.п. А для поэта обойтись минимумом логики и максимумом семантически значимой звучащей словесной ткани остается всегда актуальной задачей. Без игры звуками, без их аккордов и диссонансов, аллитераций, рифм и ритма поэзии нет. Послушаем одного немецкого поэта:

Lass dich nicht *kirren*, lass dich nicht *wirren*
Durch goldne Äpfel in deinem Lauf!
Die Schwerter *klirren*, die Pfeile *schwirren*,
Doch halten sie nicht den Helden auf.

[Heine, 1956, S. 55]

Прозаический перевод: «Не позволяй себя приручить, не позволяй смутить // Золотым яблоком в твоем беге! // Мечи звенят, стрелы свистят, // Но они не остановят героя». Эти логически корректные слова не передают нагруженной смыслами звукописи поэта. У него стрелы (Pfeile) свистят не словами о свисте их, а самими звуками соответствующих глаголов, которые мы выделили (schwirren). Точно так же и мечи (Schwerter) звенят соответствующим глаголом (klirren). А вдобавок эти чудесные глаголы перекликаются своим звучанием с глаголами первой строки, фонетически почти с ними нацело совпадая (за исключением одного звука). В результате возникает гармонически взаимосвязанная в одно целое картина боя. В него смело ввязывается юный герой, к которому и обращено стихотворение. Даже неплохой русский перевод П. Вейнберга [Гейне, 1957, с. 89] не может передать то, что дает нам Гейне:

Пусть не смущают, пусть не прельщают
Плоды гесперидских садов в пути,
Пусть стрелы летают, мечи сверкают –
Герой бесстрашно должен идти.

Философскую речь можно передать на другом языке. По крайней мере, в том случае это сделать легче, чем меньше философ прибегает к игре с языком как языком, т.е. чем меньше у него к философии примешивается поэзия.

Итак, в философии, в отличие от поэзии, нет ономатопеи с ее звукописью. Максимум что в ней в этом роде встречается, так это «этимологизирование» ключевых слов, игра с морфологическими структурами терминов, обнаружение их фонетико-семантических «перекличек» (например, истина – естина, быт – бытие и т.п.). Философ, использующий эти и подобные приемы, прибегает к философскому потенциалу национального языка, на котором он философствует. Особенно известен своими опытами в таком плане стал поздний М. Хайдеггер. К такой эвристически значимой оглядке на язык как таковой в первую очередь склонны философы с филологическим складом ума (например, Г. Гачев). Философы, ориентирующиеся на точные науки, увлеченные логическим анализом философских высказываний и целых текстов, этого, напротив, избегают.

Общий исток поэтической речи и речи философской можно проследить на ряде слов с корнем «ум». Ум как реальность и ум как концепт, можно смело сказать, занимает центральное место в философии. Но не в поэзии. Ведь поэзия, по слову Пушкина, «должна быть глуповатая»¹. По крайней мере, ее ум другой, чем в философии. Но не менее он отличается и от ума, циркулирующего в обыденной жизни. Причем на фоне ума обыденно-рассудочного ум поэзии сближается с умом философии. Но не до такой степени, чтобы совпасть с ним. Это не позволяет окончательно отличить поэзию от философии, сказав, мол, в поэзии «ума» меньше, чем в философии. Ибо суть дела в качестве «умов».

От темы ума трудно оторваться. От поэзии перебросим внимание к философии. Проблема ума афористически и загадочно задана философом-поэтом Гераклитом. Сопоставим два изречения мудреца из Эфеса: 1) «Многознание не научает быть умным» и 2) «Очень много должны знать мужи-философы» [Фрагменты Гераклита, 1955, с. 39–52]. Первое и второе утверждения противоречат друг другу. Для того чтобы определить необходимую связь ума и философии, надо совместить несовместимое в акте творческого инсайта. В способности к такому акту и состоит достоинство философа, по ней проверяется подлинность философа как философа.

Что такое творческий инсайт? Два несовместимых между собой тезиса Гераклита вызывают изумление, заставляя обычный ум как бы выйти из себя (из ума), что и означает *из-умиться*. Но так выйти, чтобы, *без-умие* исключив, сохранить ум *пре-ображенный*. Задача инсайта именно в том, чтобы выйти к новому уровню ума, к его более высокому качеству. Данная в утверждении указанных утверждений геграклитовская апория количества ума, понимаемого как совокупность знаний, решается на путях перевода ее в план качества и творчества (пойесис), т.е. в план, если угодно, пойетический (поэтический). Творческий ресурс философии немыслим без обращения к поэтическому началу.

Гераклит говорит нам: многознание – да, очень нужно для философа, но все равно уму философскому оно не научит, его не создаст.

¹ Комментарий к этим словам Пушкина из письма к П. Вяземскому см.: [Ходасевич, 1927].

Поэтому философия – это практика и теория ума, действующего в «зазоре» между *без-умием* и *из-умлением*. Итак, апория ума как зафиксированное Гераклитом затруднение, явленное в изумлении и недоумении, решается через прорыв в новое качество ума без его срыва в безумие. Можно сказать, что философия – это умоперемена, мета-нойа (обращение ума). А поэзия? Мы уже указали один пункт, где они сходятся – в творческом преодолении подобных апорий. Поэтическая речь, как и философская мысль, развивается из изумления (удивления). Но ее существенное отличие от философской в том, что в ней важное место занимает не только ум как умно-смысловое (логическое) измерение реальности, но и музыка, звукоподражательность, ономатопейность ее речи. В философии подобного музыкально-речевого явления нет, и она в нем не нуждается для того, чтобы быть самой собой. Но нечто отдаленно подобное есть и в ней. Мы уже говорили об интонировании философской речи философом как мыслящей личностью. Философ не логическая машина. Если обыденный ум-рассудок обозначить как рациональность, то философии нет не только без нее, но и без сверхрациональности. Если рассудок «прям», «линеен», то философский ум способен и к «косому» (нелинейному, неплоскому) зрению, обозначаемому как «интуиция».

Поэзия и философия, как мы видели, возникают из трансцензуса, или скачкообразного выхода за пределы обыденной рассудочности. При этом возникает особое экстатическое состояние субъекта. Его, на наш взгляд, можно описать набором трех возможных форм. Во-первых, это удивление или изумление, откуда, по Аристотелю, возникают мифоэтическое мышление и, на что он особенно обращает внимание, философия (*étonnement*). Во-вторых, это то, что можно назвать, прежде всего, моральным потрясением, шоком от соударения с чем-то экстраординарным (*ébranlement*). У чешского феноменолога Яна Паточки состояние потрясенности служит пусковым механизмом для создания «этики потрясенных» [Новая этика… (беседа с Глюксманом), 1991, с. 84–90]¹. Наконец, в-третьих, это состояние бесчувст-

¹ Эту тему Глюксман развивал, будучи шокированным эпопеей Солженицына «Архипелаг ГУЛАГ». В конце 1980-х годов он приезжал с гуманитарной помощью для пострадавших от Чернобыльской аварии и был потрясен ею. Я с ним беседовал в ИФ РАН.

венности, растерянности, онемения ума и воли (*perplexité*), которое Жан Валь положил в основу своей поэзии.

Первые два состояния способны быть стимулами творческого поиска и созидания и в философии, и в поэзии. А вот третье названное нами состояние (*perplexité*) по этой части если и не совсем стерильно, то в поэзии оно ведет к откровенной зауми, к полному разрыву с разумом, со сферой смысла. То, что Валь считает истоком поэзии, ближе всего к этому состоянию. Он его иногда называет «чудо-вищным оцепенением» (*une torpeur enorgue*), охватывающим человека перед лицом природы или его внутреннего мира. В нем, считает французский философ-поэт, вместе сходятся истоки поэзии и философии. В таких ситуациях осмысленная речь неизбежно умолкает. Игра антитезами внутри поэта-мыслителя это как бы короткое замыкание тока – осмысленная цепь рвется, сгорает. Ситуация застывает в неразрешимом парадоксе, представленном Валем в его стихотворении «Утром» (*Matin*): «И в отвязанности от всего / Я был так крепко связан / С тем, достовернее чего нет ничего, / Что я не мог был ни назвать его, / Ни когда-либо забыть / Все утро» (*Et dans le deliément de tout, / J'étais si fortement lié / A ce qui est le plus certain / Que je ne pouvais le nommer, / Ni jamais l'oublier, / Tout un matin*) [Wahl, 1948, p. 233; цит. по: Ricoeur, 1976, p. 59]. Дух философствующего поэта каталептически застывает в констатации несказанности полной. Этот феномен, разработанный Валем философски и поэтически, Рикёр называет «лирическим замешательством (*perplexité*)». Если сравнить это с теорией поэзии, с блеском набросанной Вейдле, то следует «перплексию» Валя поставить под знак оксиморона, под его эгиду. Под этот же знак, понимаемый в широком смысле, допустимо поставить и поэзию, и философию, в отличие от ономатопеи, требование которой исполнимо только в поэзии. Феноменологическое исследование этих состояний, возникающих при встрече с чем-то поразительным, окажется, на наш взгляд, полезным для понимания соотношения поэзии и философии. В частности, такие исследования позволят связать такие состояния с типами поэзии и философии, которые на их основе могут возникать.

Вот начало поэзии глазами Бориса Пастернака, учившегося и музыке, и философии:

Так начинают. Года в два
От мамки рвутся в тьму мелодий,
Щебечут, свищут, – а слова
Являются о третьем годе.
Так начинают понимать.
И в шуме пущенной турбины
Мерещится, что мать – не мать.
Что ты – не ты, что дом – чужбина.

[Пастернак, 1930, с. 170]

Из «тьмы мелодий» рождается и поэзия, и философия. Ведь мысль о том, что мать не мать, а дом – чужбина, не что иное, как знаменитая «негативность» философской позиции, ищащей истину не здесь, не в обыденном опыте, а за его пределами, где-то в ином мире. От Фалеса, Парменида и Платона до Гегеля отказ от обыденного чувственного опыта как от мира неистинного становится маркером подлинно философского мышления. «Все вода» – это ли не вызов здравому смыслу и обыденному опыту! Мудрец, изрекающий подобные суждения, ходит по твердой земле, на текучую жидкость ничуть не похожую. Но осмеливается наперекор очевидности утверждать, да еще с апломбом, что все есть вода, или что все течет (панта рэй).

