
РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ
ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ
НАУКАМ



Вестник Контурологии
научный журнал

1 (92)
2020

МОСКВА
2020

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»:
Гл. ред. *О.В. Кулешова*, зам. гл. ред. *Э.Н. Жук*
Редакционная коллегия:
О.В. Кулешова – кандидат филологических наук,
главный редактор,
Э.Н. Жук – ст. науч. сотр., зам. главного редактора,
А.В. Дроздова – доктор культурологии,
И.А. Едошина – доктор культурологии,
Д.Н. Замятин – доктор культурологии,
Ю.В. Никуличев – доктор культурологии,
А.В. Костина – доктор культурологии, доктор философии,
И.И. Лисович – доктор культурологии,
кандидат филологических наук, *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 –

Издание включено в Российский индекс
научного цитирования (РИНЦ)

ISSN 2658–3291

УДК 008
ББК 71.0
© С.Я. Левит, составитель выпуска, 2020
© «Вестник культурологии», 2020
© ФГБУН «Институт научной
информации по общественным наукам
РАН», 2020

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 (92)

2020

Published since 1992

4 Issues per year

Moscow

2020

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 editors of the Herald:
Chief editor *Olga Kuleshova*, Deputy editor *Ernst Zhuk*
Editorial board:

Olga Kuleshova – PhD in Philology, chief editor,
Ernst Zhuk – senior researcher, deputy editor,
Alla Drozdova – DS in Culturology,
I. Edoshina – DS in Culturology,
Dmitriy Zamyatin – DS in Culturology,
Yuriy Nikulichev – DS in Culturology,
Anna Kostina – DS in Culturology, DS in Philosophy,
Inna Lisovich – DS in Culturology, PhD in Philology,
Ekaterina Salnikova – DS in Culturology,
Lev Skvortsov – DS in Philosophy, chairman,
Anna Shmain-Velikanova – DS 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

УДК 008
ББК 71.0
© Svetlana Levit, originator of the issue,
2020
© Herald of Culturology, 2020
© FSBIS «Institute of Scientific Information
for Social Sciences of the Russian Academy
of Sciences, INION RAN», 2020

СОДЕРЖАНИЕ

КОСМОС КУЛЬТУРЫ

<i>Игорь Кондаков.</i> Пушкин: Рождение концептосферы русской культуры.....	9
<i>Скворцова Е.Л.</i> Влияние западной культуры и идеологии на духовную жизнь Японии	37

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

<i>Левит С.Я.</i> Мир человека, в слове явленный, или Человеческое существование в культуре	55
<i>Визгин В.П.</i> Мишель Фуко: Тогда и теперь	81

ГУМАНИТАРНАЯ НАУКА И ХРИСТИАНСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

<i>Чернявский А.Л.</i> Христианское богословие как гуманитарная наука .	91
---	----

ИСТОРИЯ ИДЕЙ

<i>Асоян Ю.А.</i> Аверинцев и проект интеллектуальной истории	114
<i>Махлин В.Л.</i> Филология и современность: Вико, Ауэрбах и мы	131
<i>Асоян Ю.А.</i> Метафизика безотцовства у греков в интерпретации В.В. Библихина	145

МАГИЯ СЛОВА

<i>Гершензон М.О.</i> Вдохновение и безумие.....	156
<i>Левит С.Я.</i> Поэтическая философия Ф.И. Тютчева	162

ЧЕЛОВЕК ТВОРЯЩИЙ

<i>Ступин С.С.</i> Творчество как импровизирование: Экзистенциальные и художественные аспекты	176
--	-----

ПИСЬМЕНА ВРЕМЕНИ

<i>Перельштейн Р.М.</i> В сторону Померанца и Миркиной. О трех этапах духовного пути	187
<i>Визгин В.П.</i> Читая дневник Амьеля	205

ЛЕКСИКОН КУЛЬТУРОЛОГИИ

<i>Глебкин В.В.</i> Категория «потенциальный текст» и ее использование в теории культуры	220
---	-----

CONTENT

SPACE OF CULTURE

<i>Igor Kondakov</i> . Pushkin: the birth of the conceptsphere of Russian culture.....	9
<i>Skvortsova E.L.</i> On Western Influence upon the Formation of Japanese Social Thought.....	37

PHILOSOPHY OF CULTURE

<i>Levit S. Ya.</i> The world of man, in the word revealed, or human being in culture.....	55
<i>Vizgin V.P.</i> Michel Foucault: then and now.....	81

HUMANITIES AND CHRISTIAN THEOLOGY

<i>Chernyavskiy A.L.</i> Christian theology as a science of humanity.....	91
---	----

HISTORY OF IDEAS

<i>Asoian Yu.A.</i> Averintsev and the project of intellectual history.....	114
<i>Makhlin V.L.</i> Philology and modernity: Vico, Auerbach and us.....	131
<i>Asoian Yu.A.</i> Metaphysics of fatherlessness in the Greek culture in the interpretation of V.V. Bibikhin.....	145

MAGIC WORDS

<i>Gershenson M.O.</i> Inspiration and madness.....	156
<i>Levit S. Ya.</i> Poetic philosophy of F.T. Tyutchev.....	162

MAN CREATING

<i>Stupin S.S.</i> Creativity as improvisation: existential and artistic aspects.....	176
--	-----

THE WRITING TIME

<i>Perelshtein R.M.</i> In the direction of Pomerants and Mirkina. About the three stages of the spiritual path.....	187
<i>Vizgin V.P.</i> Reading Amiel's diary.....	205

LEXICON OF CULTURAL STUDIES

<i>Glebkin V.V.</i> «Potential text» category and its use in the theory of culture.....	220
--	-----

КОСМОС КУЛЬТУРЫ

УДК 130.2,168.522

DOI 10.31249/hoc/2020.01.01

Игорь Кондаков[©]

ПУШКИН: РОЖДЕНИЕ КОНЦЕПТОСФЕРЫ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

Аннотация. Настоящая статья посвящена рождению концептосферы русской культуры как ее структурно-семантического каркаса. Истоки концептосферы русской культуры восходят к творчеству Пушкина, который первым из русских писателей предпринял создание словесного образа русской культуры как целостной системы. Смысловым центром концептосферы русской культуры стало «семиотическое Я» Пушкина, которое он экстраполировал в смысловое пространство русского самосознания. «Семиотическое Я» Пушкина, взаимодействуя с творческими индивидуальностями других русских писателей, художников и мыслителей, современных ему, предшествующих и последующих, постепенно превращается в проблемное поле, организованное сетью концептов как множество взаимосвязанных интертекстов, контекстов и гипертекстов.

Ключевые слова: «Пушкин»; «Всё»; всеединство; русская культура; смысловой узел; семиотическое Я; семиосфера; концептосфера; концепт; интертекст; гипертекст; метаязык.

Igor Kondakov

Pushkin: the birth of the conceptosphere of Russian culture

Abstract. This article is devoted to the birth of the conceptual sphere of Russian culture as its structural and semantic framework. The Russian culture conceptual sphere originates from the works of Pushkin, who was the first Russian writer creating a verbal image of Russian culture as an integral system. The semantic center of Russian culture conceptual sphere was Pushkin's «semiotic Self», which he extrapolated into the semantic space of Russian self-consciousness. Pushkin's «semiotic Self», interacting with the creative individuals of other Russian writers, artists and thinkers, contemporary to him, preceding and following, gradually turns into a problem field, organized by a network of concepts as a set of interrelated intertexts, contexts and hypertexts.

Keywords: «Pushkin»; «All»; all-unity; Russian culture; semantic knot; semiotic Self; semiotic sphere; conceptual sphere; concept; intertext; hypertext; meta-language.

Особое место в истории русской культуры и в культуре России занимает явление Пушкина, нередко представляющееся «загадочным», необъяснимым. Пушкин и как художник (поэт, прозаик, драматург), и как мыслитель, и как общественно-политический деятель своей эпохи, давший ей имя, является наследником и Петровских реформ, и Русского Просвещения, и настроений общества в период Отечественной войны 1812 г. Пушкин – русский представитель и европейского классицизма (античные истоки которого обозначились у Пушкина в его антологической лирике с небывалой для русской литературы силой), и европейского романтизма, который поначалу воспринимался как чужеземная мода (Байрон, Шиллер, Вальтер Скотт, Гюго), а потом обрел и русских адептов (В. Жуковский, К. Рылеев, А. Бестужев-Марлинский и др.), и основатель совершенно самобытного национального реализма, к которому в той или иной степени относятся поздний Гоголь, Тургенев, Гончаров, Островский, Лесков, Достоевский, Л. Толстой, Чехов...

Вместе с тем Пушкин – это выразитель интереса к русскому фольклору, к национальной истории, и тяготения к реализму, объективному анализу действительности (какой она представлялась современному

менникам), и яркий представитель дворянского вольномыслия (вольтерьянства, либерализма, подчас радикализма – в духе Радищева и декабристов – и т.п.). При этом различные явления и процессы в личности и творчестве Пушкина не боролись друг с другом, а составляли исключительно гармоничное целое, уникальный синтез далеких противоположностей. В своем творчестве Пушкин очень убедительно явил единство индивидуальной и массовой культуры – в той мере, в какой он полагал допустимым их сочетание, и в тех формах, которые ему представлялись возможным компромиссом индивидуального и массового в литературе и искусстве.

В фигуре Пушкина удивительным образом сошлись разные, нередко взаимоисключающие тенденции русской культуры, в дальнейшем снова далеко разошедшиеся (аристократизм и демократизм, консерватизм, либерализм и радикализм, атеизм и религиозность, новаторство и традиционализм, монархизм и революционность, республиканские и имперские настроения, свободолюбие и охранение). В отношении собственно художественного метода Пушкин также реализовал редкий синтез классицизма и романтизма, сентиментализма и реализма, фольклоризма и многого иного, вышедшего за пределы не только пушкинской эпохи, но и системы русской классики вообще. Пушкин представлял собой *смысловой узел* множества культурно-исторических тенденций России Нового времени, он явился точкой концентрации множества нерешенных проблем национального масштаба и потому стал в известном смысле кульминационным моментом новоевропейского развития России XVIII – начала XIX в., во многом обусловившим ее дальнейшее духовное движение в XIX и XX вв.

«Всё» как мера всеединства

Необъяснимой загадкой остается до сих пор *всемирная непризнанность* этого «чрезвычайного», «единственного», «пророческого» и т.п. «явления русского духа», как гласили о Пушкине Гоголь и Достоевский, а вслед за ними и многие другие, – несмотря на его исключительную и, кажется, всеми признаваемую «способность всемирной отзывчивости» (термин Достоевского). Это особенно заметно на фоне мировой авторитетности и духовной востребованности, например, Л. Толстого, Достоевского, Чехова, позднее Гоголя, далее – широкой

известности Тургенева, Гончарова, Островского, Лескова, Салтыкова-Щедрина; наконец, многих русских писателей XX в. Среди русских мыслителей явный интерес европейцев вызвали П. Чаадаев, ранние славянофилы (А. Хомяков, К. и И. Аксаковы, П. и И. Киреевские, Ю. Самарин), почвенники (Ап. Григорьев, Н. Данилевский, К. Леонтьев), Вл. Соловьёв и позднейшие русские философы Серебряного века. Но Пушкин с самого начала стоял и по-прежнему стоит среди русских деятелей культуры особняком.

Это означает, что и спустя почти два века Пушкин остается по преимуществу *феноменом* не мировой, не общечеловеческой, не европейской, а *исключительно русской культуры*, что его «герметичность», замкнутость в себе, национально-культурная самоценность продолжают быть ведущими в оценке его культурно-исторического значения – как извне, так и изнутри нашей национальной традиции, что Пушкин, по существу, – *самое неосвоенное* явление русской культуры, – что косвенно свидетельствует как раз о глубине самовыражения национально-русского менталитета в творчестве Пушкина, в его поэтическом и интеллектуальном мире, в философских и литературно-критических рефлексиях о Пушкине и его месте в отечественной культуре, исторически складывавшихся в течение без малого двух столетий.

Ф. Достоевский в своей знаменитой Пушкинской речи (1880) говорил: «Да, назначение русского человека есть бесспорно всеевропейское и всемирное. Стать настоящим русским <...> может быть, и значит только <...> стать братом всех людей, *всечеловеком*, если хотите» [6, с. 149]. Здесь ярко сформулирована доминанта русского национального самосознания, с его неизбежным мессианством, о котором столь настойчиво писал Н. Бердяев. По Достоевскому, стать «всечеловеком» – это значит: 1) «вместить в себе идею всечеловеческого единения, братской любви»; 2) обнаружить в себе «трезвый взгляд», заключающийся в том, чтобы а) прощать «враждебное», б) различать и извинять «несходное», в) снимать противоречия между «сходным» и «несходным», т.е. между любыми парами смысловых противоположностей. У Пушкина, правда, мы не встретим подобных мыслей и рассуждений, но ведь не случайно, что именно Пушкин послужил для Достоевского поводом для размышлений на подобные темы, что

именно Пушкин стал для Достоевского примером совершенного «все-человека» и «настоящего русского» [6, с. 149].

Однако стать «всечеловеком» и тем самым «снять» в себе любые межчеловеческие оппозиции, любые деятельные конфликты и идейные коллизии, выявляя «сходство несходного» и реализуя «примирение враждебного», – это значило не только откликнуться творческой мыслью на мотивы и сюжеты, характеры и события, пейзажи и обычаи, почерпнутые из древнегреческой и древнееврейской, английской и испанской, немецкой и французской, итальянской и американской, арабской и турецкой, южнославянской и польской, украинской и татарской, грузинской и горской, калмыцкой и цыганской культур, тем самым подчеркивая то *общее, универсальное*, что есть во всех них как культурах *человечества*.

Представляя подобный пушкинский интертекст, исключительный по своей сложности, мы видим, что его общее, универсальное содержание, вычленяемое из множества гетерогенных культур, не может не быть чрезвычайно отвлеченным и абстрактным, предельно *обобщенным*. Любая этническая, национальная экзотика культур при этом остается в стороне, – на первый же план выходит экстракт общечеловеческого содержания, в равной мере присущий любой культуре мира. Пушкин сумел выявить это общечеловеческое содержание, обращаясь к разным культурам, а Достоевский сумел оценить его как таковое и сформулировать суть пушкинских обобщений.

Вместе с тем стать «всечеловеком» означает еще способность в контексте любой культуры сопрягать полярные смыслы и тенденции, обнаруживая в самой смысловой противоположности принципиально «несходного» – в нравственном, эстетическом, социально-политическом, философском, религиозном плане – безусловное *единство* человеческого (общечеловеческого) содержания. Речь идет о глубинном *сходстве* разных культур, обращающихся к осмыслению и решению одних и тех же проблем. Сходство и единство общечеловеческой проблематики обуславливается в конечном счете единством и цельностью человека, являющегося творцом и носителем всех ценностей и норм, составляющих любую культуру – живую или мертвую, единством человечества, сохраненным вопреки всем перипетиям мировой и национальных историй.

Для Пушкина в «Капитанской дочке» правильный путь состоит в том, чтобы «подняться над “жестоким веком”, сохранив в себе гуманность, человеческое достоинство и уважение к живой жизни других людей» [10, с. 429]. Пушкинская «внезаходимость» – нравственная и эстетическая, социально-политическая и этнонациональная, философская и религиозная – позволяла ему (а вслед за ним и любому его читателю) встать посередине мира и связать в себе несоединимое, наглядно представить интертекстуальное *всеединство* мира, столь же недостижимое практически, сколь и реальное, несомненное, жизненно необходимое, – воплощенное как «человеческое в человеке».

Не случайно создатель философии всеединства Вл. Соловьёв, интерпретируя творчество Пушкина вслед за Достоевским, подчеркивал, что «никакой предвзятой, сознательной и преднамеренной тенденции и никакой претензии мы у Пушкина не встретим, если только будем смотреть на него прямо, если только сами подойдем к нему свободные от предвзятой тенденции и несправедливого притязания непременно высмотреть у поэта то, что для нас самих особенно приятно. <...> При сильном желании и с помощью вырванных из целого отдельных кусков и кусочков, – подчеркивал русский философ, – можно, конечно, приписать Пушкину всевозможные тенденции, даже прямо противоположные друг другу: крайне-прогрессивные и крайне-ретроградные, религиозные и вольнодумные, западнические и славянофильские, аскетические и эпикурейские» [12, с. 320]. Но от этого мы не приблизимся к пониманию Пушкина и его эпохи. Зато станет понятным, как в феномене «Пушкин» реализуется концепт «наше все».

В случае Пушкина – титаническое стремление включить в русскую культуру как целое (наряду со *всею, в ней находимым*) – *все ей «внезаходимое»* и тем самым уподобить Россию всему миру, всему человеческому и человеческому. Далее, через Россию и русскую культуру – включить в мировую культуру *все ей «внезаходимое»*, т.е. все, что числилось в пушкинскую эпоху *за пределами «культуры»*, «просвещения», «цивилизации», с точки зрения просвещенного европеизма, точки зрения, занимаемой и самим Пушкиным (хотя в конечном счете им преодолеваемой: не случайно, как он предвидит, его как поэта признают «и финн, и ныне дикой / Тунгус, и друг степей калмык»).

То неотъемлемое культурное содержание, которое остается «общим знаменателем» и для черкесского аула на Кавказе, и для цыган-

ских шатров в Бессарабии, и для калмыцкой кибитки, и для «приюта убогого чухонца» – глубоко человечно и гуманно (даже когда явно выходит за пределы европеизма и «просвещенной цивилизованности»): это «резвая воля», «свободы песня», презрение к «оковам просвещения», «гостеприимство и покой», «дикая краса», «упоенье вечной лени», любовь. Не случайно для Пушкина во многих случаях человеческая *простота* составляет основу величия. Простота – общепонятна и общедоступна; она емка и многомерна. Простые идеи и образы, мотивы и сюжеты прочно связуют между собой элитарную культуру и массовую культуру, образуя смысловой «мост» между различными слоями содержания произведений литературы и искусства. Наконец, простота – это концентрированное выражение сущности множества явлений и процессов; свернутое и обобщенное содержание неисчерпаемой сложности мира; ключ к пониманию мироздания.