Тот разрыв с обыденным опытом, о котором говорит Пастернак, можно расценить как изначальный байронизм поэзии. Неузнавание своей страны как своей, отказ от нее, от своей семьи, даже неузнавание себя в себе самом, вечное недовольство собой и всем миром – если все это действительно непременное условие поэзии, то английский лорд Байрон и русский дворянин Лермонтов оказываются paradigmальными фигурами поэта *par excellence*. Но было бы, пожалуй, точнее такой глубокий, как бы врожденный байронизм поэзии понять как ее изначальный платонизм. И вот здесь действительно поэзия и философия прочно и серьезно сходятся.

Платон особенно важен для понимания внутреннего родства поэзии и философии, а когда они вроде бы и разошлись, то их сходства. Их соединяет *символизм*, присущий им обеим, практика косвенного дискурса, непрямого говорения о главном. Символ неисчерпаем ни в какой рациональной системе представлений. Это не означает его чисто негативной иррациональности. Он скорее сверхрационален, препре-

зентирия неисчерпаемую реальность. Из онтологической неисчерпаемости символа следует его эпистемологическая неисчерпаемость. На греческой почве характерным жанром словесности, в котором поэтическое начало содержит в себе и философский элемент, является орфический гимн. Первая поэзия и первые формы философии зарождаются в одном «первобытном бульоне» священного слова в мифе и религии. Путь культуры проходит от мифотворца-поэта к мифотворцу-философи, от Гесиода и Гомера к Платону.

Неоплатонизм оказался особенно питательной почвой для симбиоза поэзии и философии. Почему? Да потому что в нем представлена попытка реабилитировать мир религиозной мифопоэзии как творческое начало греческой культуры как таковой. Неоплатонизм дал тонкое, диалектически изощренное оправдание восстановления религии, мифа и поэзии в их прежних властных правах. Философско-теоретическое обоснование автономности мистического начала как умозрения высшей реальности, развитое неоплатонизмом, освободило интуицию от дискурсии логики с ее рациональностью как непременностью. Подобную апологию интуитивного познания неоплатоники выстраивали через апелляцию к Природе, которая, по слову Гераклита, «любит скрываться». Прокл, в частности, стремился представить платоновское умозрение конструктивно сосуществующим с гомеровской мифологией. Есть все основания предположить, что подобная реабилитация мифорелигиозных корней греческой культуры возникает как ее ответ на вызов со стороны явившегося в мир постклассической Античности христианства.

Рассматривая комментарии Прокла к Платону, Аверинцев пишет: «Испуг, изумление, душевное потрясение, вызываемые парадоксами “божественно-неистовствующих” мифов, открывают дорогу таинственным силам “симпатии, связующей человеческую душу с энергиями священных символов”» [Аверинцев, 1979, с. 96]¹. Таков самый высокий разряд мифов, ставящий их на один уровень с религиозной практикой. Ниже располагаются мифы дидактические, прагматические. Такими «здравыми, трезвенными рационально-утилитарными иносказаниями философского свойства» являются как раз мифы Платона. Учительско-философская интенция перевешивает в них божест-

¹ Цитаты внутри цитаты – перевод слов Прокла.

венное вдохновение жрецов и оракулов. Если в этом сниженном мире использования поэзии как средства царствует аллегория, то в мире «божественно-неистовствующих» – символ. Прокл отстаивает религиозно-реалистическое понимание символа, которое так или иначе вслед за неоплатониками усваивают неоромантики вплоть до Флоренского, Лосева и Вяч. Иванова.

Платон как пропуск-пароль в философию радикально амбивалентен по отношению к поэзии. Как мастер притчеобразной философской речи Платон, сам писавший стихи, был поэтом в своей философии. Но в позднем Платоне просыпается идеологический противник поэзии, безжалостно изгоняющий поэтов и поэзию вместе с ними из своего идеального государства. В диалоге «Государство» он говорит о поэзии с точки зрения ее онтологического статуса как о третьесортном виде творчества. Создатель трагедий, говорит Платон, «раз он подражатель, естественно стоит на третьем месте от царя и от истины» (Гос. X, 598). Платон в этом диалоге имеет в виду последовательность трех онтологических степеней. Первой степени соответствует первообраз вещи, созданный демиургом по природе, далее следует вещь второй степени, созданная ремесленником, и, наконец, последнюю позицию занимает вещь третьей степени, изображенная живописцем. Автора трагедии, поэта он уподобляет третьему сорту создателей рядом с живописцем. Платон как радикальный рационалист-утопист отсюда делает вывод, что поэзию, поскольку она подражательна в своей сущности, никак нельзя допускать в государство. Правда, делает это он несколько с неохотой, ибо, как и все культурные греки, был воспитан на Гомере. Но, говорит он, истина ему дороже. Поэзию Платон отодвигает на задний план, оправдываясь истиной, которую он, мол, знает. И это делает диалектик, ученик Сократа! Вместе с поэзией Платоном изгоняется из государства всякое художество вообще. Эти страницы Платона утвердили мнение об исконном первородном расхождении между философией и поэзией.

Кстати, в связи с темой ономатопеи как сущностном признаке поэзии обратим внимание на само имя «Платон» (настоящее имя греческого мыслителя было Аристокл), которое означает «широкий». Его можно рассматривать как ономатопею в широком смысле слова: имя это «говорящее», ибо своей семантикой оно характеризует его носителя. Такие говорящие имена, как в случае с Платоном, говорят о

своих денотатах то, что ими как простыми конвенциональными знаками не раскрывается. «Говорящие» имена высказывают порой самое главное о носителе имени через присутствующие в них смыслы или даже их звучание. Так, у философа-образца, каким является Платон, «говорящее» имя уже указывает на то, что в нем глубоко живет поэтическое начало, с каким бы неистовством он ни стремился его изгнать из близкого его мечте идеального государства.

Верное слово об этом парадоксе афинского мыслителя сказал Сергей Аверинцев: «Ни Платону, ни Сократу не чуждо вакхическое безумие (*βακχικὴ μανία*), а поэтому не Платону декретировать “трезвость” рассудочности» [Аверинцев, 1979, с. 95]. Художественность платоновской мысли очевидна: «Написанное плохо, – говорит он, – причинило бы мне сильнейшее огорчение» (Письмо 7). Его философский универсализм и эйдологический трансцендентизм остаются артистическими, т.е. поэтическими, несмотря на все его диатрибы против поэтов и поэзии. Яркий тому пример – известный миф о пещере, кстати, в том же «Государстве» (седьмая книга). Уподобление («эйкон»), широко применяемое Платоном, является инструментом развития базовой философской интуиции, направленной на выражение невыразимой первоосновы вещей. Это происходит у него потому, говорит Татьяна Васильева, что «чисто аналитические рассуждения применимы лишь к узкоспециальным философским проблемам» [Васильева, 1999, с. 179]. Платон же как смотревший «в корень» мыслитель-поэтставил универсальные метафизические проблемы.

Список литературы

Аверинцев С.С. Неоплатонизм перед лицом платоновской критики мифопоэтического мышления // Платон и его эпоха : сборник / АН. Ин-тут. философии ; отв. ред. Ф.Х. Кессиди. – М. : Наука, 1979. – С. 83–97.

Аристотель. Метафизика / пер. и прим. А.В. Кубицкого. – М. ; Л. : Гос. соц.-эконом. издательство. 1934. – 348 с.

Васильева Т.В. Путь к Платону. Любовь к мудрости, или Мудрость любви. – М. : Логос : Прогресс-Традиция, 1999. – 208 с.

Вейдле В. Эмбриология поэзии // Звучащие смыслы : Творческое самосознание : Культурологический альманах / отв. ред. и сост. С.Я. Левит. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2019. – С. 203–285.

Визгин В.П. Чистые тетради. Стихи. – СПб. : Центр гуманитарных инициатив. 2019. – 528 с.

Гейне Г. Собрание сочинений в десяти томах. – М. : Государственное издательство художественной литературы, 1957. – Т. 3. – 355 с.

Зайцев Б.К. Отблески вечного. Неизвестные рассказы, эссе, воспоминания, интервью. – СПб. : Росток, 2018. – 736 с.

Миллер Т.А. Аристотель и античная литературная теория. – М. : Наука, 1978. – 230 с.

Новая этика: солидарность «потрясенных» (Беседа с А. Глюксманом) // Вопросы философии. – М., 1991. – № 3. – С. 84–90.

Пастернак Б. Две книги. Стихи. – М. ; Л. : Государственное издательство, 1930. – 208 с.

Пушкин А.С. Собрание сочинений в десяти томах. – М. : Государственное издательство художественной литературы, 1960. – Т. 4. – 599 с.

Топоров В.Н. Мифология. Статьи для мифологических энциклопедий. – М. : Языки славянской культуры, 2014. – Т. 2. – 536 с.

Фрагменты Гераклита // Материалисты Древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура / пер. с древнегреческого, общ. ред. и вступ. ст. Дынника М.А. – М. : Госполитиздат, 1955. – С. 39–52.

Ходасевич В.Ф. Глуповатость поэзии // Современные записки. – Париж, 1927. – 20 янв., кн. 30. – С. 278–285.

Цветаева М. Сочинения в двух томах. – М. : Художественная литература. 1980. – Т. 1. – 576 с.

Aristote. La Métaphysique. – P. : Ladrange, 1840. – 240 p.

Heine H. Ein Lesebuch für unsere Zeit. – Weimar : Volksverlag, 1956. – 462 S.

Ricoeur P. Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl // Levinas E., Tillette X., Ricoeur P. Jean Wahl et Gabriel Marcel. – P. : Editions Beauchesne, 1976. – P. 57–88.

Wahl J. Poesie, Pensée, Perception. – P. : Calmann-Levy, 1948. – 288 p.

Wahl J. Existence humaine et transcendance. – Neuchâtel : La Baconniere, 2017. – 212 p.

References

Averincev, S.S. (1979). Neoplatonizm pered licom platonovskoj kritiki mifopoeticheskogo myshleniya. F.H. Kessidi (ed.). In *Platon i ego epoha. Sbornik AN in-tut filosofii*, (pp. 83–97). Moscow : Izdatel'stvo «Nauka».

- Aristotel'. (1934). *Metafizika*. A.V. Kubickij (trnsl. & note). Moscow ; Leningrad : Gos. soc.-ekonomicheskoe izdatel'stvo.
- Vasil'eva, T.V. (1999). *Put' k Platonu. Lyubov' k mudrosti, ili mudrost' lyubvi*. Moscow : Izdatel'stvo «Logos»: izdate'l'stvo «Progress-Tradiciya».
- Vejidle, V. (2019). Embriologiya poezii. S. Ya. Levit (ed. & comp.). In *Zvuchashchie smysly: Tvorcheskoe samosoznanie. Kul'turologicheskij al'manah* (pp. 203–285). Moscow ; Saint Petersburg : Centr gumanitarnykh iniciativ.
- Vizgin, V.P. (2019). *Chistye tetradi. Stihi*. Saint Petersburg : Centr gumanitarnykh iniciativ.
- Gejne, G. (1957). *Sobranie sochinenij v desyati tomah. T. 3*. Moscow : Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudozhestvennoj literatury.
- Zajcev, B.K. (2018). *Otbleksi vechnogo. Neizvestnye rasskazy, esse, vospominaniya, interv'yu*. Saint Petersburg : OOO «Izdatel'stvo “Rostok”».
- Miller, T.A. (1978). *Aristotel' i antichnaya literaturnaya teoriya*. Moscow : Izdatel'stvo «Nauka».
- (A. Glyuksman, beseda, 1991). Novaya etika: solidarnost' «potryasennyh». In *Voprosy filosofii*, (3), 84–90.
- Pasternak, B. (1930). *Dve knigi. Stihi*. Moscow ; Leningrad : Gosudarstvennoe izdatel'stvo.
- Pushkin, A.S. (1960). *Sobranie sochinenij v desyati tomah. T. 4*. Moscow : Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudozhestvennoj literatury.
- Toporov, V.N. (2014). *Mifologiya. Stat'i dlya mifologicheskikh enciklopedij. T. 2*. Moscow : Yazyki slavyanskoy kul'tury.
- Dynnik, M.A. (transl., ed. & introductory art.) (1955). Fragmenty Geraklita. In *Materialisty drevnej Grecii. Sobranie tekstov Geraklita, Demokrita i Epikura* (pp. 39–52). Moscow : Gospolitizdat.
- Hodasevich, V.F. (1927, 20 jan.). Glupovatost' poezii. In *Sovremennye zapiski*. (Kn. XXX), 278–285. Parizh.
- Cvetaeva, M. (1980). *Sochineniya v dvuh tomah. T. 1*. Moscow : Hudozhestvennaya literatura.
- Aristote. (1840). *La Métaphysique*. Paris : Ladrange.
- Heine, H. (1956). *Ein Lesebuch für unsere Zeit*. Weimar : Volksverlag.
- Ricoeur, P. (1976). Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl. In Levinas E., Tillette X. & Ricoeur P. *Jean Wahl et Gabriel Marcel* (pp. 57–88). Paris : Editions Beauchesne.
- Wahl, J. (1948). *Poesie, Pensée, Perception*. Paris : Calmann-Levy.
- Wahl, J. (1944). *Existence humaine et transcendence*. Neuchâtel : La Baconniere.

*Левит С.Я.**

ПОЭТИЧЕСКИЕ ИНТУИЦИИ И ФИЛОСОФСКИЕ МОТИВЫ ПОЭЗИИ МЫСЛИ

Аннотация. В статье отражен опыт анализа связи русской философии с поэзией мысли, философской поэзией, представленный творчеством Ю. Айхенвальда, В. Зеньковского, Б. Никольского, Вл. Соловьёва, С. Франка.

Ключевые слова: философия; поэзия; предметное мышление; истина; добро; красота; святыня; творчество; мудрость; вдохновение; мистицизм; магия; слово; гармония; человек и время; дух; душа; жизнь; смерть; вера; единство; невыразимое; сверхчувственное; сверхсознательное; трансцендентность; миронаблюдение; смысл существования.

Поступила: 20.06.20

Принята к печати: 04.07.20

* *Левит Светлана Яковлевна – кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам РАН, Москва, Россия, levit44@mail.ru*

Levit Svetlana Yakovlevna – PhD in Philosophy, culturologist, leading scientific employee of the Institute of Scientific Information in Social Sciences of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, levit44@mail.ru

Levit S. Ya.

Poetic intuition and philosophical motifs of the poetry of thought

Abstract. The article reflects the experience of analyzing the connection of Russian philosophy with the poetry of thought, philosophical poetry, presented by the works of Yu. Aichenwald, V. Zenkovsky, B. Nikolsky, V. Solovyov, S. Frank.

Keywords: philosophy; poetry; objective thinking; truth; goodness; beauty; sanctity; creativity; wisdom; inspiration; mysticism; magic; word; harmony; man and time; spirit; soul; life; death; faith; solitude; the inexpressible; supersensible; superconscious; transcendence; world observation; meaning of existence.

Received: 20.06.20

Accepted: 04.07.20

Проблема взаимоотношения, связи философии и поэзии привлекала внимание философов, культурфилософов, поэтов. То, что философия и поэзия внутренне связаны между собой, признается многими исследователями, полагающими, что философия и поэзия прозревают высшие закономерности вселенной. Философы полагали, что поэзия открывает живую основу мироздания.

Близость философии и поэзии, по словам И.Н. Сиземской, может принимать различные формы: *взаимодополнительности* (если философ и поэт совпадают в одном лице – М. Ломоносов, Вл. Соловьёв) или *интенции* (если философская рефлексия присутствует в поэтическом творчестве в качестве существенного элемента – Е. Баратынский, Ф. Тютчев, А. Фет). Размышляя о формах осмыслиения высших закономерностей бытия, Сиземская отмечает, что в сфере философии оно осуществляется средствами логического анализа, а в сфере поэзии – образностью поэтического вдохновения, не подменяющего конкретную реальность отвлеченными мыслительными конструкциями.

Как отмечает Сиземская, представления о мире в понятиях (философия) и в «ощущительных образах» (поэзия) дополняют друг друга и «возникает особая форма миросозерцания – “философия-поэзия”, в которой сила мышления приумножается силой воображения» [Сизем-

ская, 2007, с. 10], а поэзия, обретая глубинное смысловое наполнение, подходит к границам «запредельного» [Сиземская, 2007, с. 5–10].

В данной статье находит отражение опыт анализа связи русской философии с поэзией мысли, философской поэзией, представленной творчеством известных исследователей – Ю. Айхенвальда, В. Зеньковского, Б. Никольского, Вл. Соловьёва, С. Франка.

В. Зеньковский открывает философские мотивы в поэзии Пушкина, проникая в мир его непосредственных интуиций. Он отмечает универсальность его эстетической восприимчивости. Даже «мимолетные видения» дают поэту живое ощущение красоты, и это особенно поразительно, отмечает В. Зеньковский, при его меланхолическом складе души. Им часто овладевало уныние, но даже «унылая пора» своим «очей очарованьем» питала душу. Природа пробуждала в нем многообразные чувства и мысли; он в благоговении склонялся перед красотой, которая была для него откровением святыни, преображающей силой. Поэта звала красота моря, но «могучей страстью очарован», он оставался у берега.

Вершиной своей поэтической задачи Пушкин считал служение Богу, «исполниться волей Божией» и стать пророком – «глаголом жечь сердца людей». Благоговение перед святыней красоты, глубокие эстетические переживания открывали перед ним тайну преображения поэта в пророка [Зеньковский, 2007, с. 41–42]. Поэт стремится понять смысл существования человека, антиномичность человеческой души, ее неизъяснимые наслаждения от встречи с явлениями, грозящими гибелью; ему присуще трагическое ощущение затерянности человека в бытии. И вместе с тем в его поэзии существует и другой лик человека – «рыцарь бедный», прошедший свой путь без колебаний и искушений.

Он желает понять смысл «ускользающего» времени на фоне «мышьей беготни», «бабьего лепетанья» Парки, наполняющих жизнь человека тревогой и смутными предчувствиями. Это, полагает Зеньковский, глубочайшая озабоченность философа в самом высоком значении этого слова – мыслителя, любовь которого «к родному пепелищу, любовь к отеческим гробам» [Пушкин, 1948, т. 3, кн. 1, с. 242] – «больше, чем патриотизм», и является «интуитивным переживанием неразрывной связи с родиной» [Зеньковский, 2007, с. 41].

Чистая поэзия Пушкина

Другое восприятие Пушкина у В.С. Соловьёва. Он видел в Пушкине не мыслителя в области умозрения, а поэта по преимуществу с живой открытой и отзывчивой ко всему душой, представителя чистой поэзии, наполненной служением своею красотою делу истины и добра на земле и получающей свое содержание от души поэта, восприимчивой к воздействиям из «надсознательной области» [Соловьев, 1991, с. 326].

Поэта тяготило смятение чувств весной и летом; его душа расцветала с увяданием природы – поэзия пробуждалась в нем как особое *состояние* души. Все образы и звуки приходят к нему в состоянии творческого единения – когда душа, охваченная лирическим волнением, «трепещет, и звучит, и ищет, как во сне» свободно изливаться. И в эти минуты она наполняется тем, что «приходит к ней из той надсознательной области, которую сама душа тут же признает иною, высшею и вместе с тем своею, родною» [там же, с. 329]. Идеальный образ истинного поэта, томимого духовной жаждой, возникает в «Пророке» Пушкина.