«Пушкин» – это формула *созидания* русской культуры, осмысленного, одухотворенного бытия, каким бы страшным и беспросветным оно ни казалось («я жить хочу, чтоб мыслить и страдать»). Пушкин – органическая цельность, *не исключаящая* ничего человеческого, – ни гениальности, ни злодейства, ни дружбы, ни измены, ни патриотизма, ни любовной страсти, ни гордыни великодержавия, ни «милости к падшим» (кого бы или что ни считать «падшим» – царя, рабство, героя, поэта, безумца, мечту, «погибшее, но милое созданье»). Пушкин – многосторонность, многомерность, многозначность русского сознания, русской души, русской жизни.

Нет аналогов феномену русской культуры – «Пушкин». В нем русская культура выразилась наиболее полно, универсально, всеобъемлюще, за века *до* и спустя века *после* его появления. Пушкин – это архетипическая *мера* русской культуры, тем более важная, что в русской культуре обычно торжествуют безмерность, неизмеримость, стихийность. К тому же это мера творческой *индивидуальности*, даже духовного *одиночества* («ты царь: живи один») – на фоне общерусской коллективности: «хорового начала», «соборности»; Гоголь, как известно, писал о Пушкине как о «явлении чрезвычайном», может быть, «единственном», относя массовое осуществление пушкинского идеала на 200 лет после его кончины. Однако это идеал, обращенный к массам, воплощение всеобщности.

Наконец, эта мера и идеал выражают столь редкую в русской культуре цельность, «всеединство», гармонию, контрастирующие бесконечным в России «бунтам», расколам, смутам, спорам, борьбе. И в этой трудной пушкинской «мере» – гармонии, культурного синтеза, уравновешенности противоположностей – секрет его уникальной, неповторимой «простоты» и духовной «внезаходимости».

Пушкинское «все» складывается из цепочки смысловых антиномий, как будто исчерпывающих многообразие противоречивого, поляризованного мира, которая затем нейтрализуется новой оппозицией, гораздо более всеобъемлющей и универсальной. Сознание «всего» приобретает у Пушкина внешность законченного, цельного и совершенного в себе образа. Бесчеловечному и величественно-надчеловеческому у Пушкина всегда противостоит человеческое, которое, при всей своей хрупкости и кратковременности, «камерности» и интимности, оказывается превалирующим, торжествующим, синтезирующим.

Разнообразные суждения о Пушкине – в своем большинстве парафразы «Пушкинской речи» Достоевского, а, включая в этот ряд и ее саму, – вариации на тему гениальной в своей *простоте* формулы Ап. Григорьева: «Пушкин – наше все», при всей своей парадоксальной афористичности и метафоричности оказавшейся самым главным и общим, что было сказано о Пушкине в русской культуре за неполные два века.

«А Пушкин – наше все: Пушкин – представитель всего нашего *душевного, особенного*, такого, что остается нашим *душевым, особенным* после всех столкновений с чужим, с другими мирами. Пушкин – пока единственный полный очерк нашей народной личности, самородок, принимавший в себя, при всевозможных столкновениях с другими особенностями и организмами, – все то, что принять следует, отбрасывающий все, что отбросить следует, полный и цельный, но еще не красками, а только контурами набросанный образ народной нашей сущности, – образ, который мы долго еще будем оттенять красками» [4, с. 166].

И далее: «В великой натуре Пушкина, ничего не исключающей: ни тревожно-романтического начала, ни юмора здравого рассудка, ни страстности, ни северной рефлексии, – в натуре, на все отозвавшейся, но отозвавшейся в меру русской души, – заключается оправдание и

примирение для всех наших теперешних, по-видимому, столь враждебно раздвоившихся сочувствий». [4, с. 167].

Смысл этого странного григорьевского понятия «*наше все*» заключается в том, что, *во-первых*, это все, что остается в русской культуре постоянным и определенным в результате столкновения или взаимодействия с другими культурами; *во-вторых*, это метаисторический синтез всех исторически значимых ментальных структур русской культуры – как предшествовавших пушкинскому творчеству, так и последовавших ему; *в-третьих*, это синкретическое сочетание взаимоисключающих настроений, представлений, устремлений, идей, чувств, присутствующих в русской культуре, одновременно сосуществующих и обретающих взаимное оправдание и примирение как единая, хотя и противоречивая целостность; *в-четвертых*, это исторически достигнутые синтез и гармония противоположных тенденций русской культуры, которые образуют исторически устойчивую, ценностно-амбивалентную нравственно-эстетическую и идейно-образную систему, апробированную и испытанную в столкновениях и конфликтах различного рода, в том числе с другими культурами и с самой собой.

Даже «враждебно раздвоившиеся сочувствия» (имелись в виду, конечно, прежде всего западничество и славянофильство) в этом случае *взаимосвязаны* и *уравновешены*, более того, *оправданы* имманентной логикой своего саморазвития и *примирены* друг с другом как единая целостность, в которой любые «крайние» смыслы и противоположные чувства сопряжены друг с другом по принципу дополнительности; культурное творчество *отзывчиво на все*, но в границах лишь своего национального своеобразия, и потому различные инокультурные влияния оно переплавляет в имманентное себе качество; «верность себе», смысловая самождественность делает развитие русской культуры как «нашего всего» – *гибким*, легко *адаптивным* к меняющимся внешним условиям и в известной степени семантически *устойчивым*, т.е. *надьисторичным*.

Преобладающим в концепции Ап. Григорьева («Пушкин – наше все») оказывается *интегральное* начало: преобладание культурного единства над борьбой противоположностей, приоритет национальной самоидентификации культуры над ее «всемирной отзывчивостью», включение инородных компонентов в себя как целое и непризнание себя компонентом какого-либо бóльшего целого: «*наше все*» – это

предельное, безграничное множество национальных смыслов, которое в принципе не может стать частью какого-либо целого (иного «все-го»), а потому оказывается самодостаточным. (Не забудем, что в григорьевской концепции, сконструированной с позиций почвенничества, Пушкин, по преимуществу западник и в то же время искренний патриот, предстает, скорее, как умеренный почвенник, т.е. Пушкиным, с аполлоно-григорьевской точки зрения.)

Все сказанное, таким образом, относится прежде всего к «Пушкину» как к символическому интегральному началу русской культуры, ибо концепт *«наше все»* в равной мере охватывает и творчество великого русского поэта, и других русских классиков, его современников и оппонентов, последователей и продолжателей, и – условно – русскую культуру как целое. Тем самым концепты *«Пушкин»* и *«наше все»* оказываются – в известном смысле – на уровне культурно-цивилизационных универсалий, феноменологически, структурно-семантически – сходными, чуть ли не изоморфными, даже тождественными явлениями.

Концепт «Пушкин как наше все» – одна из возможных и действительных составляющих современного облика Пушкина, но не сам Пушкин. Наряду с этим концептом в современном представлении Пушкина существуют и иные составляющие: 1) «Пушкин Серебряного века» (в котором соединились интерпретации Мережковского, Гершензона, Брюсова, Блока и т.п.); 2) «советский Пушкин» (концепт, сложившийся из тенденциозных, политизированных прочтений Пушкина Маяковским, Д. Бедным, А. Платоновым, Д. Благим, Б. Мейлахом и множеством литературоведов-пушкинистов); 3) «Пушкин несоветский» – концепт, созданный преимущественно деятелями русского зарубежья и советского андеграунда (С. Франк, Г. Федотов, В. Набоков, М. Цветаева, А. Ахматова, М. Булгаков, М. Бахтин и др.); 4) «Пушкин постмодернистский», сконструированный представителями отечественного постмодернизма (Д. Хармс, А. Синявский, В. Турбин, Б. Парамонов, С. Довлатов, Т. Кибиров, А. Королев и т.д.). Соединение этих пяти (по крайней мере пяти!) концептов Пушкина в сознании современного мыслящего читателя как взаимодополнительных компонентов метаконцепции «Пушкин» сегодня является неизбежным и необходимым.

О понятии концептосферы

В какой-то мере понимание формулы Ап. Григорьева может быть интерпретировано по-новому при размышлении о *концептосфере* русской культуры. Это был первый национальный опыт представления русской культуры как системной целостности, причем особую роль в формировании русской концептосферы как целостной литературогенной системы сыграл Пушкин, который структуру своего «семиотического Я» [11, с. 185] экстраполировал на русскую культуру в целом. В дальнейшем вокруг каждого из первичных концептов пушкинской концептосферы образовались различные интертексты и гипертексты, а в результате их взаимного пересечения сложилась сеть концептов – вербальная «оболочка» цивилизации, универсальный метатекст русской культуры.

Концептосфера русской культуры уже нашла предварительные подходы к своему изучению. Акад. Д.С. Лихачев поставил вопрос о концептосфере русского языка (шире – национальных языков), которая соотносится со всей культурой нации, в том числе с литературой, фольклором, наукой, изобразительным искусством, «со всем историческим опытом нации и религией особенно» [9, с. 145]. «Если концепт, – продолжал размышлять Д. Лихачев, – является условной “алгебраической” подстановкой значения слова или выражения, сокращающей мыслительный процесс пользующегося этой подстановкой, то концептосфера национального языка в целом является в известной мере “алгебраической” подстановкой всего культурного опыта нации, и в этом отношении можно говорить о национальном языке как о показателе культуры нации в целом» [9, с. 156].

Акад. Ю.С. Степанов обосновал систему концептов русской культуры, наиболее емкие и исторически устойчивые из которых он назвал «константами» (они в совокупности составили его «Словарь русской культуры») [13, с. 7, 76–78]. В своей позднейшей книге «Концепты. Тонкая пленка цивилизации» Ю. Степанов показал, как складывается эта «тонкая пленка», удерживающая каждую локальную цивилизацию от деградации и распада в сфере «так называемого научного» и «так называемого художественного», как соединяются и разъединяются концепты в культуре ради осуществления «*минимализации* культурных процессов» [14, с. 19–23].

Ю.М. Лотман ввел понятие «*семиосфера*», которую определял как «все присущее данной культуре семиотическое пространство» [11, с. 165], особо отмечая его многомерность, многоязычие, динамизм в отношениях между различными элементами, пластами и кодами, составляющими определенное смысловое единство и общий механизм. Концептосфера возникает, скорее, на условной границе, отделяющей «внутреннее пространство семиосферы» от «внешнего» [11, с. 185], и фактически эту границу собой и означает, вырабатывая свой «мета-язык», связующий «внутреннее» и «внешнее» пространства.

Близкими к понятию семиосферы оказываются понятия «*ноосфера*» («сферы разума»), введенное акад. В.И. Вернадским [2, с. 12, 146–147, 190], и «*этносфера*», предложенное Л.Н. Гумилёвым для обозначения жизненного пространства этносов [5, с. 498–499]. Все эти понятия – производные от понятия «*биосфера*», ранее обоснованного Вернадским. Характеризуя ноосферу как «новое геологическое явление», выросшее на основе биосферы, В. Вернадский тем самым подчеркивал органическое единство всех материальных и духовных процессов, связывающих человечество с жизнью планеты Земля и делающих человечество *единым* [2, с. 10–11]. Л. Гумилёв, продолжая идеи Вернадского, делал акцент на *различие* этносфер разных народов, связанное с разнообразием ландшафтов, в которых эти этносы складывались и развивались.

Г.Д. Гачев ввел в культурный и научный оборот понятие «*Космо-психо-логос*»: «Всякая национальная целостность есть Космо-Психо-Логос, т.е. единство национальной природы, склада психики и мышления» [3, с. 9]. Это трехсоставное понятие призвано представить национальные образы мира (цельные и дифференцированные для каждого этноса и нации, точнее – для каждой локальной культуры и национального менталитета), соединяющие в себе представления и переживания природно-космического, эмоционально-психологического и словесно-логического (т.е. языкового) порядка как гетерогенные смысловые миры разных народов (в том числе и русского).

Все представленные здесь версии осмысления концептосфер построены на различных основаниях – философских и лингвистических, лингвокультурологических и этнологических, культурно-исторических и историко-филологических, религиозно-геологических, мифологических. Но ясно, что во всех них есть и что-то общее, интегрирующее:

во всех них речь идет о *сферах культуры*, а значит, все описания, интерпретации и аналитические разборы культурных сфер в той или иной степени носят культурологический характер (с уклоном в лингвистику или философию, в историю или этнологию и т.д.). Междисциплинарный подход к сравнительному изучению концептосфер различных культур, как и к рассмотрению каждой отдельно взятой концептосферы, становится необходимым и неизбежным, поскольку при рассмотрении таких сложных и многомерных объектов, как концептосфера, все гуманитарные (и не только гуманитарные) дисциплины выступают как взаимодополнительные области знаний, уточняющие и комментирующие друг друга.

Отличие концептосферы от семиосферы (и подобных ей пространственных представлений) заключается в том, что концептосфера – это не аморфное и разнородное «облако знаков», а смоделированная *сеть* обобщающих концептов (смысловых «узлов» или «сгустков»), соединяющих в себе понятия, обобщающие образы и символы культуры, служащих средством *организации* смыслового (социокультурного) пространства и его теоретического (культурфилософского или лингвокультурологического) *обобщения* (*концептуализации*). Каждый объект научного изучения (национальная культура и конкретный язык, определенная научная дисциплина, национальные литература и искусство, творчество того или иного мыслителя или художника) может быть представлен через его личную концептосферу, в то время как семиосфера во многих случаях у них – общая, концептуально более размытая и неопределенная.

Выделение из семиосферы – концептосферы характеризует процесс локализации и конкретизации социокультурного пространства, типа деятельности, предметной области, знания или творчества. Так, можно говорить, например, о концептосфере русской культуры, русской литературы, русской философии, русского языка и т.п. (каждый раз оговаривая временные границы изучаемого явления, например XIX в.), но можно исследовать и еще более конкретные феномены (например, концептосфера творчества И. Тургенева, Л. Толстого, Н. Лескова, Ф. Достоевского, Вл. Соловьёва, М. Бахтина и т.д.).

Можно еще более локализовать представление о концептосфере русской культуры, характеризуя отдельные произведения (литературные, философские, эстетические, литературно-критические, публици-

стические и т.п.). Так, можно исследовать концептосферу романа А. Пушкина «Евгений Онегин» или Л. Толстого «Война и мир», или статьи Н. Добролюбова «Что такое обломовщина?», или поэмы Н. Некрасова «Мороз – Красный нос», даже отдельного стихотворения (например, фетовского: «Шепот, робкое дыханье...»). Впрочем, реальна и противоположная тенденция – универсализировать представление о концептосфере как о свернутом, обобщенном знании о культуре и культурах [8, с. 381].

Хотя первоначальное становление концептосферы восходит к фольклору, мифологической и религиозной (в частности, богословской) картина мира, концептосфера культуры Нового времени имеет в основном литературное происхождение, что связано, главным образом, с феноменом *литературоцентризма* каждой развитой культуры, и особенно русской [7]. В русской культуре формирование концептосферы происходит фактически с начала XIX в. – с «оглядкой» на предшествующий период истории отечественной культуры (в XVIII в., как, по-своему, и в Древней Руси, шла лишь предварительная подготовка к фрагментарному складыванию русской концептосферы), – а в Новое время – через постоянное соотнесение ее с западноевропейской.

В древнерусской культуре формирование ключевых концептов шло медленно и бессистемно. В основном это были представления религиозного и церковного порядка (Бог, Христос, Богородица, Рождество, Пасха, храм, монастырь, святость и пр.), а также понятия, связанные с властью и начальными государственными институтами (князь, боярин, дружина, смерд, суд и расправа, царь, Русская земля, мир, война и т.п.). Эти изначальные концепты национально-русского самосознания еще не складывались ни в какую систему и лишь обозначали наиболее важные области духовной и мирской жизни, определявшие поведение и мировоззрение людей, населявших Древнюю Русь того или иного времени.

Предыстория русской концептосферы, складывавшейся в Новое время, и прежде всего в XVIII в., включает, в той или иной степени, участие М. Ломоносова, А. Сумарокова, Г. Державина, Д. Фонвизина, Н. Новикова, А. Радищева, Н. Карамзина, И. Богдановича и некоторых других. Однако ни один из упомянутых литераторов все же не приблизился к созданию целостной концептосферы, которая бы представ-

ляла систему образов-понятий или символов, характерных для русской культуры и достаточных для ее описания и осмысления как целого. Все это были лишь отдельные концепты, принадлежащие русской культуре и фрагментарно вошедшие в ее историю. Таковы, например, концепты «Бог» и «божественное величие» (Г. Державин и М. Ломоносов), «Фелица» (Г. Державин) «вольность» (А. Радищев), «превратный свет» (А. Сумароков), «трутень» (Н. Новиков), «недоросль» (Д. Фонвизин), «душенька» (И. Богданович), «Вестник Европы» и «Государство Российское» (Н. Карамзин) и т.д.

«Семиотическое Я» и образование концептосферы

Системообразующую роль в создании концептосферы русской культуры сыграл Пушкин, отчетливо заявивший современникам и потомкам свое неповторимое «семиотическое Я». Ю.М. Лотман определяет «семиотическое Я» как субъективный центр внутреннего пространства каждой из субсемиосфер, входящих в состав семиосферы [11, с. 185]. Пушкинское «семиотическое Я» – смысловой и творческий центр его персональной семиосферы (важнейшей субсемиосферы в семиотическом пространстве русской культуры) – было порождающим началом концептосферы пушкинского творчества, которая дополнялась и развивалась не только на протяжении жизни и творчества поэта, но и в многочисленных интерпретациях других русских писателей, литературных критиков и публицистов, мемуаристов, литературоведов, философов и т.д. – от его современников до отдаленных преемников. Пушкинская же концептосфера в целом оказала определяющее влияние на другие личностные концептосферы в русской литературе (например, М. Лермонтова, Н. Некрасова, Ф. Тютчева, А. Майкова, А.К. Толстого, А. Фета и др.) и на их социокультурную интеграцию, в основном завершившуюся на рубеже XIX–XX вв.