Шестикрылый Серафим явился поэту «на перепутье» между прошлыми мечтами и надеждами будущего, он открывает поэту все, что есть на небесах и земле, делает его духовно более зорким и чутким, воспринимающим и постигающим то, что ускользает от грубого чувства, что для других неуловимо – все то вечное золото, которым у Бога горит все существующее. Шестикрылый гений открывает перед избранником мир вечной красоты, озаряющей своим сиянием бытие [там же, с. 347]. Согласно В.С. Соловьёву, действие Серафима в пушкинском «Пророке» имеет внутренний смысл: вместо лукавого языка человеческих страстей Серафим вложил поэту жало сосредоточенного и мудрого слова. В этом изображении перехода от горных ангелов и дольней лозы к лукавому языку заключена, по мнению Соловьёва, истинная гениальность Пушкина как чистого поэта, для которого основным предметом является чистая красота как «ощутительная форма истины и добра» [там же, с. 348]. Именно красота, просветляющая все существующее, делает его произведения сообразными истине. Входя в нравственную область, приступая к грешному, празднословному языку, истинная поэзия должна признать его, орган

активного зла, подлежащим уничтожению. Ведь настоящий поэт, пишет Соловьёв, не может отвлечься от существующего *противоборства* добра и зла. В муках совершается нравственное перерождение поэта – в минуту вдохновения его поэтическое сознание облеклось образом библейского пророка, творческого гения, каким Пушкин ощущал себя в этом состоянии. Но, отмечает Соловьёв, прямого автобиографического значения это у Пушкина не имело. Пушкинский «Пророк» [Пушкин, 1956, с. 338–339], полагает Соловьёв, не является образом конкретного поэта, а «есть чистый носитель того безусловного идеального существа поэзии, которое было присуще всякому истинному поэту, и прежде всего самому Пушкину в зрелую эпоху его творчества и в лучшие минуты его вдохновения» [там же, с. 352]. Это идеал поэтического призыва, сливающегося с призванием пророческим, и за пределами остаются «исторические – национальные и личностные – особенности всех пророков» [там же, с. 352] и поэтов. Шестикрылый Серафим открыл перед поэтом красоту мироздания, дал мудрое слово правды, осуществил перерождение грешного языка в чистое орудие *Божьей правды*. Это есть «значимое, но не окончательное действие Серафима, еще не высший его подвиг. Ибо центр существа человеческого в его сердце, а не языке. И для того, чтобы слово правды жгло сердца людей, нужен *Божий огонь*. И когда Серафим рассекает грудь поэта и вынимает его трепетное сердце, а в грудь водвигает уголь, пылающий огнем, избранник рождается для новой жизни и начинает действовать не от себя, а исполнясь волею посылающего его Божества, обретает способность жечь сердца людей.

Но в действительности процесс духовного перерождения, пишет Соловьёв, не завершен, истинное перерождение поэта с пророческими задатками будущего совершенства – еще впереди, так как не преодолено «раздвоение между поэтической высотой и житейским ничтожеством» [Соловьёв, 1991, с. 359–360].

Размышления В.С. Соловьёва о пушкинском «Пророке» – самые вдохновенные монологи философа, в которых он говорит о поэтической одаренности как даре свыше, для приятия которого нужно переродить чувства и очистить сердце, пережить страдания на грани смерти и обрести нравственную мудрость, космическое тайноозрение и власть «глаголом жечь сердца людей», пронзать сердца образом совершенства.

Мудрость Пушкина

С.Л. Франк полагает, что в эпоху упадка духовной жизни, гонения на нее необходимо обратиться к изучению наследия истинно великого мыслителя А.С. Пушкина, выразителя русского мироощущения, пронизанного религиозностью и стремлением к конкретной и всеобъемлющей истине, совпадающей со справедливостью или святыней. Все великие русские поэты были одновременно и религиозными мыслителями – Лермонтов, Тютчев, писатели Достоевский и Толстой. И даже «русский Гёте», гениальный Пушкин – внутренне спокойный и эстетически просветленный дух – является в своих поэтических творениях религиозный трагизм и горячую веру [Франк, 1992, с. 492].

Основной сферой размышлений Пушкина является духовная жизнь человека, «а истинное существо его мысли... выражается в том, что он – не мыслитель, как мастер отвлеченного познания, а мыслитель – мудрец» [Франк, 2007, с. 105]. Ему чуждо оторванное от конкретности философствование, его идеи – «простые фиксации интуиции, жизненных узрений» [там же, с. 107]. Все его размышления примыкают к его проницательным наблюдениям над человеком, а религиозные и этические идеи входят в сокровищницу философской мысли.

При характеристике его мысли С.Л. Франк использует термин Гёте – «предметное мышление», т.е. мышление, не подменяющее конкретную реальность упрощенными схемами. В его поэзии нет «теорий» и «рассуждений», но в ней много интуитивных мыслей, нравственных и религиозных раздумий, жизненной мудрости. По словам Франка, Пушкин мыслит «жизненно-имманентно». Поэзия и мысль для него составляют неразрывное единство: «лирическое волнение» творческой души стремится «как во сне», «излиться свободным проявлением» и разрешается встречей мыслей с рифмами, бегущими навстречу мыслям. Франк ставит перед собой задачу исследовать «целостный дух поэта», его «жизненную мудрость», сосредоточенную в его размышлениях о духовной жизни человека. Его внимание сосредоточено на гениально-наивном символизме пушкинской поэзии, на невыразимой магии его искусства. Согласно Франку, Пушкин занят простым «миронаблюдением», исповедью своей ду-

ховной жизни; «он – чистое “эхо” мирового бытия, внешнего и внутреннего», выразитель «мудрого откровения» [Франк, 2007, с. 112].

Франк считает, что существуют два типа поэтов:

– субъективных (Лермонтов, Блок, Есенин), поэзия которых преимущественно носит исповедальный характер, в центре ее – личные душевные переживания поэта;

– объективных (Баратынский, Тютчев), открывающих преимущественно объективные тайны бытия; в поэзии Баратынского Франк отмечает тяжеловесно-угрюмую философскую рефлексию, а у Тютчева – напряженную страсть метафизических умозрений.

Вместе с тем Франк полагает, что всякая поэзия – *единство* субъективного и объективного: Лермонтов – субъективен настолько, что не в силах поведать нам, от чего он страдает; содержание его поэзии и поэзии Блока – *чистое настроение*; а Баратынский, Тютчев – поэты-философи, их размышления – об «обреченности человеческого духа», о бессмысленности жизни, о борьбе хаоса и света; лирика Фета – и субъективна, и «философична», «сосредоточена на переживаниях, которые находятся на пороге между *субъективным настроением* и *объективным восприятием*» [там же, с. 112–113].

Франк полагает, что безнадежны все попытки исследователей отыскать у Пушкина «миросозерцание», основанное на каком-то одном принципе, так как Пушкин – «наивный мудрец, ведатель жизни» [там же, с. 113], его познание объективного бытия всегда «имманентно явлениям жизни», его проникновение в конкретное существо явлений глубже философствования, а его исповедание личной жизни и судьбы преображенено мудростью. Мудрость Пушкина направлена на всю полноту и целостность бытия и жизни; она «есть откровение бытия – сама реальность, обретшая голос и повествующая о самой себе» [там же, с. 114]. Он открыт для гармонии и дисгармонии, одиночества и общения, гордости и смирения, для свободы и «мудрого понимания смысла власти и подчинения» [там же, с. 115]. В этом Франк видит универсализм пушкинского духа и его поэзии.

Философская поэзия Баратынского

Баратынский известен как поэт мысли – дума всегда преобладала в его произведениях над непосредственным творчеством; насыщен-

ность мыслью, «необщее выражение» на интеллигентном лице его музы, гармоничное воплощение сконцентрированной думы в сосредоточенном слове характеризуют его поэзию; его мысли просторно в строгом кольце нещедрых слов. Слово приобретает у него особую выразительность – раскрывает глубину своего смысла и аристократичность звучания. Слово неразрывно связано с мыслью и это не препятствует музыкальности его стихов, не умаляет поэтическую силу и магию его произведений, в которых вдохновенная сила сближает далекие друг от друга слова. И покуда в мире звучит мистическая и утешительная рифма, этому миру, полагает Баратынский, можно довериться, «ибо рифма – внешний знак глубокой музыкальности бытия... Рифма – звучащее проявление и доказательство истины» [Айхенвальд, 2019, с. 253].

Поэзия не только умиротворяет дух поэта своими лирными струнами, врачует песнопеньями болящий дух, укрощает бунтующие страсти, она учит бескорыстию, «ручается ему за смысл истрой мира» [там же], несущего в себе гармонию и порядок.

По слову Айхенвальда, лиризм Баратынского включает метафизический элемент; поэт обречен размышлять о тайне смерти, все глубже проникая в непроницаемую сущность явлений, устремляясь по ту сторону реального мира:

Все мысль да мысль! Художник бедный слова!

И если Баратынский полагает, что мысль является «родной стихией всех поэтов», то Айхенвальд считает, что он прав только отчасти, так как поэзия не ограничивается только сверхчувственным, а изображает реальную жизнь во всем ее многообразии; «только по отношению к Баратынскому верно то, что страстное чувство и чувственность остались за пределами его творчества. От эмоционального, поскольку оно бурно и пылко, сохранилось почти лишь воспоминание» [там же, с. 242].

Баратынский возвышается над явлениями, живет во внутреннем мире, он только вспоминает страстную любовь, его душа наполнена «священной тишиной», в ней царят покой и безнадежность, энергия ищущей мысли и сладкое усыпление. Но он понимает, что человек не может довольствоваться покоем – ведь «жизнь для волненья дана:

жизнь и волненье – одно»; мы из ничтожества вызваны «творчества словом *тревожным*» [Баратынский, 1971, с. 258].

Айхенвальд раскрывает трагическое мироощущение Баратынского. Он пишет о том, что центральная мысль его поэзии – это фатальная неприспособленность человека к счастью наряду с вечной тоской по счастию, вечным стремлением к нему, так как «желанье счаствия» в человека «вложили боги». Но «небесные боги» не хотят делиться блаженством с «земными детьми Прометея»: «дети Прометея», «чада святотатства» осуждены «питаться болезненной жизнью», «любить и лелеять недуг бытия» и «смерти отрадной страшиться» – так пишет Баратынский, обращаясь к Дельвигу [Баратынский, 1971, с. 62]. Прометеева искра не гаснет в человеке, но человек осужден быть несчастным, обречен на эту муку вечного противоречия, так как он мал и сир для этого огромного мира. Айхенвальд упоминает и о другой антиномии мироощущения Баратынского – о противоречии между привязанностью человека к этому миру, его оседлостью и высоким парением его духа. Это противоречие порождает безнадежную борьбу между судьбой и сердцем.

Человек у Баратынского оказывается «недоноском», т.е. мертворожденным, не воплотившимся, мечущимся, подобно «крылатому вздоху» между землей и небесами и «отбывающим без бытия» из этого мира. Размышляя о судьбе человека в поэзии Баратынского, Айхенвальд замечает: божественное пламя тяготит человека и, на мгновенье низвергнутый в вечность, причастный к ней душой, он мучается ею и вместе с тем жаждет ее, сражается из-за нее с богами. И его терзает роковое противоречие – для вечного мира он, робкий человеческий недоносок, еще не дозрел [Айхенвальд, 2019, с. 246–247].

Стихотворение Баратынского «Осень» наполнено обидой бесконечного одиночества человека, в особенности творца, созидателя – чей голос «земное перешел»:

Садись один и тризну соверши
По радостям земным твоей души!
[Баратынский, 1971, с. 276]

Человек – «оратай жизненного поля», некогда всех увлечений друг, сочувствий пламенный искатель – остается один в «вечер года»,

он становится одиноким созерцателем бесплодных дебрей, его пронизывает «мертвящий душу хлад», «его смертный стон едва гордыней приглушен» [Баратынский, 1971, с. 276]. Он – один, так как пахари, возделавшие жизненное поле, не сойдутся на общую панихиду по утраченным иллюзиям, по разрушенным идеалам, исчезнувшим земным радостям.

Плоды жизненного урожая человека, собранного в «зернах дум», его опыт непередаваемы; каждый начинает заново и каждый остается один. И лишь немногим открываются тайны бытия – «то, что в мире есть великого и редкого, проходит незамечено для погруженных в “потустороннюю суету” <...> но все равно, горела ли человеческая душа небесной звездой, была ли она тусклым огоньком земли, – она все равно погаснет, и за осенью, вечером года, наступит его белая снежная ночь» [Айхенвальд, 2019, с. 248].

Поэзия мысли Баратынского по преимуществу поэзия философская. «Источником поэтического вдохновения было для него не “напряженное мечтанье”, а подлинное душевное переживание, “судороги сердца”. Под правдой чувства он разумел не чувство в его непосредственном выражении, но чувство осознанное и выверенное рассудком» [Пигарев, 1971, с. 11].

В философских элегиях он претворяет свои ощущения, переживания, чувства глубоко растерзанного сердца в размышления, неожиданные обобщения человеческого опыта, открывающего смысл в явлениях мировой жизни. Он обращается в своих произведениях к вековечным вопросам бытия – человек и время, человеческое счастье и невозможность его для нас, человек и «закон уничтоженья», человек и «самовластный рок», человек и поиски истины. Размышляя о судьбах мира, он набрасывает картину дальнейшего развития человечества, говорит о невозможности гармонического взаимодействия технического прогресса и духовного расцвета человечества. В поэтические строфы облекаются не только чувства, страсти, но и размышления о мире, осмысление судьбы человечества.

Ю. Айхенвальд определяет это как особую *лирику мысли*, утратившую «значительную долю “здесьших чувственных примет”» [Айхенвальд, 2019, с. 239], но зато дарящую «трепетную радость понимания и приобщения к замыслу Вселенной» [там же]. И в этом отноше-

нии, полагает Айхенвальд, Баратынский похож на Гёте, которому он посвятил глубокие стихи «На смерть Гёте»:

...Погас! но ничто не оставлено им
Под солнцем живым без привета;
На все отозвался он сердцем своим,
Что просит у сердца ответа;
Крылатою мыслью он мир облетел,
В одном беспредельном нашел ей предел.

[Баратынский, 1971, с. 217–218]

Дух Гёте вобрал в себя и труды мудрецов, и предания минувших веков, и вдохновенные созданья искусств; им был изведен и понят человек в его многообразных проявлениях; в своем творчестве он сполна отдал все дольное долу. В этом стихотворении, отмечает Вяч. Иванов, присутствует почти дословная цитата из пушкинского «Пророка» – поэт, с природою одною жизнью дышащий, внелет росту растений, чувствует трав прозябанье, понимает говор древесных листов, с ним говорит морская волна, ему открыта таинственная звездная книга. В основе этого глубокого по мысли стихотворения лежит «идея человеческого духа, способного силой своего творчески сочувственного познания перейти грани личного сознания и вновь обрести свое я в средоточии вселенной» [Иванов, 1987, с. 164].

В этом стихотворении Баратынский говорит о двух возможностях: или век человека ограничен земною жизнью и «за миром явлений, не ждет ничего, – творца оправдает могила его», или нам дана и загробная жизнь, и тогда человек «к предвечному легкой душой возлеет, и в небе земное его не смутит» [Баратынский, 1971, с. 217–218].

Это стихотворение – гимн смерти – последнему закону бытия. Баратынский славит смерть, сохраняющую мир в равновесии, освобождающую «одряхлевшую Вселенную» от буйства бытия, от избытка жизни, осуществляющую конечное равенство бытия, так как она тою же рукою ласкает и властелина, и раба. Но, замечает Айхенвальд, Баратынский берет у смерти то, «что есть в ней справедливого», но ничего не говорит о трагедии, которую она несет в мир человека, так как он берет ее под защиту и пытается найти «добрый смысл в общем

строе жизни, и он часто говорит об оправдании творца» [Айхенвальд, 2019, с. 250].

Вяч. Иванов полагает, что подобное умозрение «приводит нас к своеобразной теодицеи: даже если бы Творец лишил человеческую душу личного бессмертия, приговор его был бы оправдан тем, что душа, как видно на примере Гёте, способна вложить вечное содержание в свое *преходящее существование*. Но если ей дана жизнь посмертная, она тем легче очистится от изъянов земной жизни, чем сумеет творчески всецело и плодотворно ответить дарами своей любви дарам мира *преходящего*» [Иванов, 1987, с. 164].

Теодицея – религиозно-философское учение, оправдывающее Бога за зло на земле, – занимает Баратынского. Ю. Айхенвальд полагает, что именно в этом вопросе оказывается слабость мыслителя; «у него недостает гения и пафоса ни для проклятия, ни для благословения» [Айхенвальд, 2019, с. 250]. Истина ускользает от него, по отношению к ней он остается «робким недоноском», готовым смиренno «пасть ниц пред Промыслом оправданным», но для того чтобы верить, Баратынскому нужно было убедить себя в этом:

Есть бытие и за могилой,
Нам обещал его Творец.
Спокойны будем: нет *сомненья*,
Мы в жизнь другую перейдем...

Ах, как любить без этой веры!
[Баратынский, 1989, с. 155]

В «Отрывке из поэмы «“Вера и неверие”», впоследствии перепечатанном как «Отрывок», Баратынский говорит о вере, о том, что не нам дано исследовать премудрость Творца, нужно в смиренье сердца верить в существование другого бытия, верить в то, что «за могильным рубежом сияет день незаходимый», и терпеливо ждать конца.

В этом «Отрывке» Айхенвальд видит декартовскую *veracitas Dei*^{*}, а также защиту правдивости Бога Баратынским, полагающим, что незримый оправдается перед нами. Но, замечает Айхенвальд, Баратын-

*Правдивость Бога (*лат.*).

ский не убежден в этом, и он готов, как и подобает человеку, ответить на зов «к давно желанной брани» и принять свою кончину в борьбе со злобным духом, а не раболепно ждать кончины от «медленной отравы бытия» [Баратынский, 1971, с. 126]. Баратынский мечется между смиренiem и протестом, но, по словам Айхенвальда, у него нет мученичества веры и безверия, он охвачен глубокой печалью, пониманием, что для всех один закон – «закон уничтоженья». И он приветствует смерть, говоря о ней как о дочери верховного Эфира, о светозарной красе, несущей в руках не губящую косу, а оливу мира [там же, с. 174]. И это своеобразное чувство смерти не избавляет поэта от печали, а делает его чуждым красоте мира.

Отрешенность от мира он, по словам Вяч. Иванова, «укрыл доспехами stoического равнодушия», а свой агностицизм облек в мужественно-суровое спокойствие [Иванов, 1987, с. 163–164]. Поэта раздражают успехи «цивилизации». В его восприятии современности преобладает интуиция всеобщего умирания, его дух обнимает «все порывы человеческой жизни как единую мрачную драму» [там же, с. 164]:

Все шествует путем своим железным,
В сердцах корысть, и общая мечта
Час от часу *насущным и полезным*
Отчетливей, бесстыдней занята.

[Баратынский, 1971, с. 246]

Эпоха окрашена в трагические тона, усиливаются ориентации общества на «насущное и полезное», все преданы промышленным заботам, в мире не слышны звуки лиры, исчезают «ребяческие сны поэзии», над всем царит сухая проза. Уверенность в несовместимости чисто материальных интересов общества с духовными интересами нашла свое выражение в стихотворении «Последний поэт», в котором «питомец Аполлона», не понятый современниками, бросается со скалы в море и погребает в его волнах «свои мечты, свой бесполезный дар!» [Баратынский, 1971, с. 247]. В прозаическом мире судьба последнего поэта, последнего доверенного природы – трагична. Природа, измученная изысканиями человека, закрыла свои вещие уста, а пение поэта о чувствах, вере, страстиах уже не получает отзыва в ду-

шах людей, занятых «насущным и полезным». Истерзанная земля не может быть пристанищем для поэта, ищущего уединения, и он обращает свой взор на море, не покорившееся человеку и сохранившее свою первозданную космичность.

Баратынский разделил участь последнего поэта – он погрузился в уединение, и его уединенность особенная, «она больше уединенности других поэтов именно потому, что мысль вообще уединяет» [Айхенвальд, 2019, с. 255], уносит в иной мир – в прохладу и сумрак поэтического леса, очаровывает прекрасными рифмами и мыслями его произведений.

A. Фет – «поэт философов»

Интересное исследование посвящено поэту философов – А. Фету. Философскую сущность его произведений раскрывает Б.В. Никольский, проясняя поэтические предчувствия философски просветленных созерцаний поэта, запечатленных в «Вечерних огнях».

Если в раннем произведении Фета – «Я долго стоял неподвижно» – поэт прямо «хватает на лету и закрепляет вдруг и темный бред души, и трав неясный запах» [Никольский, 2019, с. 287], то, пишет Б.В. Никольский, в его стихотворении «Среди звезд» [Фет, 1956, с. 19] перед нами не бред, не тень от облака летучего, которую «не прибьешь гвоздем к сырой земле», «но живой луч, выхваченный из мироздания и навеки сияющий светом *пантеистического мировоззрения*» [Никольский, 2019, с. 287]. Как многие художники, Фет – *пантеист*. Природу он воспринимает как таковую, и она раскрывает ему свои тайны и красоту. И она представляет для него объект эстетического наслаждения, отрешенного от мысли о связи ее с человеческими нуждами. Фета, как импрессиониста, волнует прежде всего впечатление от созерцания природы, и он способен отрешиться от «царственно-духовного» начала в этом созерцании. Он очеловечивает природу, одушевляет этот огромный мир, единый в многообразии своих проявлений, он ощущает себя не деспотом-преобразователем, а ее сыном и потому его чувство находит отклик в природе. Он вступает в царство природы, «где воздух, степь и думы заодно», подобно расцветающему цветку или вспаривающей птичке.