Другое, столь же неповторимое «семиотическое Я», своеобразно сопряженное с пушкинским «семиотическим Я», в чем-то духовно близкое ему, а в чем-то ему полемически противостоящее, – связано с творчеством Гоголя; вокруг гоголевского «Я» также формировалась особая концептосфера, получившая свое развитие в творчестве многих русских прозаиков – Ф. Достоевского, М. Салтыкова-Щедрина, Н. Лескова, А. Чехова и др. Если «пушкинская» концептосфера складывалась

как «понятийная оболочка» поэтического мира, то «гоголевская» концептосфера, при всей ее поэтичности, формировалась как «вербальная оболочка» прозаического мира, и логика ее образования была иной, продиктованной не субъективным мировосприятием, а более объективным и внешним. Смысловой «зазор», образовавшийся между «пушкинской» и «гоголевской» концептосферами, постепенно заполнился за счет других «семиотических Я», также участвовавших в процессе интеграции русской концептосферы (И. Тургенева, И. Гончарова, Л. Толстого и др.).

Концепты, формировавшиеся в русской литературной критике и публицистике, в русской философии, науке, других видах искусства, в общественно-политической и религиозной мысли XIX и XX вв., были в конечном счете производными от литературы, литературного творчества и литературоцентристского сознания и представляли собой литературогенный «каркас» русской культуры в целом. И это вполне объяснимо: все концепты обозначаются в культуре словесно и выделены из вербального ряда; лишь позднее эти словесные обозначения были экстраполированы в визуальный, аудиальный и перформативный ряды русской культуры, сопровождаясь более или менее явным и осознанным *экфрасисом* этих невербальных явлений.

Так, инсценировка многих произведений Пушкина – как предназначенных для театра («Борис Годунов», «Маленькие трагедии», «Русалка»), так и рассчитанных на чтение, в том числе вслух («Руслан и Людмила», сказки, большинство поэм, роман в стихах, прозаические повести) на протяжении XIX и XX вв. привела к тому, что практически весь художественный Пушкин был театрализован, в том числе не только средствами драматического театра, но и музыкального. Это способствовало тому, что идеи и образы, сюжеты и ситуации, мотивы и ассоциации, рожденные творческой фантазией Пушкина, были переведены на язык визуальных, музыкальных и перформативных образов. Тем самым концепты культуры, сформулированные словесно, обрели девербализованную форму – как визуальные, музыкальные и пластические, а во многих случаях – и синестетические эквиваленты поэтических или прозаических концептов.

На разных этапах истории русской культуры действовали различные механизмы формирования ее концептосферы. На начальном этапе преобладали формы лирического самосознания поэта. Концептосфера

творчества Пушкина разворачивалась как *последовательное расширение жизненной сферы* его лирического героя («семиотического Я»). Ядро пушкинской концептосферы (а вслед за ней и других поэтических концептосфер) составили эквиваленты (ипостаси) авторской идентичности: «поэт», «певец», «пророк», «узник», «странник», «герой» и т.п. Сюда же относятся авторские интенции («желание», «влечение», «признание», «томление», «дружба», «любовь» и т.д.) и личные атрибуты «семиотического Я». Вся эта субконцептосфера может быть охарактеризована как «личное пространство» субъекта культуры, включая его близких, друзей, единомышленников, любимых.

Следующими субконцептосферами автора являются: «творческое (культурное)»; «общественное»; «природное» и «сакральное (трансцендентное)» смысловые пространства. Все эти сферы по отношению к своему субъекту могут располагаться иерархически или рядоположно (причем иерархическая последовательность семантических пространств может быть различной). Но в данном случае важнее подчеркнуть их взаимную смысловую соположность и не-опосредованность друг другом. Это взаимодополнительные области культурной семантики.

«Творческое пространство» включает образы, сюжеты, мотивы, символы, аллюзии и имена, связанные с мировой и национальной культурой (литературой и искусством, философией, наукой и т.п.). «Общественное пространство» наполнено знаковыми историческими событиями, ключевыми социальными проблемами, политическими предпочтениями и отрицаниями, моральными суждениями и оценками, дидактическими и воспитательными сентенциями. «Природное пространство» представлено образами природы – географическими реалиями, ландшафтом и климатом, флорой и фауной, даже космическими представлениями. Море и горы, степь и лес, река и пустыня, тучи и звездное небо, времена года – все это средства поэтизации мира природы и ее натурфилософского осмысления и объяснения.

Стоит здесь добавить, что все перечисленные разновидности социокультурного пространства в большинстве случаев не являются самоцельными, но метафорически связаны с «семиотическим Я» автора, т.е. выступают средствами его образно-символического инобытия или даже иносказаниями, проекциями «семиотического Я» вовне, выражающими умонастроения и переживания лирического героя, его интенциональность, его жизненный мир, его философские, нравствен-

ные, эстетические и религиозные взгляды. В этом смысле топология художественного пространства у разных авторов формируется по-своему: у Пушкина и Тютчева, у Лермонтова и Некрасова, у Фета и А.К. Толстого; соответственно и в прозаическом дискурсе: у Пушкина и Гоголя, у Тургенева и Гончарова, у Толстого и Достоевского, у Чехова и Горького...

Особую область в поэтическом мировосприятии занимают *сакральные и трансцендентные представления* (Бог, ангелы, демоны, бесы, шестикрылый серафим, различные библейские, античные, славянские и др., в том числе вымышленные автором, мифологические персонажи). Обращение к таким персонажам может быть далеко не однозначным: историческим, ироническим, патетическим, сатирическим, героическим и т.п., что существенно меняет значение и смысл этих экскурсов в мифологию, религию, теологию. Это значит, что соответствующие концепты трансцендентного оказываются внутренне противоречивыми и многозначными. Достаточно представить, например, культурную семантику концептов «Ангел» и «Демон» только у Пушкина и Лермонтова, чтобы оценить всю гамму смыслов, наполняющих эти образы и понятия в истории русской культуры.

Наконец, в составе концептосферы есть область отвлеченных понятий нравственно-философского порядка (добро и зло, правда, долг, дружба, любовь, гений, слава, путь, жизнь и смерть, война и мир и т.д.), которые пронизывают и связывают все области смыслов, концептуально обобщая и объединяя их в единый метатекст. Именно из этих отвлеченных концептов складываются в истории русской культуры проблемные зоны, запечатленные в виде смысловой дихотомии, нередко фиксируемой как художественное заглавие литературного или иного произведения культуры. «Герой нашего времени», «Мертвые души», «Обыкновенная история», «Отцы и дети», «Преступление и наказание», «Война и мир», «Современная идиллия», «Очарованный странник», «Христос и Антихрист» – во всех подобных антиномических формулах – более или менее явно – выражены ключевые проблемы России XIX в. Творчество Пушкина подспудно заложило основания этой тенденции («Барышня-крестьянка», «Моцарт и Сальери», «Пир во время чумы», «Граф Нулин», «Медный всадник» и др.). Каждый отдельный концепт, как и целые их группы, и совокупные смысловые пространства, – многослойны; они функционируют по крайней

мере на *трех уровнях обобщения*. *Первый*, представляющий поверхностные и конкретные смыслы, ограничивается описанием повседневности и констатацией наблюдаемых фактов. *Второй*, связанный с глубинными и во многом метафорическими смыслами, имеет дело с обобщенными поэтическими представлениями о реальности. *Третий* уровень осмысления действительности, наиболее глубокий и философски насыщенный, обращен к концентрации образов-понятий, имеющих символическое (вневременное, общечеловеческое) значение.

Возьмем несколько избранных концептов, являющихся ключевыми для творчества Пушкина, а затем – и его преемников.

Так, например, *море* на уровне поверхностной семантики передает впечатления от Черного моря; на уровне метафорики воплощает неуправляемую природную стихию; на символическом уровне становится апологией свободы, в том числе революционной. *Деревня* – на первом уровне: описание тихой и мирной сельской жизни; на втором – упрек в крепостничестве и произволе; на третьем – стойкие ассоциации с Русью и российским обществом, их традиционностью, социальной и культурной спецификой. *Кавказ* – в первом приближении описание горной местности на Кавказе; во втором – построение иерархии ценностей, созерцаемой автором с недостижимой высоты; в третьем – создание символа свободы, независимости и в то же время духовного одиночества гения. *Памятник* – на первый взгляд, переложение известной оды Горация; на второй – попытка в свете текста Горация определить значение своей личности и деятельности для современников и потомков; на третий – обобщить представления о культурной памяти и смысле творчества вообще. Число подобных примеров можно легко умножить.

За каждым литературоцентричным концептом русской культуры, как правило, стоит репрезентируемый им текст. В одних случаях, как это только что демонстрировалось, это отдельные небольшие тексты (например, стихотворения – Пушкина, Лермонтова, Некрасова и др., басни Крылова, сказки – Пушкина, Салтыкова-Щедрина, рассказы – Тургенева, Л. Толстого, Чехова и т.п.), разворачивающие концепт в емкую картину мира. Иногда таким концептом является название стихотворения, басни, рассказа, представляющее своего рода «вершину айсберга», включающего в себя множество подчиненных концептов и

вытекающих интерпретаций ведущего концепта в различных контекстах.

В других случаях концепт представляет название большого литературного произведения – романа, повести, поэмы, стихотворного или прозаического цикла (ср. «Повести Белкина» и «Маленькие трагедии» Пушкина; «Записки охотника» И. Тургенева или цикл рассказов А. Чехова «В сумерках»). В этом названии (если оно не означает имени главного героя или литературного жанра, как в случае Пушкина) заключена какая-то важная проблема, волнующая автора и его читателей (например, «Кто виноват?» А. Герцена, «Что делать?» Н. Чернышевского, «Кому на Руси жить хорошо?» Н. Некрасова, «Некуда» Н. Лескова, «Бесы» Ф. Достоевского, «Воскресение» или «Живой труп» Л. Толстого), а вместе с тем и сюжет, и система образов, и идейно-эстетическая концепция произведения, – т.е. весь большой и многозначный литературный текст – во всей его сложности и многозначности.

В третьих случаях название литературного произведения прямо или косвенно связано с именем главного героя, его амплуа или поступками, его местом в жизни или истории. Если это просто название имени персонажа («Евгений Онегин», «Моцарт и Сальери» А. Пушкина, «Саша» Н. Некрасова, «Рудин» И. Тургенева, «Обломов» И. Гончарова, «Анна Каренина», «Смерть Ивана Ильича» и «Хаджи-Мурат» Л. Толстого, «Неточка Незванова» и «Братья Карамазовы» Ф. Достоевского, «Господа Головлевы» М. Салтыкова-Щедрина, «Иванов», «Ионыч» и «Дядя Ваня» А. Чехова, «Анна Снегина» С. Есенина, «Владимир Ильич Ленин» В. Маяковского, «Фома Гордеев», «Дело Артамоновых» и «Жизнь Клима Самгина» М. Горького, «Василий Теркин» А. Твардовского, «Доктор Живаго» Б. Пастернака и т.д.), то имя становится нарицательным и обретает обобщенное, символическое значение (социально-историческое или культурно-историческое), оставаясь в памяти общества как знак эпохи, социальной проблемы или национального характера.

Во многих случаях имя литературного персонажа становится значимым концептом русской культуры, отнюдь не входя в состав названия произведения. Достаточно вспомнить Простакову, Скотинина и Митрофанушку у Д. Фонвизина; Чацкого, Фамусова, Молчалина, Скалозуба, Репетилова у Грибоедова; Татьяну Ларину и Ленского, Мазепу

и Кочубея, Троекурова и Дубровского у Пушкина; Хлестакова и Чичикова, Чарткова и Башмачкина, Ноздрева и Собакевича у Гоголя; Подхалюзина, Дикого, Кабаниху, Паратова, Карандышева, Бальзамина у Островского; Инсарова и Базарова, Лаврецкого и Нежданова у Тургенева; Штольца и Райского, Одуевых и Марка Волохова у Гончарова; Раскольникова и Смердякова, Верховенского и Ставрогина у Достоевского; Наташу Ростову и Платона Каратаева, Вронского и Нехлюдова, Иртеньева и Протасова Л. Толстого; Нину Заречную, Тригорина, Серебрякова, Лопахина, Раневскую у Чехова; Старуху Изергиль, Коновалова, Бессеменова, Сатина, Луку, Вассу Железнову – у Горького... Выбор примеров здесь был, конечно, случайным.

Парадоксально, но даже тот, кто не читал соответствующих произведений русских классиков, на уровне концептов помнит литературных персонажей, их сюжетные роли и их знаковый характер. Фигуры литературных героев связываются в семантические ряды, объединяющие именные концепты в смысловые цепочки («лишний человек», «маленький человек», «чиновник», «нигилист», «деловой человек», «бывший человек», «босьяк», «реформатор», «бунтарь», «революционер» и т.п.). В свете этих семантических рядов рождались новые концепты, более высокого порядка, обобщающие персонажей разных произведений и авторов в социальные или психологические типы.

Если же герой или герои, фигурирующие в названии произведения, характеризуются косвенно, без имен, они, как правило, демонстративно проблематизируются: «Недоросль» Д. Фонвизина, «Горе от ума» А. Грибоедова, «Граф Нулин», «Арап Петра Великого», «Капитанская дочка», «Медный всадник» А. Пушкина, «Ревизор» и «Мертвые души» Н. Гоголя, «Русские женщины» Н. Некрасова, «Бедные люди», «Игрок», «Идиот», «Подросток» Ф. Достоевского, «Живой труп» Л. Толстого, «Чайка» и «Три сестры» А. Чехова, «Мать» и «Враги», «Мещане» и «Дачники» М. Горького, «Клоп» В. Маяковского, «Поэма без героя» А. Ахматовой и многие другие.

Зашифрованная в поэтическом названии проблема проецируется на систему образов и сюжет, на авторскую интенцию и художественную концепцию произведения. В результате складывается многослойная, многомерная структура текста, соотношенная – на всех смысловых уровнях произведения – с художественным заглавием как ведущим

концептом большого текста и окружающего его контекста. Кстати, именно культурный контекст позволяет соотнести и связать воедино одноименные концепты, принадлежащие разным текстам и авторам, разным историческим эпохам, а затем придать обобщающему, ведущему концепту метаисторический смысл.

Концептосфера как гипертекст

Многозначный культурно-исторический контекст, в котором функционируют концепты и их сеть, делает их интерпретацию и оценку вариативными и динамичными, а концептосферу русской культуры – гибкой и размытой. В этом отношении русская концептосфера противоречиво сочетает в себе черты смысловой определенности и неопределенности, закрытости и открытости, что оказывается «схвачено» сверхконцептом *авось*, демонстрирующим отказ от проблемы выбора – на всех уровнях поиска смысла или решения.

Выдающийся лингвокультуролог А. Вежбицкая убедительно показала, что «русская частица *авось* подводит краткий итог теме, пронизывающей насквозь русский язык и русскую культуру, – теме судьбы, неконтролируемости событий, существованию в непознаваемом и не контролируемом рациональным сознанием мире. Если у нас все хорошо, то это лишь потому, что нам просто повезло, а вовсе не потому, что мы овладели какими-то знаниями или умениями и подчинили себе окружающий нас мир. Жизнь непредсказуема и неуправляема, и не нужно чересчур полагаться на силы разума, логики или на свои рациональные действия» [1, с. 79].

Особую роль в русской культуре играют «парные концепты», т.е. бинарные оппозиции, воплощающие в себе дихотомические структуры национально-русского менталитета с его характерной амбивалентностью. Особенно заметны подобные смысловые конструкции в названиях литературных произведений, больших по объему и концептуальному замыслу: «Мертвые души», «Отцы и дети», «Война и мир», «Преступление и наказание», «Волки и овцы», «Таланты и поклонники», «Былое и думы», «Христос и Антихрист», «Роза и Крест», «Живые и мертвые», «Жизнь и судьба»... Подобная смысловая бинарность вынесенных в название слов призвана, во-первых, показать широкий охват автором окружающей реальности – от одного значения до прямо

противоположного, от позитива – к негативу, а, во-вторых, схватить действительность в ее противоречиях, контрастах, конфликтах.

Иногда «парные концепты» выступают неявно, закамуфлированно: «Путешествие из Петербурга в Москву», «Бедная Лиза», «Горе от ума», «Барышня-крестьянка», «Каменный гость», «Пир во время чумы», «Капитанская дочка», «Мертвые души», «Записки охотника», «Обыкновенная история», «Униженные и оскорбленные», «Живой труп», «Облако в штанах» и т.д. Однако и в том и в другом случае имеется в виду либо *имплицитно противоречивое явление*, либо конфликт между двумя противоположностями – реальными или мнимыми, сознаваемыми или бессознательными – и заключенный между ними смысловой континуум, отличающийся не только большой «протяженностью», но и чрезвычайной напряженностью, острой *поляризованностью* и *проблемностью* (нередко скрытой, неявной или подразумеваемой и подозреваемой). Подчас выносимые в заглавие текста собственные имена складываются в пары противоположностей («Руслан и Людмила», «Моцарт и Сальери», «Хорь и Калиныч», «Бергамот и Гараська» и т.п.).