Никольский проясняет основные философские элементы поэзии Фета, его эстетическую методологию, выявляет основные черты его поэтического миросозерцания: отношение к миру, к людям, нравственные воззрения. Особенность миросозерцания поэта, его микрокосмоса, Никольский видит в гармоничном сосуществовании его поэтического и жаждущего любви человеческого начала, в единении поэта и мыслителя. Фет, сумевший усвоить «чисто философский дух» остался *исключительно поэтом – золотым звеном, связующим, по мысли Никольского, «красоту с истиной, золотым мостом между философией и поэзией»* [Никольский, 2019, с. 289].

Истина открывается ему в состоянии поэтического восторга. Обращаясь к поэтам, он пишет:

В ваших чертогах мой дух окрылился,
Правду провидит он с высей творенья;
Этот листок, что иссох и свалился,
Золотом вечным горит в песнопенье.

[Фет, 1956, с. 37]

Он постигает истину не как мыслитель, обосновывающий ее на предпосылках, а как художник – красотой выводов. Поэт чувствует мысль, переживает ее, вступает в страну познания через ворота Красоты (Шиллер), а к истине приближается через чувство, он «*доочувствывается до истины*» [Никольский, 2019, с. 290].

Фет, полагает Никольский, ближе к философам, но поэтическое вдохновение не позволяет ему погрузиться в сферу чистого умозрения. Ему свойственна духовная двойственность – жажда сверхъестественного, потустороннего познания и вместе с тем страсть к философским размышлению о муках бытия, об исцелении от этих мук, о назначении человека в мире, задачах искусства, о добре и зле. И все его размышления вырастают из жизненного опыта не в виде принципов, а в виде *ассоциированных выводов*, отражающих характер художника, содержание поэзии. Никольский определяет поэзию как «прикладную философию» и отмечает, что поэты столь же самобытны и зависимы от философии, как инженеры и техники от теоретической физики [там же, с. 299].

Красота – средство и цель поэтов при увековечении в образах и слове творческих комбинаций *жизненной стороны* философских умозрений. Поэт, по образному выражению Никольского, стремится угадать сущность вещей сквозь покрывало Майи, сквозь *текущую ложь бытия*; найти в вечном потоке преходящих явлений отражения *вечно существующего бытия*. Если познающий дух рвется из мира, то красота возвращает его. Художник мирит человека с миром, душу с телом, но в нем самом коренится глубокий разлад, понимание которого составляет основную мысль художника.

Разлад между *человеком* и художником доходит у Фета до прямого неприятия читателей, которые за красотой поэтического произведения не видят живой боли, трагедии, не страдают от исчезновения того огня, «что просиял над целым мирозданьем, и в ночь идет, и плачет, уходя» [Фет, 1956, с. 165–166].

Эти страдания поэта, получившие поэтическое выражение, не встречают живого отклика в сердце читателя, воспринимаются формально; так красота полночного неба, охваченного заревом, притягивает взоры, но не возникает чувство, что в этом зареве пожара сгорел человек.

Глубоко переживая разлад поэта с человеком, Фет оставался по-этом, воздающим кесарево кесарю, а Божие – Богу. Никольский отмечает у «поэта философов» изумительное равновесие человека с художником, в основе которого – внутренняя, волевая энергия и эстетичность природы Фета. Поэт – искатель *красоты* в мире – «в его добре и зле, в его светлых и мрачных областях, совершенно независимо от их нравственного содержания» [Никольский, 2019, с. 303]. По словам Никольского, поэт находит красоту как таковую и не оправдывает ею зла, а только тот мир, в котором это зло существует как один из элементов явлений, но не их сущность (это не безусловное зло), а «зло безусловное, чистое зло есть невозможность» [там же]. Поэтическое примирение с этим нечистым злом допустимо, по мнению Никольского, только для художника, человек же не может с ним мириться. «Созерцать мир можно с полным безразличием; но действовать безразлично – это чистый *non sens*, понятие, себе самому противоречащее» [Никольский, 2019, с. 304].

Согласно Никольскому, в поэзии Фета этот нравственный конфликт получил разрешение в стихотворении «Добро и зло»:

Два мира властвуют от века,
Два равноправных бытия:
Один объемлет человека,
Другой – душа и мысль моя.

[Фет, 2012, с. 122–123]

Два равноправных бытия образуют у Фета мироздание – макрокосм и микрокосм, мир и я человека. Каждое из них включает *полноту бытия*, но эти сферы не совпадают, хотя соприкасаются друг с другом: божественное познание не включает в себя добра и зла; «добро и зло знает только наша земная воля, та воля, которая была изгнана в мир из блаженства умозрения, дабы, в поте лица своего снедая хлеб свой, человек сознал, что не в познании добра и зла лежит сущность божественного разума» [Никольский, 2019, с. 305].

Окончательный вывод, вытекающий из размышлений Фета, запечатленных в этом стихотворении, полагает Никольский, таков: добро и зло для человека, а красота – для художника. Оба мира равноправны, но в них действуют разные законы. И человек «быть не мысли божеством» [Фет, 1956, с. 22], он должен различать добро и зло, «как сын земли, понимая даже небесное лишь в *пределах* этих моральных категорий» [Никольский, 2019, с. 305]. И пусть красота зла и порока, открытая художником, не гасит в человеке стремление бороться со злом, а узкие требования «невольничьей» морали не ограничивают вольные возврзения творческого духа [там же].

В неразрывную цепь мироздания Фет вводит самый дух человеческий: «в блистающем первообразе “солнца мира” для него сливались дух и тело, “плотские и бесплотные лучи”, роднились мир и вдохновение» [Никольский, 2019, с. 307].

Никольский, говоря об умозрительной сущности художественного творчества Фета, особо подчеркивает его *мистицизм*, устремленность к *единому сверхчувственному началу*, воплощенному в мире; «можно даже сказать, что бессмертие и вечность мира в его целом, недолговечность и призрачность отдельных преходящих явлений, причастных однако же мировому бессмертию, как неотъемлемых звеньев “в цепи непрерывной творенья” – основная идея Фета» [Никольский, 2019, с. 308].

Но это бессмертие, отмечает Никольский, свойственно лишь «солнцу мира», объединяющему дух и материю, и человеческому я, творческому духу. Это равенство духа и мира (и даже превосходство духа над миром) представляется поэту чудом. Глубоко чувствуя присущее духу человеческому стремление к *трансцендентности*, Фет, которому свойствен *культ красоты*, воспринимал все явления мира с эстетической точки зрения. Никольский сравнивает Фета с Мидасом, получившим свою способность от бога поэзии – Аполлона; Фет, как Мидас, одним своим упоминанием превращает пылинки земного мира в *чистое золото поэзии*, – иссохший листок горит *вечным золотом* в его песнопенье; он открывает нам возможность почувствовать бессмертность поэтического порыва.

Нередко Фет забывает о величии человеческого духа, его силе и превосходстве или равноправности миру, принижая свое вдохновение перед *полнотой земного бытия*:

Не я, мой друг, а Божий мир богат,
В пылинке он лелеет жизнь и множит,
И что один твой выражает взгляд,
Того поэт пересказать не может.

[Фет, 1956, с. 215]

В стихотворении «Только встречу улыбку твою» он пишет:

Только песне нужна красота,
Красоте же и песен не надо.

[Фет, 1956, с. 218]

Но проходила минута восхищения Божиим миром, и вдохновение вступало в свои права, звучал жизнерадостный гимн художника-пантеиста бессмертному поэтическому порыву, человеческому творческому духу, красотою умиленному, зажигающему вечерние огни.

Но каково его отношение к загадке небытия?

Далекий от культа смерти, он бестрепетно спокойно готов встретить ее появление и с улыбкой перейти «на лоно вечности» [там же, с. 15–16].

В стихотворении «Никогда» Фет взял на себя эстетическое оправдание смерти. Это стихотворение Никольский считает величайшим из всех лирических произведений по философской глубине замысла и убедительному реализму. Иное освещение проблемы смерти, небытия в стихотворении «Смерти» [Фет, 1956, с. 23].

В этом стихотворении поэт без страха ожидает ночь безрассветную и вечную постель. Торжество над смертью потрясает своей неподдельной искренностью:

Пусть головы моей рука твоя коснется
И ты сотрешь меня со списка бытия,
Но пред моим судом, покуда сердце бьется,
Мы силы равные, и торжествую я.

Еще ты каждый миг моей покорна воле,
Ты – тень у ног моих, безличный призрак ты;
Покуда я дышу – ты мысль моя, не боле,
Игрушка шаткая тоскующей мечты.

[Фет, 1956, с. 23]

Поэт stoически встречает смерть, но земная оболочка его духа охвачена невольным ужасом. Это «смятенье великое» – лишь мгновенный переход: «смерть – мечта, пока я жив; смерть – “бессмертный храм Бога”, начальная граница моего участия во всемирном бессмертии» [Никольский, 2019, с. 316].

* * *

Творчество поэтов мысли Баратынского, Фета отражало свое время, но душой поэты не были с этим временем наступления века нарождающейся буржуазности, века «расшибания лбов о стену экономических проблем», о котором А. Блок сказал:

Век девятнадцатый, железный,
Воистину жестокий век!
[Блок, 1980, с. 276]

Своим творчеством они были связаны с Пушкинской эпохой, вошедшей в историю отечественной поэзии как ее золотой век.

В сознании современников Баратынский-поэт был не просто спутником Пушкина, но одним из «самоцветных поэтов», которые, по словам Гоголя, зажглись, как свечки от поэтического огня Пушкина, но в ярких лучах «солнца русской поэзии» сумели сохранить «лица необщее выраженье».

Разлад со временем отразился в творчестве поэтов, пронизанном трагическим мироощущением, интересом к «иному миру», размышлениями о человеческом существовании как «заколдованным круге страданий».

У Баратынского это выразилось в трагическом мироощущении, в чувстве бессилия перед круговоротом жизни, у Фета – в мистицизме, устремленности к единому сверхчувственному началу, воплощенному в мире, в переживании недолговечности и призрачности преходящих явлений, в освещении проблем небытия, в эстетическом оправдании смерти.

Проблемы смысла жизни, добра и зла, любви и ненависти, предназначения человека, тайны бытия и небытия наполняют творчество и поэтов, и философов. Но, как отмечает И.Н. Сиземская, вселенная, которую невозможно постичь одной мыслью, охотнее открывается не философу, а поэту, оперирующему художественными образами как символами отвлеченной мысли, устремленной в глубины мироздания. Окрашивая мир страстью вдохновения, поэт достигает более глубокого проникновения в тайны мирового бытия, охватывает мир во всем его многообразии.

Близость поэзии («прикладной философии») и философии не подлежит сомнению: именно философские построения многое определяют в художественном творчестве, воплощающем «в *ощутительных образах* тот высший смысл жизни, которому философ дает определение в разумных понятиях» [Соловьев, 2019, с. 327]; в форме *ощутительной красоты* художественному чувству непосредственно открывается то же совершенное содержание бытия, «которое философией добывается как истина мышления, а в нравственной деятельности дает о себе знать как безусловное требование совести и долга» [Соловьев, 2019, с. 328]. Чувственный опыт, который реализуется через переживания, интуицию, образное восприятие, разнообразные

состояния души, является дополнением к категориальному отражению мира. С этих позиций меняется представление о возможностях достижения действительной истины, «им стало понятие опыта, но не как опыта чувственной очевидности, а как *жизненно-интуитивного* постижения бытия в сочувствии и переживании» [Франк, 1996, с. 155]. И «если вселенная имеет смысл», то, замечает Вл. Соловьёв, не может быть «двух противоречащих друг другу истин – поэтической и научной», как и двух «исключающих друг друга целей существования и “высших благ”» [Соловьёв, 2019, с. 328]. Постижение истины возможно на основе «эмоционально-ценостного восприятия мира» [Сиземская, 2007, с. 16], предполагающего органический синтез рационального мышления и чувственного восприятия.

Список литературы

Айхенвальд Ю. Литературные силуэты // Звучащие смыслы : Космос культуры : Культурологический альманах / отв. ред. и сост. С.Я. Левит. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2019. – С. 239–262. – (Культурология. ХХ век).

Баратынский Е.А. Полн. собр. стихотворений. – Л. : Советский писатель, 1989. – 476 с.

Баратынский Е.А. Стихотворения и поэмы. – М. : Художественная литература, 1971. – 399 с.

Баратынский Е.А. Стихотворения. – М. : Гослитиздат, 1945. – 296 с.

Блок А. Возмездие // *Блок А.* Собр. соч. : в 6 т. – Л. : Художественная литература, 1980. – Т. 2. – 472 с.

Зеньковский В.В. Философские мотивы в русской поэзии // Поэзия как жанр русской философии : Антология / сост. И.Н. Сиземская. – М. : ИФРАН, 2007. – С. 29–57.

Иванов Вяч. Собр. соч. : в 4 т. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1987. – Т. 4. – 796 с.

Никольский Б.В. А.А. Фет // Звучащие смыслы : Творческое самосознание : Культурологический альманах / отв. ред. и сост. С.Я. Левит. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2019. – С. 286–322.

Пигарев К.В. Е.А. Баратынский : Предисловие // *Баратынский Е.А.* Стихотворения и поэмы. – М. : Художественная литература, 1971. – С. 3–16.

Пушкин – Чаадаеву. Из письма А.С. Пушкина П.Я. Чаадаеву, 19 октября 1836 г. // *Пушкин А.С.* Собр. соч. : в 10 т. – М. : ГИХЛ, 1959–1962. – Т. 10 : Письма 1831–1837. – С. 307–310.

Пушкин А.С. Сочинения и письма : в 8 т. / под ред. П.О. Морозова. – СПб. : Просвещение, 1903–1906. – Т. 2 : Мелкие стихи, 1825–1836. – 635 с.

Пушкин А.С. Полн. собр. соч. : в 16 т. – М. : Изд-во Академии наук СССР, 1948. – Т. 3, кн. 1. – 636 с.

Пушкин А.С. Полн. собр. соч. : в 10 т. – М. : Изд-во Академии наук СССР, 1956. – Т. 2 : Стихотворения 1820–1826. – 462 с.

Сиземская И.Н. Русская философия и лирическая поэзия : «Согласие ума и сердца» // Поэзия как жанр русской философии : Антология / сост. И.Н. Сиземская. – М. : ИФРАН, 2007. – С. 5–28.

Соловьев В.С. Значение поэзии в стихотворениях Пушкина // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. – М. : Искусство, 1991. – С. 316–370.

Соловьев В.С. Ф.И. Тютчев // Звучащие смыслы : Творческое самосознание : Культурологический альманах / отв. ред. и сост. С.Я. Левит. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2019. – С. 323–341.

Фет А.А. Вечерние огни. – М. ; СПб. : Комсомольская правда : Амфора, 2012. – 240 с. (Великие поэты).

Фет А.А. Стихотворения. – М. : Художественная литература, 1956. – 380 с.

Франк С.Л. Духовные основы общества. – М. : Республика, 1992. – 511 с.

Франк С.Л. О задачах познания Пушкина // Поэзия как жанр русской философии : Антология / сост. И.Н. Сиземская. – М. : ИФРАН, 2007. – С. 104–115.

Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // Франк С.Л. Русское мировоззрение. – СПб. : Наука, 1996. – С. 150–159.

References

Ajhenval'd, Yu. (2019). Literaturnye siluety. S. Ya. Levit (comp. & ed.). In *Zvuchashchie smysly: Kosmos kul'tury. Kul'turologicheskij al'manah* (pp. 239–262). Moscow ; Saint Petersburg : Centr gumanitarnyh iniciativ. (Seriya «Kul'turologiya. XX vek»).

Baratynskij, E.A. (1989). *Poln. sobr. stihotvorenij*. Leningrad : Sovetskij pisatel'.

Baratynskij, E.A. (1971). *Stihotvorenija i poemy*. Moscow : Hudozhestvennaya literatura.

Baratynskij, E.A. (1945). *Stihotvorenija*. Moscow : Goslitizdat.

Blok A. (1980). Vozmezdie. In Blok A. *Sobr. soch. : v 6 t. T. 2*. Leningrad : Hudozhestvennaya literatura.

Zen'kovskij, V.V. (2007). Filosofskie motivy v russkoj poezii. I.N. Sizemskaya (comp.). In *Poeziya kak zhanr russkoj filosofii. Antologiya*, (pp. 29–57). Moscow : IFRAN.

- Ivanov, Vyach. (1987). *Sobr. soch.: v 4 t. T. 4.* Bryussel' : Zhizn' s Bogom.
- Nikol'skij, B.V. (2019). A.A. Fet. S. Ya. Levit (comp. & ed.). In *Zvuchashchie smysly : Tvorcheskoe samosoznanie. Kul'turologicheskij al'manah*, (pp. 286–322). Moscow ; Saint Petersburg : Centr gumanitarnyh iniciativ.
- Pigarev, K.V. (1971). E.A. Baratynskij : Predislovie. In Baratynskij E.A. *Stihotvoreniya i poemy*, (pp. 3–16). Moscow : Hudozhestvennaya literatura.
- Pushkin – Chaadaev. Iz pis'ma A.S. Pushkina P. Ya. Chaazhaevu, 19 oktyabrya 1836 g. (1959–1962). In Pushkin A.S. *Sobr. soch.: v 10 t. T. 10. Pis'ma 1831–1837*, (pp. 307–310). Moscow : GIHL.
- Pushkin, A.S. (1903–1906). *Sochneniya i pis'ma : v 8 t. T. 2. Melkie stihi, 1825–1836*. P.O. Morozova (ed.). Saint Petersburg : «Prosveshchenie».
- Pushkin, A.S. (1948). *Poln. sobr. soch. : v 16 t. T. 3. Kn. 1.* Moscow ; Leningrad : Izd-vo ANSSR.
- Pushkin, A.S. (1956). *Poln. sobr. soch. : v 10 t. T. 2. Stihotvoreniya 1820–1826*. Moscow : Izd-vo Akademii nauk SSSR.
- Sizemskaya, I.N. (2007). Russkaya filosofiya i liricheskaya poeziya: «Soglasie uma i serdca». I.N. Sizemskaya (comp.) In *Poeziya kak zhanr russkoj filosofii. Antologiya*, (pp. 5–28). Moscow : IFRAN.
- Solov'yov, V.S. (1991). Znachenie poezii v stihotvoreniyah Pushkina. In Solov'yov V.S. *Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika*, (pp. 316–370). Moscow : Iskusstvo.
- Solov'yov, V.S.F.I. Tyutchev. S. Ya. Levit (comp. & ed.). In *Zvuchashchie smysly : Tvorcheskoe samosoznanie. Kul'turologicheskij al'manah*, (pp. 323–341). Moscow ; Saint Petersburg : Centr gumanitarnyh iniciativ.
- Fet, A.A. (2012). *Vechernie ogni*. Moscow ; Saint Petersburg : Komsomol'skaya pravda, Amfora. (Seriya «Velikie poetry»).
- Fet, A.A. (1956). *Stihotvoreniya*. Moscow : Hudozhestvennaya literatura.
- Frank, S.L. (1992). *Duhovnye osnovy obshchestva*. Moscow : Respublika.
- Frank, S.L. (2007). O zadachah poznaniya Pushkina. I.N. Sizemskaya (comp.). In *Poeziya kak zhanr russkoj filosofii. Antologiya*, (pp. 104–115). Moscow : IFRAN.
- Frank, S.L. (1996). Sushchnost' i vedushchie motivy russkoj filosofii. In Frank S.L. *Russkoe mirovozrenie*, (pp. 150–159). Saint Petersburg : Nauka.

Сведения об авторах

Бонецкая Наталья Константиновна – историк русской философии, переводчик, культуролог, получила естественно-научное и гуманитарное образование, с отличием окончила химический факультет МГУ и в 1979 г. – Литературный институт Союза писателей им. М. Горького. Защитив диссертацию по специальности «теория литературы», она работала в Институте мировой литературы РАН, а затем в системе РПЦ.