«Парные концепты» очень важны для формирования концептосферы. Своего рода «расщепление» концепта надвое позволяет установить логические, тематические или ассоциативные связи с другими концептами данной или смежных областей культурной семантики. Например, концепт «Живой труп» (драма Л. Толстого) связан по смыслу не только с характером Феди Протасова (и других толстовских героев), но и с толстовскими представлениями о *жизни* («подлинной», честной жизни) и *смерти* (естественной, мнимой, физической или духовной, нравственной). Другой пример. «Путешествие из Петербурга в Москву» вызывает к жизни не только несчастную судьбу автора повести – А. Радищева, но и реанимирует давний спор между северной и южной столицами, а также доказывает, что все пространство между Петербургом и Москвой далеко от просветительской идиллии, – наоборот, мрак и дикость русского средневековья царят между Петербургом и Москвой, причем не только во времена Екатерины II, назвавшей автора книги «бунтовщиком хуже Пугачева», но и в последующей истории России.

Образованию гибких связей между отдельными концептами способствуют концепты-синонимы и концепты-омонимы. В русской

культуре есть множество дублирующих друг друга концептов, либо полностью или частично совпадающих друг с другом, либо совпадающих между собой только по названию. Добрая половина стихотворений Лермонтова называется так же, как у Пушкина, но все они наполнены иным, причем, как правило, противоположным смыслом, так как написаны в творческой полемике с предшественником. Многие стихотворения Некрасова находятся в интертекстуальной связи с поэтическими текстами Пушкина и Лермонтова. Например, пушкинская «Деревня» получает ответ Некрасова в виде «Забытой деревни» или «В деревне», а затем и всех последующих некрасовских стихов.

Некрасовская «Железная дорога», насыщенная социальными и политическими смыслами, с ее «мыслью народной», полемически направлена против стихотворения А. Фета «На железной дороге», описывающего комфорт, путевые впечатления и любовные переживания, связанные с путешествием вдвоем из одной столицы в другую. Блоковское стихотворение «На железной дороге» переосмысляет тексты и Фета, и Некрасова в символическом плане. Женщина, «красивая и молодая», бросившаяся под поезд, ассоциируется с загубленной юностью лирического героя; отданные ею «поклоны» намекают на пассивность и покорность властям интеллигенции, в конечном счете не давших никаких результатов и приведших к стагнации; ожидание проходящего поезда на железнодорожной станции связано с переживаниями об упущенном времени поколением героя; жандарм, стоящий неизменно на платформе – это напоминание о полицейском надзоре, под которым прошла жизнь героя и его поколения, как, впрочем, и всей страны; «тоска дорожная, железная», которой наполнена железная дорога, – это вечно тревожное чувство, владеющее лирическим героем и всем населением России в ожидании возможных изменений, так и остающихся неосуществленной надеждой... В трактовке Блока железная дорога в России символизирует бесконечно длящийся жестокий, бесчеловечный порядок, царящий в стране и травмирующий людей, их души.

В результате мы видим в русской культуре складывание ряда развернутых во времени *гипертекстов*. Например, гипертекст «Пророк» состоит из текста Пушкина, Тютчева, Лермонтова, Некрасова, Вл. Соловьёва, Маяковского, Есенина (не говоря о библейских текстах, выступающих как их авантекст); гипертекст «Узник» включает

балладу Жуковского, пушкинское, лермонтовское и фетовское стихотворения, ахматовский «Реквием»; гипертекст «Кинжал», в котором различно участвуют Пушкин, Лермонтов и Брюсов. Концепт «Памятник», рожденный как парафраз на оду Горация, развернут по-своему у Ломоносова, Державина, Батюшкова, Пушкина, Ходасевича, Бродского, Высоцкого, а в свернутом виде – у Лермонтова, Некрасова, Маяковского, Ахматовой, Твардовского, Окуджавы... Концепт «поэт» имеет в русской поэзии бесчисленное множество прямых и косвенных коннотаций, сплетающихся между собой в различные конфигурации.

Все образовавшиеся стихийно подобные гипертексты не только имеют возможность потенциального продолжения (в другое время, другими средствами и другими авторами), но еще и пересекаются (или перекликаются) между собой, образуя еще более сложные текстовые образования, объединенные общей семантикой (тематической, метафорической, ассоциативной и др.). Так, например, гипертексты «Пророк», «Узник», «Кинжал» связаны между собой более емким концептом *поэт*, возглавляющим соответствующий *гипер-гипертекст*. Но эти же самые концепты и соответствующие им гипертексты могут быть объединены другим сверхконцептом – *гражданин*, и это будет уже иной гипер-гипертекст. Можно представить, что те же концепты и гипертексты могут быть синтезированы сверхконцептом *мыслитель* (что и происходит в литературной критике и публицистике этого времени – под знаком формирующегося «критикоцентризма»). В результате на первый план общественных интересов выходит новый гипертекст: «Поэт» – «Гражданин» – «Мыслитель», смысловым центром которого остается *семиотическое Я* литератора (поэта и прозаика или критика и публициста).

Таким же образом связаны между собой концепты «дорога», «путь», «железная дорога», «тройка», «ямщик», «зимняя дорога», «метель» и т.п., составляющие в совокупности огромный гипергипертекст *русской дороги*, являясь его различными ипостасями. Складывающиеся таким образом многообразные интертекстуальные связи между концептами (и связанными с ними текстами и гипертекстами) образуют разветвленную *сеть концептов*, которая и является концептосферой культуры.

Структура этой сети концептов очень сложна и совершенно не изучена. С одной стороны, близкие по семантике концепты связаны

между собой интертекстуально не только как преемственная *цепочка*, но и как определенная *архитектоника* (соединяющая в себе «горизонталь» и «вертикаль», т.е. демонстрирующая последовательность развития и иерархию смыслового роста). С другой стороны, сеть концептов формируется не в одной семантической плоскости, а одновременно в нескольких плоскостях, т.е. складывается объемно – как дерево, разрастающееся смыслами в разных направлениях. В результате концепты, генетически связанные друг с другом, обретают смыслы не только смежные, но и взаимоисключающие.

Так, пушкинский Пророк – носитель высших истин, учитель и вождь темных масс, ведущий их в будущее; Тютчев интерпретирует пушкинского Пророка как безумца, верящего в свой божественный дар, на самом деле не существующий; лермонтовский Пророк – изгой, не понятый своей паствой, отвергнутый обществом и не исполнивший своего высокого предназначения; некрасовский Пророк может быть понят как вдохновитель людей на подвиги и борьбу лишь в случае своей гибели за правое дело, а потому исполнен фанатической жертвенности; соловьевский «Пророк будущего» воспринимается окружающими как забавный юродивый, а властями – как опасный диссидент, а потому обречен на ссылку в места не столь отдаленные; Пророк Маяковского, «Тринадцатый апостол», – революционер и бунтарь, низвергающий существующий политический строй и Бога, этику и эстетику старого мира и призывающий создать мир заново, на других основаниях; есенинский Пророк придумывает новую религию, пересматривающую прежнюю и возрождающую архаические, неоязыческие, природно-космические представления о мире... Концепт «Пророк» обобщает все эти разные метафорические смыслы как «пучок» возможных значений устремленности России в будущее.

Формирование определенной и ясной концептосферы, адекватно отображающей всю семантическую и структурную сложность русской культуры и являющейся ее *смысловым каркасом*, ознаменовало собой важный шаг к образованию не только классической, но и массовой культуры (в современном ее понимании), не исключаяющей совмещения с индивидуальной и даже элитарной культурой, – нередко в рамках одного и того же направления, одного и того же художника, одного и того же произведения и образа.

Список литературы

1. *Вежбицкая А.* Язык. Культура. Познание. – М.: Русские словари, 1997. – 416 с.
2. *Вернадский В.И.* Философские мысли натуралиста. – М.: Академический Проект; Киров: Константа, 2014. – 412 с.
3. *Гачев Г.Д.* Национальные образы мира: Космо-Психо-Логос. – М.: Академический Проект, 2007. – 512 с. – (Серия: Технологии культуры).
4. *Григорьев Ап.* Литературная критика. – М.: Художественная литература, 1967. – 631 с.
5. *Гумилёв Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли. – М.: АСТ, 2010. – 548 с.
6. *Достоевский Ф.М.* Пушкин (очерк) // *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. – Л.: Наука, 1984. – Т. 26. – С. 136–149.
7. *Кондаков И.В.* «Образ мира, в слове явленный»: Волны литературоцентризма в истории русской культуры // Циклические ритмы в истории, культуре, искусстве. – М.: Наука, 2004. – С. 229–293.
8. Концепты культуры и концептосфера культурологии: Коллективная монография. – СПб.: Астерион, 2011. – 381 с.
9. *Лихачев Д.С.* Концептосфера русского языка // *Лихачев Д.С.* Очерки по философии художественного творчества. – СПб.: Русско-Балтийский информационный центр БЛИЦ, 1996. – С. 139–156.
10. *Лотман Ю.М.* Идеинная структура «Капитанской дочки» // *Лотман Ю.М.* Избранные статьи: в 3 т. – Таллинн: Александра, 1992. – Т. 2. – С. 416–429.
11. *Лотман Ю.М.* Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. – М.: Языки русской культуры, 1996. – 464 с.
12. *Соловьёв В.С.* Значение поэзии в стихотворениях Пушкина // *Соловьёв В.С.* Философия искусства и литературная критика. – М.: Искусство, 1991. – С. 316–370.
13. *Степанов Ю.С.* Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. – М.: Языки русской культуры, 1997. – 824 с.
14. *Степанов Ю.С.* Концепты. Тонкая пленка цивилизации. – М.: Языки славянских культур, 2007. – 248 с.

References

1. *Vezhbickaya A.* Yazyk. Kul'tura. Poznanie. – M.: Russkie slovari, 1997. – 416 s.
2. *Vernadskij V.I.* Filosofskie mysli naturalista. – M.: Akademicheskij Proekt; Kirov: Konstanta, 2014. – 412 s.
3. *Gachev G.D.* Nacional'nye obrazy mrira: Kosmo-Psiho-Logos. Seriya: Tekhnologii kul'tury. – M.: Akademicheskij Proekt, 2007. – 512 s.
4. *Grigor'ev Ap.* Literaturnaya kritika. – M.: Hudozhestvennaya literatura, 1967. – 631 s.
5. *Gumilev L.N.* Etnogenez i biosfera Zemli. – M.: AST, 2010. – 548 s.
6. *Dostoevskij F.M.* Pushkin (ocherk) // *Dostoevskij F.M.* Poln. sobr. soch. – L.: Nauka, 1984. – T. 26. – S. 136–149.

7. *Kondakov I.V.* «Образ мира, в слове явленный»: Volny literaturocentrizma v istorii russoj kul'tury // *Ciklicheskie ritmy v istorii, kul'ture, iskusstve.* – M.: Nauka, 2004. – S. 229–293.

8. *Koncepty kul'tury i konceptosfera kul'turologii.* Kollektivnaya monografiya. – SPb.: Asterion, 2011. – 381 s.

9. *Lihachev D.S.* Konceptosfera russkogo yazyka // *Lihachev D.S.* Ocherki po filosofii hudozhestvennogo tvorчества. – SPb.: Russko-Baltijskij informacionnyj centr BLIC, 1996. – S. 139–156.

10. *Lotman Yu.M.* Idejnaya struktura «Kapitanskoj dochki» // *Lotman Yu.M.* Izbrannye stat'i: V 3 t. – Tallinn: Aleksandra, 1992. – T. II. – S. 416–429.

11. *Lotman Yu.M.* Vnutri myslyashchih mirov. Chelovek – tekst – semiosfera – istoriya. – M.: Yazyki russoj kul'tury, 1996. – 464 s.

12. *Solov'ov V.S.* Znachenie poezii v stihotvorenijah Pushkina // *Solov'ov V.S.* Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika. – M.: Iskusstvo, 1991. – S. 316–370.

13. *Stepanov Yu.S.* Konstanty. Slovar' russoj kul'tury. Opyt issledovaniya. – M.: «Yazyki russoj kul'tury», 1997. – 824 s.

14. *Stepanov Yu.S.* Koncepty. Tonkaya plenka civilizacii. – M.: Yazyki slavyanskih kul'tur, 2007. – 248 s.

УДК 130.2

DOI 10.31249/hoc/2020.01.02

Скворцова Е.Л. ©

ВЛИЯНИЕ ЗАПАДНОЙ КУЛЬТУРЫ И ИДЕОЛОГИИ НА ДУХОВНУЮ ЖИЗНЬ ЯПОНИИ

Аннотация. Статья посвящена воздействию западной культуры на духовную жизнь Японии в эпоху Мэйдзи (1868–1912). В стране был выдвинут лозунг «вакон-есай» («японский дух – западные знания»), и саму эту эпоху в целом можно назвать эпохой западного просвещения. Рассмотрены взгляды японских философов и социологов эпохи Мэйдзи, испытавших значительное воздействие мысли Запада при создании национальных научных концепций. Западное влияние явственно проявилось в сфере философского знания, социологии, политики, науки и искусства. В то же время оно не привело к разрушению традиционных японских стереотипов социального сознания, поскольку именно данные стереотипы эксплуатировались национальными идеологами в качестве основы сохранения духовного единства японского общества.

Ключевые слова: эпоха Мэйдзи; «вакон-есай»; японская философия; японская социология; Нисида Китаро; Ниси Аманэ; Като Хироюки; Такэбэ Тонго; Тода Тэйдзо; Ёмэда Сётаро; Тояма Масакадзу; Эндо Рюкити; модернизация японского общества.

Skvortsova E.L.
**On Western Influence upon the Formation
of Japanese Social Thought**

Abstract. The article represents the problems of powerful invasion of Western thought into Japanese mental culture during the revolutionary Meiji period (1868–1911). That time's popular slogan «wakon – yosai» (Japanese spirit – Western knowledge) though reflected Japanese mentality, didn't express all the complexity of the process of introduction of Western mental culture in Japan during the beginning of Meiji period called «the epoch of enlightenment». The views of «father-founders» of new Japanese philosophy, sociology, politics and arts are analyzed here. In spite of strong influence of Western thought it didn't lead to the erosion of traditional attitudes and stereotypes in social and intellectual life, for, according to Japanese thinkers, these very stereotypes served not only as the basement of social communion and spiritual unity, but also as the basement of economical and political modernization.

Keywords: Meiji period; «wakon-yosai»; Japanese philosophy; Japanese sociology; Nishida Kitaro; Nishi Amane; Kato Hiroyuki; Takebe Tongo; Toda Teizo; Yomeda Shy otaro; Toyama Masakazu; Endo Ryukichi; modernization of Japanese society.

Бурные социально-политические преобразования эпохи Мэйдзи (1868–1912) стали периодом перехода феодальной Японии на капиталистический путь развития. Именно в это время состоялось основательное знакомство японцев с достижениями западной культуры. По образному выражению современного исследователя Микеле Марра, «перед Японией встала проблема: либо суметь переварить двухтысячелетнюю западную мысль, либо столкнуться с непреодолимыми трудностями несварения» [16, p. 18]. В духовной жизни страны получили распространение новые тенденции, связанные с возникшей потребностью осмыслить место и роль Японии в мировом сообществе, выяснить значение японской культуры в контексте достижений всей человеческой цивилизации. «Невозможно отрицать то обстоятельство, – пишет японский ученый Иэнага Сабуро, – что модернизация японского общества внешне представляла собой *процесс заимствования западной культуры*» [4, с. 117] (курсив мой. – Е. С.).

Акцент в области идей был сделан на «объективном постижении действительности» – на научном и философском знании. По словам философа Тосака Дзюна, «цивилизация, просвещение – таков был пароль, который символизировал новые идеи начального периода эпохи Мэйдзи» [14, с. 213]. Поначалу чужеземная духовная культура воспринималась японцами как некое единое целое. Ведь идеи европейской философии, постепенно вызревавшие и формировавшиеся, и затем сходявшие со сцены, проникли в общественное сознание Японии сразу, за очень короткий срок. Не искушенные в философском теоретизировании жители Японских островов лишь со временем обнаружили, что в богатейшем философском наследии Запада существуют концепции и теории, часто взаимоисключающие друг друга [11, с. 132–139]. Процесс инкорпорации западного мировоззрения в японскую культуру и сопровождавшая его модернизация национальных смысловых установок в русле европейской идеологии привели к изменению всех привычных элементов бытия, что порождало неизбежные стрессы. Иными словами, смена мировоззренческих парадигм вела к психологическому напряжению. В страну «хлынула европейская цивилизация, и не всегда ее поток был благотворен. Отход от традиционного мировоззрения не мог не потрясти нацию, не вызвать шока. Чуткие, нервные натуры переживали необычное для японцев состояние неприкаянности особенно остро» [2, с. 413].

Переломная по своей сути эпоха Мэйдзи, знаменовавшая начало вхождения страны в мировой культурный контекст, требовала от японцев переосмысления их традиции, из которой надо было выбрать существенные моменты, соответствующие вызовам времени. Позиции здесь были крайне противоречивыми: от полного отбрасывания традиции как ненужного хлама, препятствующего прогрессу, до полного отрицания «меркантильных», материалистических ценностей западной цивилизации, ориентированной исключительно на богатство и власть. Так или иначе, но если Япония хотела войти в клуб развитых государств Запада, ей надо было принять их правила игры. И правительство Мэйдзи методом проб и ошибок «нащупывало» набор культурных ориентиров «для внешнего и внутреннего пользования» [9, с. 46–58].

Что касается внешних культурных ориентиров, то здесь речь шла о создании «экспортного образа» страны, разделяющей фундамен-

тальные ценности мировой культуры, но в то же время являющейся самоценной и неповторимой частью мирового сообщества. Такой образ должен был предстать на понятном западному интеллектуалу языке. Поскольку в военно-техническом отношении тогдашняя Япония даже близко не могла встать вровень с европейскими странами, диалог с Западом следовало вести исключительно в сфере культуры, а еще конкретнее – на поле традиционного искусства. Мировоззренчески японская художественная традиция опиралась на своеобразные концепты имплицитной эстетики, связанные с пониманием трансцендентной основы природного, социального и индивидуального бытия. И традиционное искусство, будучи воплощением этой традиции, стало в конце XIX в. визитной карточкой Японии.