Н.К. Бонецкой принадлежат около 200 научных публикаций. В их числе монографии по проблемам философской культуры Серебряного века: Русская Сивилла и ее современники. М.: Дом-музей Марины Цветаевой, 2006; Царь-Девица. Феномен Евгении Герцык на фоне эпохи. СПб.: Росток, 2012; Русский Faust XX в. СПб.: Росток, 2015; Дух Серебряного века. Феноменология эпохи. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016; Бахтин глазами метафизика. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016; В поисках Неведомого Бога. Мережковский-мыслитель. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017; Сестры Герцык как феномен Серебряного века. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2020; является составителем двухтомника философских трудов М. Бахтина (Избранное: в 2 т. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017), а также переводчиком с немецкого языка историко-философского труда М. Френча «Лик Премудрости» (СПб., 2015).

Визгин Виктор Павлович, российский философ, историк философии, науки и культуры, переводчик Фуко и Марселя, доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН.

Окончил химический факультет МГУ, работал преподавателем философии в Московском государственном университете, с 1971 г. научный сотрудник Института истории естествознания и техники АН СССР, с 1988 г. – Института философии РАН. В 1991–1992 гг. читал лекции по истории науки и философии в университете Сарагосы (Испания). Широко известны его исследования учения Аристотеля о качествах, эпистемологии Башляра, герметизма и научной революции, а

также работы, посвященные анализу творчества Фуко и Марселя. В последние годы занимается исследованиями русской философии, включая ее соотношение с французской мыслью. В фокусе его внимания экзистенциальное философствование персоналистического-художественного типа. Автор книг: Генезис и структура квалитативизма Аристотеля. М., 1982 (2016); Идея множественности миров: очерки истории. М., 1988 (2007); Человек и орудие. М., 1989; Божьекоровские рассказы. М., 1993; Эпистемология Гастона Башляра и история науки. М., 1996; На пути к Другому: от школы подозрения к философии доверия. М., 2004; Философия Габриэля Марселя: темы и вариации. СПб., 2008; Очерки истории французской мысли. М., 2013; Философия науки Гастона Башляра. М.; СПб., 2013; Пришвин и философия. М.; СПб., 2016; Лица и сюжеты русской мысли. М., 2016. От пирамид к сельве: западная мысль в поисках о идентичности. М.; СПб., 2020. В его переводе вышла в свет книга Марселя «Люди против человеческого» (М.; СПб., 2018).

Левит Светлана Яковлевна. Окончила философский факультет МГУ в 1968 г. и аспирантуру МГУ в 1971 г., философ и культуролог, ведущий научный сотрудник ИНИОН РАН. Автор проектов и главный редактор серий «Лики культуры», «Книга света», «Российские Пропилеи», *Summa culturologiae*, Humanitas «Культурология. XX век», «Письмена времени», «Зерно вечности», в которых представлены труды выдающихся философов, социологов и культурологов. Автор проектов и главный редактор изданий: Культурология. XX век: Словарь. М., 1997; Культурология. XX: Энциклопедия: в 2 т. Т. 1. 1998 и Культурология: Энциклопедия. *Summa culturologiae*. М., 2007.

Составитель альманахов «Лики культуры», «Звучащие смыслы», антологий – «Логика культуры», «Культурология. XX век», а также трудов Т. Адорно, Г. Башляра, М. Бубера, А. Вебера, М. Вебера, В. Виндельбанда, Г. Зиммеля, Ж. Лакруа, Э. Кассирера, Э. Левинаса, Э. Фромма, М. Гершензона, А. Веселовского и др. Автор книг стихов «Эолова арфа» (М., 2013); «Сад нездешних песнопений» (М., 2018).

Награждена дипломом конкурса 2008 г. за книгу «Культурология. Энциклопедия», включенную в номинацию «Лучшее словарно-энциклопедическое издание», дипломом Института «Открытое общество» за серию переводов «Книга света», дипломом газеты «Музы-

кальное обозрение» «Книги – куратор года» (2014), бронзовой медалью ВДНХ (1986), серебряной медалью Института философии РАН «За вклад в развитие философии» (2015).

Махлин Виталий Львович. Окончил Институт иностранных языков (1970), защитил кандидатскую диссертацию на кафедре зарубежной литературы МГУ «Время и событие в творчестве Э. Хемингуэя» (1985). С 1989 г. по настоящее время работает на кафедре философии МПГУ. Доктор философских наук, профессор. Автор более 200 статей, а также книг: «Я и Другой: К истории диалогического принципа в философии XX в.» (М., 1997), «Второе сознание: Подступы к гуманитарной эпистемологии» (М., 2009), «Большое время: подступы к мышлению М.М. Бахтина» (Сидлце, Польша, 2015). Член-корр. Академии гуманитарных исследований при Институте философии РАН, член редколлегии журнала «Вопросы литературы».

Перельштейн Роман Максович. Окончил Казанский инженерно-строительный институт. Работал архитектором, но вскоре сменил вид деятельности. Окончил заочное отделение Литературного института им. Горького и заочное отделение сценарного факультета ВГИКа. Прозаик, сценарист, доктор искусствоведения. Автор книг: Конфликт «внутреннего» и «внешнего» человека в киноискусстве. СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012; Видимый и невидимый мир в киноискусстве. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015; Метафизика киноискусства. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2020; Костёр Померанца и Миркиной. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2020. Проза Романа Перельштейна публиковалась в журналах «Новый мир», «Октябрь», «Юность». Участник философско-поэтического семинара Григория Померанца и Зинаиды Миркиной. Исследователь и последователь их многогранного творчества и миро понимания.

Скворцова Елена Львовна. Окончила философский факультет (1977) и аспирантуру МГУ им. М.В. Ломоносова, а также аспирантуру Университета Тодай (Япония). Многие годы проработала в Институте искусствознания Министерства культуры РФ. Доктор философских наук. Автор спецкурса «История японской эстетики», прочитанного на философском и историческом факультетах МГУ, а также в Институте восточных культур и Античности РГГУ. Автор монографий: Современная японская эстетика: Философские очерки (1996),

Япония: Философия красоты (2010); Культурная традиция и японская эстетическая мысль, XX век (2012). Духовная традиция и общественная мысль в Японии XX в. (в соавторстве с А.Л. Луцким, 2014); Пути японской культуры. Статьи по истории общественной и художественной мысли Страны восходящего солнца, 2018 (в соавторстве с А.Л. Луцким), а также десятков академических публикаций, посвященных японской культуре. В настоящее время – ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН.

Твердислова Елена. Писатель, литературовед, переводчик с польского языка философии и поэзии (Иоанн Павел II, Р. Ингарден, Ю. Тишнер, А. Валицкий, Т. Оболевич и др.) – более 10 книг; автор трех книг стихов и пяти книг прозы, в том числе двух романов; более 100 статей по проблемам истории и теории литературы, культуры, русской философии (о Мареке Хласко, Фридрихе Горенштейне, Владимире Соловьеве, Иосифе Бродском и др.).

Публикации в России, Израиле, Польше, Америке.

Кандидат филологических наук. С 2013 г. живет в Израиле (Тцур-Хадасса).

Информация для авторов

Научный журнал «Вестник культурологии» – рецензируемое научное издание ИНИОН РАН.

Журнал учрежден в 1992 г. Выходит с периодичностью четыре номера в год.

Журнал индексируется в РИНЦ.

Полнотекстовый архив журнала с 2000 г. размещен на платформе Научной электронной библиотеки:
<http://inion.ru/publishing/iournals/vestnik-kulturologii/>

Рукописи направляются в адрес редакции посредством системы подачи рукописей на сайте журнала по адресу:
<http://inion.ru/publishing/iournals/vestnik-kulturologii/>

– или на электронный адрес редакции журнала: gtn156@mail.ru в электронном виде в формате *. doc, *. docx или *. rtf.

К рассмотрению принимаются *ранее не опубликованные (и не находящиеся на рассмотрении в других журналах и сборниках)* научные статьи и аналитические обзоры.

Текст должен быть хорошо вычитан. Статьи, содержащие ошибки и опечатки, к рецензированию и публикации не принимаются.

Рукопись проходит обязательное рецензирование по модели «двойное слепое рецензирование». О результатах рецензирования автору сообщается по электронной почте.

Все поступившие в редакцию журнала научные статьи и аналитические обзоры проверяются на наличие плагиата.

Редакция оставляет за собой право на научную и литературную правку рукописи.

Право принятия решения о соответствии / несоответствии поступивших в редакцию статей профилю, концепции и тематике журнала принадлежит главному редактору и ответственному редактору (редактору-составителю текущего номера).

Об очередности опубликования статей, получивших положительные отзывы рецензентов, принимает решение редколлегия.

Научные статьи и аналитические обзоры в журнале публикуются бесплатно.

Общий объем текста одной статьи / обзора (с учетом метаданных на русском и английском языках) не должен превышать 35 000 знаков.

Подробное описание процедуры работы над статьей, требования, предъявляемые к рукописям, тематика журнала, состав редколлегии и редакционного совета представлены на странице журнала на официальном сайте ИНИОН РАН по адресу: <http://inion.ru/publishing/iournals/vestnik-kulturologii/>

В соответствии с договором оферты автор статьи / обзора предоставляет Издательству ИНИОН РАН на безвозмездной основе на срок действия авторского права, предусмотренного законодательством РФ, неисключительную лицензию на использование созданной автором статьи / обзора для опубликования в журнале.

В подтверждение своего согласия на публикацию в журнале автор направляет на электронный адрес редакции журнала: gtn156@mail.ru скан подписанныго акцепта в формате PDF.

ВЕСТНИК КУЛЬТУРОЛОГИИ
научный журнал
2021 № 1 (96)

Дизайн Л.А. Можаева
Корректура, компьютерная верстка М.П. Крыжановская

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-74023
Дата регистрации 19.10.2018

Гигиеническое заключение
№ 77.99.6.953. П. 5008.8.99. от 23.08.1999 г.
Подписано к печати 16. I. 2021. Формат 60 х84/16
Бум. офсетная № 1. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 13,4. Уч.-изд. л. 11,0
Тираж 350 экз. (1–100 – 1-й завод). Заказ № 110

**Институт научной информации
по общественным наукам Российской академии наук (ИНИОН РАН),**
Нахимовский проспект, д. 51/21, Москва, 117418
<http://inion.ru>, https://instagram.com/books_inion

**Отдел маркетинга и распространения
информационных изданий**
Тел.: +7 (925) 517-36-91, +7 (499) 134-03-96
e-mail: shop@inion.ru

Отпечатано по гранкам ИНИОН РАН
ООО «Амирит»
410004, Саратовская обл., г. Саратов,
ул. Чернышевского, д. 88, литер У