Авторитету японского искусства немало способствовали два обстоятельства. Во-первых, в Европе и США широкую известность получила японская цветная гравюра *укие-э* и в целом японское прикладное искусство. Возник так называемый бум *жапонезри*, т.е. увлеченности всем японским [13, с. 31–33]. Международная популярность искусства Страны восходящего солнца подчеркивала особую ценность национальной художественной традиции. Вторым обстоятельством явилась активная целенаправленная пропагандистская деятельность авторитетного американского ученого Эрнеста Феноллозы и первого ректора Токийской Школы искусств, основателя японской Академии художеств Оакуры Какудзо, занимавшихся популяризацией японского искусства как высшего выражения мирового духа.

Что же касается внутренних культурных установок, то они продолжали основываться на истолкованном по-новому кодексе чести «Бусидо», служившем нравственным ориентиром для каждого японца. Массовое сознание опиралось на образ религиозной традиции, переформулированный интеллектуалами Мэйдзи. Верность самурая своему сюзерену истолковывалась как верность каждого японца императору и государству, а «самураями» теперь должно было стать все население. Общим сюзереном объявлялся император, его подданные считались клетками «тела страны» (*кокутай*), полностью подчиненными интересам этого «тела». Верность императору на местах толковалась как верность рабочему коллективу [6].

У населения формировался обновленный образ традиционной Японии как прекрасной и процветающей страны. Всеми мерами под-

держивалась решимость этого населения (в основном, крестьянского) воплощать этот образ в жизнь и жертвовать личными интересами в пользу общих. В этом нашла отражение позиция правящих элит, считавших, что их личное благо неотделимо от блага государства. Тут будет уместно вступить в полемику с французским исследователем Луи Фредериком. Он полагает, что реформы Мэйдзи «были проведены силами горстки политических деятелей, подчинявшихся интеллектуальной элите. Чтобы создать для себя иллюзию, будто они думают самостоятельно, эти люди безуспешно пытались (и им для этого требовалось мужество) с грехом пополам приспособить философские, религиозные и политические идеи Запада к японской действительности. <...> Народу – производителю благ, выполняющему свое предназначение в обществе – оставалось только следовать прямым указаниям “сверху”, принимая предлагаемые ему (конечно, когда их не навязывали) реформы и удобства» [5, с. 130]. На наш взгляд, позиция ученого не совсем верна. «Эти люди» осваивали интеллектуальное наследие Запада вовсе не «с грехом пополам», а с воодушевленным восторгом, часто и с любовью, без которой титанические объемы информации были бы просто неподъемны. Что же касается населения, то и его роль в модернизации страны была вовсе не пассивной. Тяга простых людей к знаниям, умело направляемая элитой, получила повсеместное распространение.

В эпоху Мэйдзи был выдвинут лозунг *вакон-есай* («японский дух – западные знания»), и саму эту эпоху в целом можно назвать эпохой западного просвещения. Главную тяжесть выполнения задачи взяло на свои плечи самурайское сословие – самый передовой в культурном отношении класс. Самураи, правившие страной с XII в., по сути, играли в Японии роль широко образованной военной интеллигенции. Представители именно этого сословия, наряду с аристократией, были главными творцами духовной и художественной культуры, и именно они первыми осознали необходимость открытия страны. Вместе с семьями они составляли около 10% населения, но это была та необходимая живая «закваска», которая смогла поднять все «тесто» – менее образованное, хотя и не менее подвижническое население. Именно самураям пришлось создавать новый когнитологический образ будущей страны, который должен был восприниматься каждым простым японцем как его собственный, понятный, вполне достижимый идеал,

хотя и требующий для своего осуществления самоотверженных усилий. Именно они стали основной движущей силой эпохи просвещения 1878–1888 гг. как наиболее верные и преданные родине и императору люди с крепкими моральными устоями и привычкой к упорному, в том числе интеллектуальному, труду.

Самураи начали изучение как современных европейских языков, так и древнегреческого и латыни, задав высочайший стандарт высшего образования, сохранившийся и по сей день. Однако мудрость правящих классов состояла в том, что наряду с поощрением быстрого освоения западных знаний, государство сохраняло и упрочивало национальную духовную традицию. Западные знания не рассматривались как основание национальной идентичности. Таким основанием объявлялся «японский дух» – традиционное *целостное гуманитарное знание о мире и человеке*. Знание невидимых, но оттого не менее важных, чем материальное наполнение, оснований бытия.

При встрече с европейской культурой японцы столкнулись с новым для себя мировоззрением – материалистически-прагматическим. Точка зрения голой выгоды и полезности оказалась созвучна главным образом менталитету местного купечества, но не японскому обществу в целом. Подчеркнем: купеческое сословие, несмотря на все свое богатство, считалось самым низким из четырех сословий, существовавших в эпоху Эдо (1603–1867). Высшим считалось сословие самураев, воплощавших в себе конфуцианскую и буддийскую идею нестяжания и аскетизма, знание высшей истины Бытия. Материальная составляющая была для них лишь второстепенным измерением жизни и никак не могла стать ее целью. Собственное существование имело для этих людей смысл не само по себе, а лишь постольку, поскольку становилось примером благородного служения.

Столкновение с цивилизацией, в которой преобладали материальная составляющая и расчет, стало серьезным испытанием для пребывавших в лоне традиционных представлений жителей Японских островов. Более высокий, чем у японцев уровень развития техники, как и уровень материального потребления европейцев, на первый взгляд доказывал эффективность и правильность европейских мировоззренческих установок. Японцы испытали определенный комплекс неполноценности, который им хотелось как можно скорее преодолеть, но только не ценой утраты собственной культурной идентичности.

Повторим, что главной целью японского правительства была прагматическая задача: избежать по возможности колонизации страны, а для этого – нарастить современную военную мощь. Чтобы достичь этого, требовались новейшие знания, прежде всего в области точных наук. К чести правительства Мэйдзи, оно не ограничилось решением лишь технических, инструментальных задач, справедливо полагая, что без фундаментального гуманитарного знания инструментальные знания будут непрочными: надо было выявить *ценностные основы западной культуры*, способствующие столь высоким научно-техническим достижениям, обеспечивающим стандарт западной жизни, ее комфортабельность и пр.

В надежде быстро повысить национальные жизненные стандарты правительство Японии предприняло отчаянную попытку осуществления такой образовательной программы, которая способствовала бы скорейшему усвоению корпуса философских теорий Запада, начиная с Древней Греции. Появилось множество философских обществ и кружков, в которых изучались труды того или иного западного мыслителя. Страну наводнили переводы произведений Канта и Гегеля, Шопенгауэра и Ницше, Бергсона и Гартмана и др. В период Мэйдзи берет начало традиция переложения на японский язык фундаментальных работ по западной философии. В первую очередь переводились сочинения таких классиков, как Платон, Аристотель, Плотин, Августин и др. Попала в поле зрения японцев и русская эстетическая мысль: известным писателем Фтабатэем Симэем (1864–1909) были переведены «Идея искусства» и «Разделение поэзии на роды и виды» В.Г. Белинского. По наблюдению Т.П. Григорьевой, Фтабатэй столкнулся «с большими трудностями при переводе философских терминов: абстрактных понятий в японском языке не было, а европейскую терминологию еще не освоили. Больших трудов стоило ему подобрать эквиваленты к таким, например, понятиям, как *эстетика, истина, сущность, эмпирическое познание, идеальный, диалектический, субъективный, объективный*» [3, с. 315–316].

С подобными трудностями сталкивались тогда и другие японские исследователи, стремившиеся подобрать соответствующие языковые аналоги терминам западной философии. Благодаря их усилиям в отечественной гуманитарной науке постепенно накапливался материал по философской проблематике. Именно они стали основной движущей

щей силой эпохи просвещения 1878–1888 гг., как наиболее верные и преданные родине и императору люди с крепкими моральными устоями. Одним из них был Ниси Аманэ (1829–1897), чей вклад в конструирование современной японской научной гуманитарной терминологии нельзя переоценить. По разным источникам, он создал от 787 до 2872 неологизмов, из которых 606 используются и по сей день. Без них усвоение западной философской мысли было бы невозможным. «Философия», «субъект», «объект», «реальность», «феномен», «история», «сознание», «мысль», «идея», «впечатление» – без этих слов, извлеченных Ниси Аманэ из хранилищ прошлого или заново составленных им самим, трудно представить современный японский язык. А ведь каких-нибудь 150 лет назад их просто не существовало. Следуя традициям французских энциклопедистов, Ниси Аманэ издал собственную энциклопедию «Хякугаку рэнкан» («Круг знаний ста наук», 1870). В ней он предложил новую классификацию наук и выдвинул идею гармонии всех наук, отводя ключевую роль философии, и представил читателю «теорию трех стадий» О. Конта и индуктивный метод Милля. В деле ретрансляции западных смыслов для японцев Ниси Аманэ сыграл главную роль. Американский историограф мэйдзийского просвещения Т. Хэйвенс констатирует: «Поскольку главным вкладом Ниси было, скорее, перенесение европейской идеологии на японскую почву и изобретение новой академической терминологии, нежели создание собственной оригинальной системы мысли, он не основал какой-либо новой школы японской философии. Однако его влияние весьма ощутимо в работах крупных мыслителей эпохи Мэйдзи» [15, с. 217–218]. Главной своей задачей Ниси считал посильное участие в построении в Японии эффективного современного государства, и он решал ее, изобретая новую философскую, социологическую и политическую терминологию. Заметим также, что под воздействием философии позитивизма Ниси в таких работах, как «Теория знания» («Тисэцу»), «Круг знаний ста наук» («Хякугаку рэнкан») и «Новая теория ста и одного» («Хякуити синрон»), ввел новое для восточной мысли понятие «наука». Влияние О. Конта явственно обнаруживается и в его работе «Теория религии» («Кёмонрон»), посвященной вопросу соотношения политики и веры.

Фактически система Ниси Аманэ была призвана усовершенствовать неоконфуцианскую метафизику с помощью привлечения опыта

западного позитивизма и отчасти утилитаризма. Иными словами, японский просветитель попытался приспособить европейскую науку к *национальным традиционным ценностям* своей страны.

Последняя четверть XIX в. ознаменовалась целым рядом попыток активного освоения европейского философского наследия и его методологии деятелями японской культуры. Примером может служить трактат «Сокровенная суть *сесэцу*», с которым в 1885 г. выступил писатель Цубоути Сёё (1859–1935), объявивший искусство «самостоятельным эстетическим феноменом, выделив его в особую область духовного опыта. Но тем самым Сёё нарушил традиционный взгляд на искусство как неискусство, нарушил связь вещей по принципу интердиффузии всего во всем» [3, с. 313]. Трактат писателя свидетельствовал о переоценке «в западном духе» роли и предназначения искусства.

Известный художник Каваками Тогай (1827–1881) стал директором отделения живописи при основанном в 1857 г. государственном научно-исследовательском и педагогическом центре по изучению западных наук – «Бансё сирабэсе» (букв.: Департамент изучения книг). Науки там преподавались лишь постольку, поскольку могли служить укреплению оборонного могущества государственного режима. Даже изучение западной живописной манеры, «на первый взгляд не имеющее отношения к военному делу, ставило перед собой задачу обучить технике составления топографических карт как одной из основ военной науки» [4, с. 174].

В сфере же мировоззренческой творческой переработке со стороны японских интеллектуалов подверглись западные философские концепции. Здесь особо следует выделить деятельность известного теоретика Нисиды Китаро (1870–1945), родоначальника так называемой «академической философии» Киотского университета. Отмеченная сильным влиянием неокантианства, эта философия получила распространение в 20-е годы прошлого века. Современник Нисиды, историк Цутида Кессон, называет его «первым, кто показал японцам, что философия составляет наиболее фундаментальную форму мысли» [17, р. 74]. Творчество Нисиды, с его попытками совместить установки национальной духовной традиции с элементами европейской философской мысли, продемонстрировало удачный вариант создания оригинальной мировоззренческой концепции. По сути дела, Нисида Китаро –

основоположник современной философии Японии, чьи идеи и сегодня развиваются в работах видных японских ученых [10, с. 46–66].

Друг и однокурсник Нисиды – известный исследователь буддизма Судзуки Дайсэцу Тэйтаро в некрологе на смерть выдающегося ученого написал, в частности, следующее: «Это факт – Восток не знает Запада, Запад не знает Востока. Вот почему и происходят конфликты» [18, р. 1]. Эти слова прозвучали как раз накануне атомных бомбардировок Хиросимы и Нагасаки, поставивших черный крест на взаимоотношениях Востока и Запада. Судзуки, проживший десять лет в США, был «глазами и ушами» Нисиды, никогда не покидавшего Японских островов. Оба ученых видели свою задачу в том, чтобы не только сохранить классическое культурное наследие Японии, не только соотнести его с наследием Запада, переведя его на общепринятый язык западной философии, но и положить начало национальной школе философствования, выявить «мыслительную подоплеку» японской духовной традиции и ознакомить западного читателя с замечательной культурой своей страны.

В свете анализа западного влияния на общественную мысль Японии необходимо рассказать и о возникновении и развитии японской социологии, которая зародилась во многом благодаря заимствованию западных идей и теорий [12, с. 122–129]. В периоды Мэйдзи и Тайсё в Японии активно изучались идеи западных мыслителей и вышло большое число переводных произведений. Сам процесс перевода представлял собой особый этап развития научного знания в Японии. Теоретические понятия как таковые в домэйдзийскую эпоху не формулировались, и японцы вполне удовлетворялись буддийско-конфуцианскими представлениями, выступающими основой их мировоззрения. Эти представления были оформлены иероглифической письменностью, весьма конкретной и не предназначенной для выражения абстракций. Для изображения западных терминов японцы пользовались разными методами. Например, *омонимическим*, когда подбирались иероглифы, произносящиеся и чисто фонетически совпадающие со звучанием соответствующего переводимого слова.

Один из первых японских социологов, Като Хироюки (1836–1919), для обозначения, скажем, христианства пользовался созвучным термином *киристо-кё* (Киристо – Христо). Между тем слово *киристо-ке* состоит из трех иероглифов, означающих «основа», «надзирать» и

«церковь». Но появились и «смысловые» переводы. Так, упоминавшийся выше другой известный ученый того времени, Ниси Аманэ (1829–1897), для переложения термина «философия» применил слово из двух иероглифов: *тэцу* – мудрость и *гаку* – учение.

Серьезные трудности для перевода на японский представлял термин «социология». Ниси Аманэ предлагал вначале достаточно общее и широкое слово *ниннэнгаку*, буквально означающее «учение о человечестве». По мнению исследователя истории социологической мысли Японии Кавамуры Нодзому, для обозначения термина «социология» современный японский эквивалент *сякайгаку* поначалу не применялся. Использовались такие слова как *косайгаку* – «учение об отношениях», *ниннэнгаку* – «учение о человечестве», *сэйтигаку* – «политическое учение» [20, с. 74–92].

Иероглифическая письменность с ее образностью наложила отпечаток на все развитие философской мысли Японии, включая социологическое знание. В иероглифике не содержалось абстракций, как в языках Запада. Иероглифические «абстракции» изображались числом. Пример – знаменитая «Книга перемен» – «И-цзин», с ее системой гадания, выраженной своеобразным графическим способом. В то же время делались попытки передачи абстрактного через конкретное. Так, в книге бесед Конфуция «Лунь-юй» содержатся описания поведения человека в семье и обществе и на основе этих конкретных описаний выводятся вполне абстрактные понятия «гуманизма», «справедливости», «человеколюбия». В конфуцианском классическом труде «Чунь-цу» («Весна и осень») часто встречаются описания событий, передающих чувственные впечатления, на языке неопозитивизма называемые «протокольными предложениями».

Вместе с тем само конфуцианское учение давало повод для его философско-социологического комментирования. Из описания поведения конкретного человека в конкретной ситуации выводились всеобщие нормы поведения. При этом существовало различное толкование «общественного порядка», «равенства», «неравенства» и т.д. Анализируя письменные источники конфуцианства, можно прийти к выводу, что китайцы, а вслед за ними и японцы нашли выход из ситуации зависимости от иероглифического письма. Абстракции, необходимые для развития и «упорядочения» философского мировосприятия, выражались через «конкретность» и число. Именно метод кон-

кретности оказал влияние на процесс усвоения и переосмысливания в Японии западных теорий [19, с. 1957–1959].

Первые японские социологи были еще и просветителями западного толка: они несли в японское общество идеи западной культуры и философии [22]. Упомянутый выше Като Хироюки занимался издательской деятельностью, был автором множества журнальных и газетных публикаций, стал одним из основателей Токийского императорского университета. Ниси Аманэ также активно печатался, пропагандируя идеи западного просвещения, был членом комитета по созданию Японской академии наук. Ниси учился в Голландии и в своих ранних работах опирался на концепцию Ж.-Ж. Руссо о государственном устройстве. В социологии он разделял идеи О. Конта.

Основное требование японского просвещения – конституционное правление. Като Хироюки даже считал, что оно является естественным выражением конфуцианских принципов, в частности «добра» и «зла». Согласно Като, «конфуцианское» добро имеет общественный характер, а зло – сугубо личный. Поэтому конституционная система правления, будучи общественной по своей сути, предпочтительнее личного единовластия императора [21, с. 309–327]. В итоге этот японский социолог, взяв западное понятие и обосновав его принципами традиционной морали, создал некий сплав восточных и западных представлений.

В период Мэйдзи начинается процесс институализации социологической мысли. Первый его этап ознаменовался появлением социологических журналов, вокруг которых организовывались профессиональные сообщества. Однако надо учитывать следующий момент: поначалу не очень-то различались понятия *сякайгаку* (социология) и *сякайсюги* (социализм). Последнее понималось в значении социальных улучшений, социальной политики. «Теория социализма» и «теоретическая социология» на первых порах выступали как синонимы – они означали теорию, разъясняющую социальные проблемы и указывающую пути совершенствования общественного устройства. Поэтому в социологических журналах сотрудничали и социологи-теоретики, и будущие социалисты-революционеры. Но позже, в течение первых десятилетий XX в., понятия *сякайсюги* и *сякайгаку* становятся почти антагонистическими, поскольку размежевание общественных сил предполагало решение противоположных задач: либо кардинального

социалистического преобразования, либо постепенного буржуазно-демократического реформирования [23, с. 266].

В развитии социологии Японии особую роль сыграло открытие кафедры социологии в Токийском университете в 1893 г., о чем было сказано в самом начале нашей статьи. Кафедра была создана Тоямой Масакадзу, который, заметим, окончил Мичиганский университет и находился под влиянием взглядов Г. Спенсера.

С конца 20-х годов прошлого века начинается следующий этап институализации социологической мысли Японии, когда возникают уже полноценные институты и факультеты социологии. В 1919 г. социологический факультет открылся в Токийском императорском университете. Бурное развитие новой науки привело к созданию в 1923 г. Японского института социологии (Нихон сякайгаку-ин). Ведущие позиции в то время стал занимать ученик Тоямы и основатель Японского социологического общества профессор Такэбэ Тонго (1871–1945), испытавший сильное влияние позитивистской философии и идей О. Конта. Такэбэ создал «контзовско-конфуцианскую» теорию, сыгравшую важную роль в истории японской социологии [25, с. 240].

Поскольку социология периода Мэйдзи в большей степени была зависима от просветительского движения, она в то время еще не вышла за рамки философии и социально-политических учений. Политические разногласия, в частности вокруг «вопроса о конституционной форме правления», стали предпосылкой теоретических споров вокруг вопроса о «естественных правах». Со временем происходит постепенный отход японских социологов от просветительства. Такэбэ Тонго формирует свою философско-социологическую концепцию уже вне просветительских рамок. Однако отделить философию от социологии профессору Такэбэ так и не удалось, уж слишком сильным оказалось влияние на его творчество эмпирико-мистического позитивизма Конта. Такэбэ дополнил контзовскую теорию конфуцианской идеей субординации в семье и государстве. В свою очередь, использованное им буддийское учение о постижении внутреннего мира личности и видимого мира вещей во многом определило развитие психологической линии в японской социологии.

В Токийском и Киотском университетах было положено начало двум социологическим школам. Развитие «токийской школы» связано с именем Тоды Тэйдзо (1887–1955). Будучи учеником Такэбэ Тонго,

Тода высоко ценил эмпирическую составляющую позитивизма О. Конта. Он считал, что наблюдение, эксперимент, опыт должны служить главными инструментами исследования современного ему японского общества, в частности японской семьи [26]. Отметим, что в Европе на ранних этапах развития социологической науки эмпирические исследования были оторваны от теоретической мысли. В Японии же Тода Тэйдзо в начале XX в. сделал важный шаг к объединению теории и практики социологии в единую систему.

В Киотском университете ситуация была иной: здесь предпочтение отдавалось формальной социологии. Активными исследованиями в этой области занимался профессор Ёмэда Сётаро (1873–1945), который первым в Японии ввел в научный оборот термин *философия истории*. Под влиянием теорий Георга Зиммеля, немецкого философа и социолога, одного из главных представителей поздней *философии жизни*, Ёмэда предложил аналитическое понимание социологии как общественной дисциплины, отличной от других социальных наук методом и предметом исследования. У Ёмэды материей или носителем социального выступает *сердце* как жизненное начало всего сущего, в отличие от Зиммеля, у которого в этом качестве выступает *переживание*. Понятие «сердце» – на японском языке *кокоро* – в рамках дальневосточной духовной традиции имеет более глубокий и широкий смысл, нежели, к примеру, западная «сердечность». Последняя относится скорее к сфере эмоциональной, психической; у японцев же *кокоро* – понятие онтологическое, сущностное.

Работы Ёмэды Сётаро повлияли на взгляды другого представителя киотской школы Такады Ясума (1893–1975), остававшегося бесспорным лидером в социологическом мире Японии вплоть до Второй мировой войны. Предметом социологии Ясума считал теорию социального взаимодействия. На первый план он выдвигал анализ межлических отношений как источник понимания причин возникновения общества и различных общественных явлений [24, с. 540]. Его концепция, как и концепция Ёмэды, испытала воздействие идей формальной социологии Г. Зиммеля. Кроме того, японский ученый активно использовал понятия философии жизни Ф. Ницше. Краеугольный камень социологии Такады – «воля к власти», представляющая как «социальная сила», основа общественного развития. Правда, в отличие от Ницше, распространившего свой принцип «воли к власти» не только

на человеческий, но и в определенном смысле на животный и даже на растительный мир, Такада трактует «волю к власти» в сугубо социальном смысле, как возникшую в результате взаимодействия индивидуумов. Несмотря на сильное влияние со стороны ницшеанства, Такада не стал законченным социал-дарвинистом, во многом благодаря тому, что он разделял взгляд Г. Зиммеля на общество как на *ассоциацию*.

Отметим, что общей тенденцией японской социологии вплоть до Второй мировой войны стал постепенный переход от позитивизма и философии истории к формальной социологии, черты которой можно обнаружить даже у эмпирика Тоды Тэйдзо. Произошло это потому, что в отличие от Запада, где последовательно развивались сначала формальная социология, а лишь затем эмпирическая, в Японию эти два направления проникли одновременно и одновременно же «пустили там корни».

Особняком от «токийской» и «киотской» школ стоит социология Эндо Рюкити (1874–1946), который, как и Тода Тэйдзо, был учеником Такэбэ Тонго. Эндо развивал идеи *психологического эволюционизма*, не порывая с натурализмом и биолого-эволюционистскими представлениями О. Конта и Г. Спенсера. Наряду с Такэбэ он был одним из организаторов Японского социологического общества, где изучалась новая для Японии научная дисциплина, социология. В 1901 г. Эндо Рюкити перевел на японский книгу Ф.Г. Гиддингса «Принципы социологии» и сделал к ней собственный комментарий. Как и Гиддингс, Эндо полагал, что человеческое общество развивается по законам природы и является одной из ступеней космической эволюции. При этом социум он предлагал считать не просто совокупностью биологических организмов, а некоей психической организацией индивидов. У каждого из них есть «родовое сознание». Оно вырабатывается в ходе взаимодействия индивидов, проявляясь в общественном мнении и в традиции. У Гиддингса читаем: «Всякое существо, какое бы место оно ни занимало в природе, признает другое сознательное существо принадлежащим к одному роду с собой» [1, с. 19].

Эндо стремится детализировать понятие гиддингсовского «родового сознания» и выделяет пять «родовых» черт, позволяющих отличить человека от животного: 1) общность ощущений; 2) органическая симпатия; 3) восприятие подобия; 4) подражание; 5) стремление к знаниям. Иными словами, «родовое сознание» существует благодаря

тому, что у всех индивидов наличествуют одинаковые комплексы ощущений; каждый человек способен воспринимать и понимать чувства других людей; каждый индивид мыслит другого индивида себе подобным; социальное поведение людей отличается определенным единообразием – люди подражают друг другу и в отличие от животных имеют приобретенные знания.

В рассуждениях Р. Эндо наглядно просматривается факт заимствования им ряда широко известных наработок таких западноевропейских авторов, как А. Смит, Дж. Болдуин, Г. Тард, Ч.Х. Кули, что, впрочем, нисколько не умаляет его заслуг в деле становления японской социологической мысли.

Подводя итоги нашего краткого и, разумеется, далеко не полного анализа влияния западной духовной культуры на японскую, следует подчеркнуть, что оно осуществляется в сфере философского знания, социологии, политики, науки и искусства. В то же время оно не привело к разрушению традиционных японских стереотипов социального сознания, поскольку именно данные стереотипы эксплуатировались и эксплуатируются до сих пор национальными идеологами в качестве основы сохранения *духовного единства японского общества*. Не случайно японская духовная культура самосохраняется в своих основных смыслах и по сей день [7, с. 132–146; 8, с. 67–80].

Список литературы

1. Гиддингс Ф.Г. Основания социологии. – М.: Типо-лит. И.Н. Кушнерёв и Ко., 1898. – 418 с.
2. Григорьева Т.П. Красотой Японии рожденный. – М.: Искусство, 1993. – 464 с.
3. Григорьева Т.П. Японская художественная традиция. – М.: Наука, 1979. – 368 с.
4. Иэнага Сабуро. История японской культуры. – М.: Прогресс, 1972. – 229 с.
5. Луи Фредерик. Повседневная жизнь Японии в эпоху Мэйдзи. – М.: Молодая гвардия, 2007. – 310 с.
6. Мещеряков А.Н. Император Мэйдзи и его Япония. – М.: Издательство «Наталис»: Рипол классик, 2006. – 735 с.
7. Скворцова Е.Л. Восток и Запад в новой эстетике японского философа Имамити Томонобу // Философские науки. – М., 2010. – № 3. – С. 132–146.
8. Скворцова Е.Л. Западный ветер перемен в Стране восходящего солнца // Человек. – М., 2017. – № 4. – С. 67–80.
9. Скворцова Е.Л. Япония – Запад: проблемы культурного взаимодействия в эпоху Мэйдзи // Восток (Oriens). – 2018. – № 2. – С. 46–58.

10. *Скворцова Е.Л.* Японская культура в воззрениях Нисиды Китаро // *Философские науки*. – М., 2018. – № 8. – С. 46–66.
11. *Скворцова Е.Л., Луцкий А.Л.* К проблеме восприятия западной философии в Японии // *Вопросы философии*. – М., 1985. – № 10. – С. 132–139.
12. *Скворцова Е.Л., Луцкий А.Л.* Предтечи и начала японской социологии // *Социологические исследования*. – М., 2010. – № 4. – С. 122–129.
13. *Скворцова Е.Л., Луцкий А.Л.* Пути японской культуры. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. – 608 с.
14. *Тосака Дзюн.* Японская идеология. – М.: Прогресс, 1982. – 250 с.
15. *Havens T.* Nishi Amane and Modern Japanese Thought. – Princeton: Princeton Univ. Press, 1970. – 253 p.
16. *Marra M.A.* History of Modern Japanese Aesthetics. – Honolulu: Univ. of Hawai'i Press, 2001. – 398 p.
17. *Tsuiida Kyoson.* Contemporary Philosophy of China and Japan. – N.Y.: Knopf, 1927. – 322 p.
18. *Yusa M.* Zen & Philosophy: an Intellectual Biography of Nishida Kitaro. – Honolulu: Univ. Of Hawai'i Press, 2002. – 357 p.
19. Кодза сякайгаку (Курс лекций по социологии). – Токио: Сансэйдо, 1981. – 1965 с.
20. *Кавamura Нодзому.* Нихон сякайгаку си кэнкю (Исследования по истории японской социологии): в 2 т. – Токио: Иванами сетэн, 1973. – Т. 1. – 398 с.
21. *Като Хироюки.* Тонаригуса (Соседские ростки) // *Нихон-но мэйте* (Знаменитые произведения Японии). – Токио: Гаккэн, 1972. – Т. 34. – 487 с.;
22. *Морита Ясуноскэ.* Гайкоку сисо-но дзюэ. Сисотэки косацу (История проникновения зарубежных идей в Японию. Теоретические размышления). – Токио: Иванами сетэн, 1970. – 453 с.
23. *Сато Сёдзи.* Нихон сякайгаку сэйрицу си-но кэнкю (Исследование по истории становления японской социологии). – Токио: Иванами сетэ, 1976. – 479 с.
24. Сякайгаку гайрон (Социологические очерки). – Токио: Сёгаккан, 1931. – 671 с.
25. *Такэбэ Тонго.* Кёсэйгаку (Социология). – Токио: Сёгаккан, 1921. – 440 с.
26. *Тода Тэйдзо.* Сякайгаку (Социология). – Токио: Сёгаккан, 1932. – Т. 1. – 529 с.

References

1. *Giddings F.G.* Osnovaniya sociologii. – М.: Tipo-lit. I.N. Kushneryov i Ko., 1898. – 418 s.
2. *Grigor'eva T.P.* Krasotoj Yaponii rozhdyonnyj. – М.: Iskusstvo, 1993. – 464 с.
3. *Grigor'eva T.P.* Yaponskaya hudozhestvennaya tradiciya. – М.: Nauka, 1979. – 368 с.
4. *Ienaga Saburo.* Istoriya yaponskoj kul'tury. – М.: Progress, 1972. – 229 s.
5. *Lui Frederik.* Povsednevnyaya zhizn' Yaponii v epohu Mejdzi. – М.: Molodaya gvardiya, 2007. – 310 с.

6. *Meshcheryakov A.N.* Imperator Mejdzi i ego Yaponiya. – M.: Izdatel'stvo «Natalis». Ripol klassik, 2006. – 735 s.
7. *Skvorcova E.L.* Vostok i Zapad v novej estetike yaponskogo filosafo Imamiti Tomonobu // Filosafofskie nauki. – M., 2010. – № 3. – S. 132–146.
8. *Skvorcova E.L.* Zapadnyj veter peremen v Strane voskhodyashchego solnca // Chelovek. – M., 2017. – № 4. – S. 67–80.
9. *Skvorcova E.L.* Yaponiya-Zapad: problemy kul'turnogo vzaimodejstviya v epohu Mejdzi // Vostok (Oriens), 2018. – № 2. – S. 46–58.
10. *Skvorcova E.L.* Yaponskaya kul'tura v vozzreniyah Nisidy Kitaro // Filosafofskie nauki – M., 2018. – № 8. – S. 46–66.
11. *Skvorcova E.L., Luckij A.L.* K probleme vospriyatiya zapadnoj filosafofii v Yaponii // Voprosy filosafofii. – M., 1985. – № 10. – S. 132–139.
12. *Skvorcova E.L., Luckij A.L.* Predtechi i nachala yaponskoj sociologii // Sociologicheskie issledovaniya. – M., 2010. – № 4. – S. 122–129.
13. *Skvorcova E.L., Luckij A.L.* Puti yaponskoj kul'tury. – M.; SPb.: Centr gumanitarnykh iniciativ. 2018. – 608 s.
14. *Tosaka Dzyun.* Yaponskaya ideologiya. – M.: Progress, 1982. 250 s.
15. *Havens T.* Nishi Amane and Modern Japanese Thought. – Princeton: Princeton Univ. Press, 1970. – 253 p.
16. *Marra M.A.* History of Modern Japanese Aesthetics. – Honolulu: Univ. of Hawai'i Press, 2001. – 398 p.
17. *Tsutida Kyoson.* Contemporary Philosophy of China and Japan. – N.Y.: Knopf, 1927. – 322 p.
18. *Yusa M.* Zen & Philosophy: an Intellectual Biography of Nishida Kitaro. – Honolulu. Univ. Of Hawa'i Press, 2002. – 357 p.
19. Kodza syakajgaku (Kurs lekcij po sociologii). – Tokio: Sansejdo, 1981. – 1965 s.
20. *Kavamura Nodzomu.* Nihon syakajgaku si kenkyu (Issledovaniya po istorii yaponskoj sociologii): V 2 t. – Tokio: Ivanami syoten, 1973. – T. 1. – 398 s.
21. *Kato Hiroyuki.* Tonarigusa (Sosedskie rostki) // Nihon-no mejtyo (Znamenitye prozvedeniya Yaponii). T. 34. – Tokio: Gakken, 1972. – 487 s.
22. *Morita Yasunoske.* Gajkoku siso-no dzyuyo. Sisoteki kosacu (Istoriya proniknoveniya zarubezhnykh idej v Yaponiyu. Teoreticheskie razmyshleniya). – Tokio: Ivanami syoten, 1970. – 453 s.
23. *Sato Syodzi.* Nihon syakajgaku sejricu si-no kenkyu (Issledovanie po istorii stanovleniya yaponskoj sociologii). – Tokio: Ivanami syote, 1976. – 479 s.
24. Syakajgaku gajron (Sociologicheskie ocherki). – Tokio: Syogakkan, 1931. – 671 s.
25. *Takebe Tongo.* Kyosejgaku (Sociologiya). – Tokio: Syogakkan, 1921. – 440 s.
26. Toda Tejdzio. Syakajgaku (Sociologiya). T. 1. – Tokio: Syogakkan, 1932. – 529 s.

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 130.2

DOI 10.31249/hoc/2020.01.03

Левит С.Я.®

МИР ЧЕЛОВЕКА, В СЛОВЕ ЯВЛЕННЫЙ, ИЛИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ СУЩЕСТВОВАНИЕ В КУЛЬТУРЕ

Аннотация. В статье представлены концепции человека и культуры выдающихся мыслителей – А. Бергсона, Г. Зиммеля, Э. Кассирера, Г. Марселя, О. Розенштока-Хюсси, М. Шелера, А. Швейцера, А. Шюца, вошедших в историю как выразители трагических, кризисных явлений своего времени. Осуществляется анализ таких явлений, как кризис ценностей, бюрократизация социума, машинизация человеческих связей, а также осмысление кризисной ситуации, в которой находится человек. В своем анализе они опираются на такие понятия и концепты, как «дух», «внутренний человек», «внешний человек», «культура», «мировоззрение», «жизненный мир», «диалогическое мышление», «символическая форма».

Ключевые слова: диагноз времени; феноменологический анализ; кризис культуры; христианская культурная традиция; внешний человек; внутренний человек; техники унижения; конкретная философия; дух абстрактности; христианский гуманизм; спиритуализм; этико-религиозное учение; диалогическое мышление; культура и мировоззрение; благоговение перед жизнью; жизненный мир как мир культуры; дух; душа; символическая форма; семиология.

Levit S. Ya.

**The world of man, in the word revealed,
or human being in culture**

Abstract. The article presents the concepts of man and culture by outstanding thinkers – A. Bergson, G. Simmel, E. Cassirer, G. Marcel, O. Rosenstock-Hussey, M. Scheler, A. Schweitzer, A. Schutz, who are well known as the researches of the tragic, crisis phenomena of their time. The explored of such phenomena as the crisis of values, bureaucratization of society, mechanization of human relations, as well as understanding of the crisis situation in which a person exists. In their analysis, they rely on such concepts as «spirit», «inner man», «outer man», «culture», «worldview», «life world», «dialogical thinking», «symbolic form».

Keywords: diagnosis time; phenomenological analysis; cultural crisis; Christian cultural tradition; outer man; inner man; techniques of humiliation; a specific philosophy; the spirit of abstraction; Christian humanism; spiritualism; ethical and religious teaching; dialogical thinking; culture and worldview; reverence for life; the life-world as the world of culture; the spirit; the soul; the symbolic form; semiology.

Становлению культурологии как науки XXI в. способствовало создание в 1997 г. проекта «Книга света». Название отсылает нас к Декарту. Эпиграфом серии «Книга света» и в целом всего комплекса проектов* служат слова Рене Декарта: «...не искать никакой науки кроме той, которую можно найти в себе самом или в громадной книге света...»

В наше смутное время, когда рушатся привычные системы ценностей, распространяются ксенофобские, шовинистические, расистские устремления, оживают самые чудовищные и разрушительные мифы, усиливаются деструктивные процессы в обществе, происходит падение нравов, деградация международных институтов, релятивизация культурных ценностей, погружение в эпоху информационной манипуляции, изменение архитектоники мира, – необходимо создавать великую книгу Света, книгу Добра и Истины, способную вернуть человеку его прекрасный божественный лик. «Эту миссию выполняют гуманитарные науки, призванные очеловечивать человека, приобщая его к осмыслению интеллектуальных и духовных сокровищ предшествен-

ников и формируя на этой основе активного компетентного и ответственного деятеля исторического и культурного процессов» [19, с. 14].

В этой статье представлены изданные в серии «Книга света» труды выдающихся мыслителей – А. Бергсона (1859–1941), Г. Зиммеля (1858–1918), Э. Кассирера (1874–1945), Г. Марселя (1889–1973), О. Розенштока-Хюсси (1888–1973), М. Шелера (1874–1928), А. Швейцера (1875–1965), А. Шюца (1899–1959). Они вошли в историю как выразители трагических, кризисных явлений своего времени, для которого характерны укрепление бюрократической и технократической тирании, обеспокоенность предчувствием уничтожения человечества, «дехристианизация общества», машинизирующий гипноз «нового дивного мира».

Их труды актуальны сегодня, когда «под давлением перемен в самой повседневной жизни не могут не обновляться философские убеждения людей во всем мире, а особенно, может быть, в России, принимающей сейчас серьезнее вызовы истории» [6, с. 5].

* * *

Книгу французского экзистенциалиста Габриэля Марселя, тон которой П. Рикёр определил как «встревоженную или обеспокоенную пронизательность», можно расценивать как диагноз серьезной «болезни» цивилизации. Подобные диагнозы ставили ей Г. Зиммель («Конфликт современной культуры» (1926), «Понятие и трагедия культуры» (1911, 1923)), К. Ясперс («Духовная ситуация» (1931)), К. Манхейм («Диагноз нашего времени: очерки военного времени, написанные социологом» (1943)), Р. Гвардини («Конец нового времени» (1950)).

Статьи Г. Марселя, собранные в книге «Люди против человеческого», возникли при слиянии озабоченностей, связанных с контекстом послевоенной эпохи. Перед лицом крушения мира, уничтожение которого не является больше непредставимым, возникла необходимость прояснить суть ситуации выбора между самоубийством и рывком вверх. И это, полагает Г. Марсель, может быть прояснено на уровне философской рефлексии, путем *феноменологического анализа* фундаментальной ситуации, в которой находится человек. Это, отмечает П. Рикёр, ставит рефлексия Марселя рядом с позицией Шелера, Ландсберга и Хайдеггера. «Но марселевская рефлексия отличается от

позиций указанных философов особой тональностью, присущей скрытому договору, который узами солидарности присоединяет ее к *благоговению* по отношению к тем силам, благодаря которым жизнь сопротавляется смерти» [28, с. 203].

Используя *феноменологический метод*, Г. Марсель анализирует такие явления, как кризис духовных и нравственных ценностей, упадок духа бескорыстного служения, бюрократизация социума, «техники унижения» достоинства человека», торжество технократии и механизации человеческих связей – «технобесия». В своем анализе он опирается на концепты «духа» и *внутреннего человека*, базовым содержанием которых выступает христианская культурная традиция. Как отмечает исследователь и переводчик Г. Марселя В.П. Визгин «отчуждение как доминирование в структуре современного человека именно *внешнего человека* происходит за счет вытеснения из нее человека *внутреннего* со всеми присущими этому концепту коннотациями, которые под пером французского мыслителя обретают в это время контуры христианского орфизма и “неосократизма”» [6, с. 17]. В эссе «Техники унижения», включенном в эту книгу, Г. Марсель делает следующий вывод о положении человека: «Унижено само понятие жизни, а все остальное следует отсюда» [25, с. 61] – «техники унижения» нацелены на то, чтобы сломить жертву, лишив ее самоуважения и самоконтроля. Под техниками унижения Марсель понимает «совокупность процедур, сознательно пускаемых в ход для того, чтобы разрушить у индивидов, принадлежащих к определенной категории, самоуважение, с тем чтобы постепенно превратить их в существа, лишенные, наподобие отходов, всякой ценности, которые будут понимать себя именно таким образом и станут способны, в конце концов, не только интеллектуально, но и жизненно лишь отчаиваться в самих себе» [25, с. 49–50]. Размышляя о техниках унижения, Г. Марсель говорит не только о чудовищно-прямолинейных техниках, использованных нацистами в концентрационных лагерях, но и о более тонких вещах, вызывающих деградацию личности, – поощрение взаимной слежки, разрушение человеческих связей (и не только в концлагере), пробуждение злобной мстительности (*ressentiment*) и взаимной подозрительности. От этих техник унижения, проникших и в повседневную жизнь, Г. Марсель обращается к анализу пропаганды как средства обольщения, обмана, обработки сознания, унификации мыш-

ления. Ее воздействие, отмечает он, способно привести людей к такому состоянию, что они утрачивают всякую способность к индивидуальной реакции, т.е. воздействие нивелирующего катка пропаганды также содержит в себе «унижающий эффект», манипулирование мнением людей. И не будет излишним обратить внимание на тот факт, что «почти неизбежно диктатура предстает в своем истоке как управление мнением, но в то же время она всегда и самым фатальным образом подпадает под... критику» [25, с. 56–57] «Неважно, основывается ли диктатура на гегелевской (или псевдогегелевской) концепции государства или же на ницшеанской морали господ» [25, с. 57]. Эти разрушительные силы, «действующие и в наших мирных демократиях, направлены на устойчивое ядро личности, которое они стремятся принизить, редуцировать и растворить, причем их вредоносность раскрывается в полной мере именно в тоталитаризме», – пишет П. Рикёр [28, с. 200].

Как отмечает В.П. Визгин, размышляя об истоках техник унижения человека, Г. Марсель не впадал в идеализацию коммунизма. «Идеология, претендующая на философское оправдание равенства и демократии, никогда не внушала Марселю уважения именно потому, что он видел в ней яркое проявление “духа абстрактности”, вскружившего головы социальным утопистам эпохи Просвещения» [6, с. 10].

Марсель, вслед за Гегелем и Бергсоном, понимал ценность конкретного мышления и шел по пути *конкретной философии* – конкретные люди, живые лица противопоставляются Марселем абстрактной человечности. «В довоенные годы Марсель разрабатывает метафизику и феноменологию конкретности как “экзистенции” и “онтологической потребности” и набрасывает при этом контуры своей “конкретной философии”» [6, с. 10]. А после пережитой мировой катастрофы он продолжает неутомимую борьбу против *духа абстрактности*, вскрывает его опустошительную функцию в социальной практике, в действиях людей.

Разрушительные последствия *духа абстрактности* проявляются и в плане философских умозрений, и на практическом уровне идеологий. Дух абстрактности, абсолютизируя какую-то сторону реальности в ущерб целому, разрушает, прежде всего, само мышление, в том числе социально ориентированное.

Марсель считает, что нет ничего более ложного и обманчивого, чем те формулы, которыми удовлетворялись люди Французской революции, наивно верящие, что свобода, равенство и братство могут стоять в одном ряду. Но это не так. Равенство относится к абстрактному измерению. И, будучи категорией абстрактного плана, не может переноситься в мир людей, не становясь при этом ложью и открывая путь такому неравенству, которое превосходит все, что существовало в недемократических режимах. «Равными могут быть лишь те права и обязанности, которые данные живые существа призваны признать одни у других, в противном же случае неизбежен хаос и тирания со всеми ее ужасающими последствиями, т.е. власть самого низкого над самым благородным» [25, с. 122–123]. И самый удручающий скандал для мыслящего духа состоит в нетерпимом противоречии между провозглашенными принципами, которые никто не имеет мужество формально отрицать, и систематическим нарушением самых элементарных прав, когда, например, формулы демократии превращаются в идеологическую «дубинку» для «нормализации» инакомыслящих, и сама демократия, не скорректированная идеей аристократии, несет нетерпимость своего закона.

Марсель говорит о необходимости воссоздания аристократии, реабилитации этого понятия, оказавшегося дискредитированным ради эгалитаризма. Общественный идеал он видит в небольших, духовно просветленных и творчески ориентированных группах, занятых сохранением и обновлением культуры, созиданием новых форм совместной жизни – форм духовно и личностно осмысленной творческой социальности.

Анализ тенденций современного ему общества носит у него критический характер. В основе марселевской социальной критики лежит *христианский гуманизм*. Его социальная философия выстраивается «в свете самых глубоких потребностей и чаяний души человека», предполагающих «таинственную встречу ума и сердца» [6, с. 12].

Мировоззрение «христианского гуманизма» определяет фундамент социальной мысли Г. Марселя, полагающего, что безбожие лишает гуманизм как ценность поддерживающего его основания. Материализм, считает он, выступает не столько теорией технократической цивилизации, сколько практикой *расчеловечивания* человека, основой его деградации, способствует установлению самого ужасного из всех

варварств – варварства, опирающегося на бессердечный разум настроенного на культ техники мышления, а не на таинственную встречу ума и сердца. С исчезновением в обществе религиозной веры, полагает Г. Марсель, исчезает свобода человеческого духа, а этот обезбоженный мир, в котором деградирует сам образ свободы, не может не быть бесчеловечным.

Тема судьбы *человека* и человечества звучит и в произведениях А. Бергсона, оказавшего значительное влияние на Г. Марселя в его поисках «конкретной философии». С юности, восстав против абстракций, Бергсон стремился создать конкретную философию, обращенную к человеку.

Главные черты его метода, «визитной карточкой» которого является интуитивизм, – это опора на конкретные данные, факты или «линии фактов», требование держаться ближе к реальности, или следовать «контурам реальности»; приписывание ведущей роли схватыванию целого, создание новых гибких *понятий*, использование *образов* и *метафор* для передачи новых идей [4, с. 15]. Опираясь на концепцию, изложенную в «Творческой эволюции» [1], Бергсон, прокладывая новый путь, продолжил разработку собственной версии *спиритуализма*, для которого характерно обращение как к исходному пункту, к *сознанию субъекта*, утверждение *духовного начала* мира с опорой на осмысление достижений психологии, физиологии, биологии. (Его версию спиритуализма иногда в литературе называют неоспиритуализмом.) Он стремился обосновать самостоятельность и ведущую роль *духа, сознания* по отношению к материальному миру.

В трактовке проблем человека он исходит из того, что человеческую природу необходимо совершенствовать, переходить на более высокий уровень – к сверхчеловеческому, понимаемому не как нечеловеческое, а как раскрытие уже заложенных в человеке возможностей, но еще не реализованных в силу социальной обусловленности его существования. Вершиной духовной деятельности человека предстает творчество в сфере морали. Эта линия бергсоновских размышлений, отмечает И.И. Блауберг, привела в «Двух источниках морали и религии» [2] к *этико-религиозному учению*, «в центре которого находятся христианские мистики, носители... сверхчеловеческих возможностей, показывающие человеку путь его дальнейшего развития» [2, с. 12].

Многие идеи Бергсона о формировании и воспитании личности не утратили свою значимость и сегодня. Он протестовал против ранней специализации в лицеях, полагая, что ее следствием является ущербное формирование личности, а наука она обрекает на бесплодие, лишая широты кругозора, необходимого для решения новых проблем.

Бергсон полагает, что мы стали жертвами великой иллюзии. Не отдавая себе в этом отчета, мы уподобляем духовный труд труду ручному. Но в мире разума (*intelligence*) все совершенно иначе. «Мы сможем достичь сноровки в ручном труде, только если выберем специальное ремесло и наши мускулы приобретут какой-то один навык. Но мы, напротив, не достигнем совершенства в какой-то одной из наших духовных способностей, не развив все остальные» [3, с. 230]. Необходимо сохранить разнообразие способностей, вкус к возвышенным умозрениям, общие познания, которыми можно воспользоваться как точкой опоры, чтобы подняться над специальной наукой, «превзойти ее и коснуться принципов» [3, с. 227]. Частные науки изучают лишь фрагменты истины, и если нацелиться только на отдельные факты и частные истины, то, строго говоря, можно ограничиться и специальной наукой; но для того чтобы поставить в этой науке новые проблемы, обновить ее методы, постичь суть явлений, фактов, нужно возвыситься над ней, а для этого необходимы эрудиция и глубина знаний, гибкость мышления, способность к творческой деятельности, даваемые классическим образованием [3, с. 226, 227, 228].

Основоположник философской антропологии и аксиологии, социологии знания, феноменологической социологии М. Шелер, разрабатывая свое учение о личности, понимаемой им как высший духовный акт, в котором концентрируются все духовные акты человеческой индивидуальности, развивает это учение в контексте аксиологии.

В соответствии со своей аксиологией он выделяет «три высших рода знания»:

- 1) научное, или позитивное, или деятельное знание, или знание ради достижений, в целях господства над природой (вне и внутри человека);
- 2) философское, или образовательное знание, или знание, служащее становлению человека «всечеловеком»;
- 3) религиозное, или спасительное, или священное знание, знание в целях спасения и сохранения личностного ядра, становление человека

из раба и слуги Божьего в Его соратника и сорботника в деле становления «праосновы» мироздания [23, с. 263–264].

Каждый вид знания необходим человеку в его общественной и культурной жизни. Фундаментальным уровнем человеческого познания является научное знание. Но, выстраивая свою жизнь исключительно на базе научного знания, человек производит масштабные риски – вызывает глубокие социально-классовые, национальные, культурные, цивилизационные противоречия и конфликты; разрушает среду обитания человека; порождает все больший упадок нравов и культуры; опускается до самого ужасного из всех мыслимых варварств.

Человеку необходим и такой вид знания, который называют «философским», «сущностным», «образовательным», «человечески-образовательным», «личностным», «служащим становлению человека». Это знание занимает высокое место в ценностной иерархии знания.

Но и сама «гуманистическая» идея образовательного знания, согласно Шелеру, должна подчиняться идее *спасительного* знания и служить ей, ибо всякое знание в конечном счете *от* Божества – и для Божества. И все эти роды знания коренятся в самой человеческой природе. Учение о трех основных видах знания находит свое завершение в культурологической *концепции уравнивания* или *выравнивания*.

В главе «О синтезе западноевропейской и азиатской техник (культур знания) и возвышении метафизики» Шелер пишет о том, что с конца Средних веков и особенно в Новое время наука и научное мировоззрение потеснили философию и религию, вследствие чего в структуре устремлений западного человека образовался опасный дисбаланс, сформировался западный социально-антропологический тип личности – «фаустовский», представляющий, по мнению Шелера, угрозу человечеству. И человек западный в эпоху великих технических достижений «почти полностью забыл о самом себе и своей *внутренней* жизни, разучившись властвовать над ними и собственным самовоспроизводством посредством систематической техники души и витальной техники, так что как целое мир западных народов кажется сегодня менее управляемым, чем когда бы то ни было» [32, с. 148]. Выходом из опасного тупика, полагает Шелер, может стать синтез западноевропейской и азиатской культур знания.

Шелер сумел распознать начавшуюся глобализацию, осознать ее возможные последствия; он называл ее «новым космополитизмом

культурных кругов» и полагал, что в результате этого «космополитизма культурных кругов» в сфере духовного общения европейско-американских и азиатских народов мог бы родиться «благороднейший и многообещающий плод, если бы непреодолимая европеизация азиатских культур путем позитивной науки, технических и индустриальных методов... дополнялась бы и компенсировалась систематическим заимствованием азиатского душевно-технического принципа европейско-американскими народами» [32, с. 148–149].

Дисбаланс между культурами знания Запада и Востока, одностороннее развитие Западом научно-технического знания в ущерб остальным, навязывание любыми средствами Западом демократических ценностей и собственных интересов народам всего мира представляет, по мнению Шелера, особую опасность. У Шелера как социолога культуры и философа были и другие опасения: не может ли этот вовне направленный процесс западной цивилизации, в котором цель овладения внешней и мертвой природы вытесняет ориентацию на *внутреннюю технику* жизни и души, на искусство завоевания внутренней власти над психофизической «жизнью», оказаться *опытом* с негодными средствами. А человек, ориентированный *только* на внешнюю власть над людьми и вещами, над природой и телом, без противовесов в виде техники власти над самим собой, как духовное существо станет абсолютно пустым, опустится до варварства, по сравнению с которым все так называемые естественные народы были «эллинами». «Его все больше и больше будет поработать тот самый естественный механизм, который он сам построил в природу как идеальный план своего активного вмешательства...» [цит. по: 23, с. 273], т.е. природу побеждаем, подчиняясь, или, подчиняемся природе, даже если хотим ее победить. Но человек как единственно известное в космосе живое существо, наделенное духом, благодаря которому он возвысился над природой, способен сказать «нет» естественному порыву. (Шелер назвал человека «протестантом жизни».) *Жизнь* и *дух* сущностно различны, но неразрывно связаны: дух пронизывает человеческую жизнь идеями и ценностями, без которых она не имела бы никакого смысла, в то время как жизнь предоставляет духу саму возможность деятельного проявления и самоосуществления. Дух и порыв Шелер рассматривал как два сущностных атрибута божественной первоосновы бытия, а всемирно-исторический процесс как постепенно возрастающее взаи-

мопроникновение двух атрибутов, т.е. реализацию сущностного содержания Абсолютного («первоосновы»). Возможность преодоления противоположностей духа и природы, духа и всеединой жизни, религии и науки, восточной и западной культур, мужского и женского начал в человеке Шелер видит в сотрудничестве Бога и человека [24, с. 970].

Проблемы человеческого бытия, культуры, условий совместного существования людей, возможности самой общечеловеческой истории – в центре внимания выдающегося немецко-американского мыслителя Ойгена Розенштока-Хюсси, одного из самых интересных и глубоких представителей так называемого *диалогического мышления*. Свою культурологическую концепцию он называл «социологией» и, подчеркивая ее особое положение между философией и технологией, отмечал, что она снимает характерный для новоевропейского мышления дуализм субъекта и объекта и не является ни знанием человека, ни знанием о человеке.

Основной принцип этой дисциплины – динамичная взаимосвязь людей в пространстве и во времени; и каждый человек в этом взаимодействии, испытывая своеобразное влияние силового поля, выступает то как субъект, то как объект в течение ограниченного времени. Более того, каждый человек представляет собой причудливое смешение характеристик субъекта и объекта, выступая одновременно и в качестве раба биологических инстинктов, и в качестве носителя творческих импульсов. «Тем самым, – констатирует исследователь творчества О. Розенштока-Хюсси А.И. Пигалев, – *диалогический принцип* вводится не в качестве банального “диалога двух сознаний”, принадлежащих, согласно классификации Розенштока-Хюсси, либо к философии, либо к теологии, а в качестве фундаментального принципа, лежащего в основе *подлинно человеческого существования*» [26, с. 582].

Представляют интерес *лингвистические* и *антропологические* исследования Розенштока-Хюсси. Языки он рассматривает как орудие одухотворения, средство разрушения биологической обособленности, превращения особи в родовое существо. Именно *язык* оказывается главным средством создания условий *совместного существования людей*, он обеспечивает общую для всех говорящих организацию пространства и времени, установление связи между поколениями. Язык делает мир целостным и одухотворенным. Как отмечает А.И. Пигалев,

«это означает, что язык не мог возникнуть в повседневной ситуации, а является продуктом одухотворяющего ритуала, для которого характерно экстатическое перенапряжение всех человеческих сил» [26, с. 583]. Все дохристианские культуры, согласно Розенштоку-Хюсси, возникают из диалогической ситуации и «представляют собой данный раз и навсегда ответ на вызовы надындивидуальных принуждающих сил» [26, с. 584]. Он выделяет четыре формы культуры, каждая из которых, являясь творением Бога, представляет собой специфический тип одухотворения, речевой ориентации, описывающей «диспозиции» господства и подчинения:

первая форма – род, организующий время таким образом, что его исходным моментом оказывается *смерть* культурного героя. Время рода – циклическое: род «смотрит» в прошлое;

вторая форма – «космическая империя» или «территориальное царство» (Древний Египет, Древняя Индия и т.п., синхронизирует совместную жизнедеятельность в условиях оседлости на обширной территории. Свернутое в кольцо время «территориального царства» застывшее: эта форма культуры «смотрит» в настоящее;

третья форма – древнееврейская культура, взоры ее направлены в будущее.

«Израиль, поставив субботу как точку абсолютного разрыва в конце недельного цикла и Иом Кипур как такую же точку внутри годового цикла, размыкает кольцо “вечного возвращения” родов и “территориальных царств” впервые создавая “линейное время”» [26, с. 591];

четвертая форма – древнегреческая культура, «очаговая», территория которой (общества и полисы) вызвала к жизни особые механизмы осуществления культурной идентичности, механизмы унификации локальных форм мифологии и философии в качестве технологии абстрактного (т.е. отвлеченного от места и времени, от говорящего и слушающего) мышления.

Эта культура создает качественно новый тип времени – досуг, свободное время.

Древнегреческая культура решает задачу – самоидентичность в условиях плюрализма, и она живет в вневременье, отвлекаясь и от пространства, и от самого времени, «ориентируясь на внепространственный, вечный и неизменный мир идей» [27, с. 411].

Герметичность, взаимную непроницаемость дохристианских культур разрушает искупительный подвиг Христа, положивший начало новой культуре. Это не смерть за неизменные ценности, а смерть для старой жизни ради любви к новой, т.е. «исход» из старого мира. Христианская культура позволяет части своих ценностей, идей, идеалов умирать и тем самым ускользает от полной и окончательной смерти. «...Христианство, “проявив” смертность языческого мира, разрушает исключительность связи человека с “его” миром и открывает путь к единству культур» [27, с. 412]. Розеншток-Хюсси называет Иисуса «царем веков»: он собирает все «века» (зоны), с его приходом все времена «заговорили», образуя всемирную историю.

В *постхристианскую эпоху*, в которую, считает Розеншток-Хюсси, мы переходим, образ жизни состоит в том, чтобы живя в соответствии с полной собственной истины, быть в состоянии признать истины других людей и даже жить в соответствии с ними.

Розеншток-Хюсси выражает это в формуле: *Respondeo etsi mutabor* («Отвечаю, хотя и должен буду измениться»). Эта формула приходит на смену декартовскому принципу: *Cogito ergo sum* («Мыслю, следовательно, существую») и девизу Ансельма Кентерберийского *Credo ut intellegam* («Верую, чтобы понимать»).

Идеи О. Розенштока-Хюсси, при его жизни остававшиеся невосребованными, в условиях современного культурного и религиозного кризиса переживают ренессанс.

Анализ проблем современной жизни, кризиса культуры, «проклятых вопросов» времени осуществляется в работах Г. Зиммеля, одним из первых совершившего поворот философии к *конкретным предметам*: он философствовал об актере, приключениях, руинах, моде, женской культуре.

В работах «Философия денег», «Понятие и трагедия культуры», «Кризис культуры», «Конфликт современной культуры» он дает культурно-философское обоснование *диагнозу времени*. Его культурологический анализ показал возможности преодоления кризиса, в котором оказалась современная ему культура. Дух времени и дух культуры нашли отражение в его исследованиях.

Современный человек, отмечает Г. Зиммель, находится в двусмысленном положении: он окружен бесчисленным количеством культурных элементов, плодами объективированного духа, ошелом-

ляющими его ощущениями недоступности и собственной беспомощности, завлекающими в отношения, всю совокупность которых он не в состоянии ассимилировать, но не может и избавиться от них, поскольку они потенциально принадлежат к сфере его культурного развития. Такие формообразования духа как искусство, мораль, наука, целесообразно созданные предметы, религия, право, техника, общественные нормы – все это этапы, через которые субъект должен пройти, чтобы приобрести особую самоценность, называющуюся его культурой. «Культура возникает тогда... когда встречаются два элемента, каждый из которых не содержит ее сам по себе: субъективная душа и объективное духовное производство» [7, с. 272].

Между *душой* и *миром* существует постоянное напряжение; жизнь *духа* состоит в постоянном движении вперед, а «душевная» – во все более глубоком уходе в себя. Причину трагедии культуры Зиммель видит в том, что мнимое внутреннее обогащение, обещаемое нам культурой, всегда связано со своего рода самоотчуждением.

Перегруженность нашей жизни излишествами побуждает нас не к собственному творчеству, но к простому познанию и наслаждению множеством вещей. Все это свидетельствует об эмансипации объективного духа, нарастании разрыва между ним и субъективным духом, утратившим способность сохранить в неприкосновенности свою форму.

Трагедия культуры оборачивается не чем иным, как фактом объективации культуры, ее отчуждением от непосредственного индивидуального существования.

Суть этой трагической ситуации Зиммель определяет следующим образом: «В самом моменте своего бытия культура скрывает ту самую форму своего содержания, которой предопределено, как бы по имманентной неизбежности, увести в сторону, исказить, сделать беспомощной и расколотой самую ее сущность: путь души от самой себя как несовершенной к самой же себе как совершенной» [7, с. 294]. Нарушается *порядок* внутреннего и внешнего бытия, темп развития *объективной культуры* все больше обгоняет развитие *субъективной культуры*, отдельные области культуры находятся во взаимном отчуждении, повторяя судьбу Вавилонской башни.

Зиммель далек от того, чтобы пытаться остановить ход культуры, повернуть колесо истории, но одновременно считает, что напряжение между этими двумя одинаково необходимыми и равноправными по-

люсами будет нарастать. Кассирер также полагает, что «нельзя ни уравновесить, ни примирить это отчуждение и вражду, установившиеся между *жизненным и творческим процессом* души, с одной стороны, и его содержанием и продуктами – с другой... Кажется, что здесь Зиммель говорит языком скептика, но на самом деле это язык мистики. В любой мистике кроется страстное желание полностью погрузиться в сущность собственного Я – с тем чтобы найти в ней сущность Бога» [11, с. 103]. Дух неустанно творит новые образы и имена, но в своем творчестве он не приближается, а отдаляется от божественного. «Мистике нужно отрицать все эти миры образов в культуре, ей нужно освободиться от “имени и образа”. Она требует от нас, чтобы мы отказались от всех символов и их разрушали» [11, с. 104]. Она делает это не в надежде, что мы таким образом сможем узнать суть божественного, а в стремлении отречься от всякой субстанциальности отдельного Я, тем самым сохраняя эту субстанциальность, понимая Я как нечто самоопределившееся, отстаивающее свою определенность, не растворяющуюся в мире.

Анализируя *кризис культуры*, состоящий в том, что прогресс продолжается лишь в одной сфере – материальной, а в духовной и этической наблюдается откат назад, Швейцер – великий гуманист XX в. – отмечает, что в условиях *машинизации* сохранение культуры становится трудной задачей: «Превратившись в сверхзанятое, неспособное сосредоточиться существо, современный человек потерял духовную независимость и стал жертвой поверхностных суждений, неверных оценок исторических фактов и событий, национализма, проистекающего из этих оценок, и, наконец, ужасного *оскудения* человеческих чувств» [33, с. 154]. Он говорит о необходимости возрождения культуры, обновления мышления, формирования *духовного отношения к миру*, возврата к мировоззрению, заключающему в себе идеалы истинной культуры – этическому миро- и жизнеутверждающему мировоззрению.

А. Швейцер отвоевывает у пустыни бездуховности современного мира новый духовный оазис. Свое мирозерцание Швейцер называет *этической метафизикой*. Этика для него – движущая сила культуры, главный критерий прогресса человечества. В труде «Философия культуры» он определяет культуру «как духовный и материальный прогресс во всех сферах человеческой деятельности, сопровождаемый

этическим развитием каждого человека в отдельности и человечества в целом» [33, с. 154].

Рассматривая связь между *культурой* и *мировоззрением*, он возлагает вину за *упадок* культуры на философию XIX в., не сумевшую сохранить предрасположение к культуре, существовавшее в умах людей в век Просвещения. Эта философия, пишет Швейцер, «отбросила связь с естественным для человека *поиском мировоззрения* и превратилась в науку, занятую историей философии. Она выработала себе *мировоззрение* в виде некой комбинации истории и естественных наук. Однако такое мировоззрение оказалось безжизненным и не смогло удержать прежнее предрасположение к культуре» [33, с. 154].

Суть кризиса культуры, по Швейцеру, состоит в том, что стремление к прогрессу утратило этический характер, лишилось своей духовной составляющей. Главную причину того, что философия Нового времени не справилась со своей задачей, Швейцер видит в ее стремлении прийти к этике путем *познания мира*. Но связь с миром, полагает Швейцер, мы можем установить не через его познание, а через его *переживание*.

«*Благоговение перед жизнью* дает нам духовную связь с миром, которая не зависит от наших познаний о вселенной» [33, с. 156]. Через тенистую долину смирения, принятия мира таким, каков он есть, оно ведет нас путем внутренней необходимости к этическому миро- и жизнеутверждению. «Из мистического *переживания* таинственной связи своей жизни со всей жизнью, наполняющей вселенную, – переживания, которые Швейцер называет благоговением перед жизнью, – и рождается убежденность, что ко всякой жизни человек должен относиться так же, как к своей... Таким образом, – отмечает А. Чернявский, – *благоговение перед жизнью* – это этический принцип, основанный на подлинном и глубоком знании, но не о *мире*, который так и остается для нас загадкой, а на знании о *жизни*, проистекающей из внутреннего опыта» [31, с. 646–647].

Этика, порождаемая размышлением, налагает на человека *ответственность* за свою жизнь, лежащую в пределах его досягаемости, и вынуждает его «посвятить себя делу помощи этой жизни» [33, с. 181]. «Этика благоговения перед жизнью – это этика любви, расширенной до всемирных пределов» [33, с. 179].

Благоговение перед жизнью, отмечает в своем предисловии к книге А. Чернявский, – это самодостаточное религиозное мировоззрение, близкое к христианскому, но не тождественное ему и открывающее для христианства возможность вступить в новые взаимоотношения с мышлением, которое будет в большей мере содействовать развитию духовной жизни. И хотя философия благоговения перед жизнью вряд ли будет воспринята большей частью человечества как магистральный путь возрождения культуры, но можно не сомневаться, пишет А. Чернявский, что «тысячи родственных душ услышат Швейцера и найдут у него ответ на многие мучающие их вопросы» [31, с. 658].

Говоря о соотношении между христианской позицией Швейцера и его философией благоговения перед жизнью, А. Чернявский отмечает, что будучи независимым мировоззрением, благоговение перед жизнью представляет собой первую ступень религиозного отношения к миру, на которую каждый человек может подняться путем элементарного размышления. Но эта первая ступень дает духовную опору – чувство единства со всей жизнью вселенной, а деятельное служение ей одухотворяет и наполняет смыслом его собственную жизнь [31, с. 657].

В осмысление философского образа современного человека, человеческих *смыслов бытия* огромный вклад внес австрийский философ и социолог А. Шюц. Разработанный им понятийный аппарат успешно используется при анализе литературы, музыки, мифологии. На основе гуссерлевской *описательной феноменологии* Шюц стремится восстановить связи абстрактных научных категорий с «жизненным миром», понимаемым как мир непосредственной человеческой жизнедеятельности, мир культуры.

Понятие *жизненный мир* (Lebenswelt) – центральное в *феноменологическом подходе* к социальной жизни, оно воплощает опыт intersубъективности – личный опыт человеческого общения. Это философское понятие, сложившееся в феноменологии Гуссерля и затем развитое в философии экзистенциализма, социальной феноменологии, социальной философии в самом общем виде означает «не мир как таковой, а совокупность *представлений* человека о “действительном конкретном окружающем мире”, включая природу, предметный мир, совместное бытие людей, а также осмысление собственной жизни в ее целостности, многообразии ее проявлений и бытийной значимости»

[30, с. 643]. Иначе говоря, жизненный мир – это мир *человеческого* опыта, «универсум сущего». Человек является центром своего жизненного мира, тесно связанного с повседневным опытом.

Как отмечает Л.Г. Ионин, то, что на первом этапе творчества Шюца трактовалось как *жизненный мир*, позже стало анализироваться им с позиций учения о конечных областях значений, т.е. относительно изолированных сфер человеческого опыта: религии, художественного творчества, научного теоретизирования, игры, сна и т.п. [10, с. 1014–1015].

Говоря о *повседневности* – одной из конечных областей значений, Шюц трактует ее как *реальность* и как *обыденное сознание*, лежащее в основе всех других форм сознания; именует повседневность «верховой реальностью», обладающей наиболее полной типологической структурой, формой *восприятия мира*, соответствующей деятельной природе человека. Жизненный мир, созданный на основе повседневности, не исчерпывается ею, включает цели и ценности, духовно-нравственную деятельность, мотивы и проекты, социальный и культурные миры; данное в опыте жизненного мира практическое, дорефлективное, «неявное» знание, почерпнутое из *естественной установки* сознания, служит предпосылкой социального знания [30, с. 645].

Как отмечает Л.Г. Ионин, анализ различных сфер опыта, данный Шюцем, «оказался анализом различных *культурных миров*, выявлением свойственного каждому из них когнитивного стиля, внутренних форм их организации» [10, с. 1015].

Для Э. Кассирера, исследование которого одухотворено поиском «первичной философии» (в аристотелевском понимании) как науки, изучающей бытие как таковое, или Действительность как таковую, культура представляет особую область действительности [17, с. 616]. По мере того как формировалась его философия, он все больше обращался к проблемам культуры. Кульминацией этого развития явилась «Философия символических форм», в третьем томе которой Кассирер соединяет результаты исследований двух предшествующих томов, конструируя феноменологию знания, в которой научное мышление рассматривается как продукт более ранних стадий мышления – мифического и чувственно-интуитивного. Важным понятием для него в этой работе ставится уже не «познание», а *дух*, отождествляемый с «духовной культурой» и «культурой» в целом в противоположность

природе. Средство, с помощью которого происходит оформление духа, Кассирер находит в знаке, символе, или «символической форме». «Функция символизации, означения представлена равным образом во всех формах духа – в словах и выражениях языка, в конструкциях мифического мышления, в притчах и аллегориях религии, в образах и метафорах искусства, в понятиях и формулах науки. При этом она, будучи всеобщей “средой” (medium), не покушается на специфическое своеобразие и автономность каждой отдельной сферы духа» [22, с. 727].

Для Кассирера каждая сфера культуры является потенциально символической формой, обладающей определенной логической структурой, и все символические формы – миф, язык, наука – присутствуют на каждой ступени сознания.

Как полагает Д.Ф. Верен, история свидетельствует о том, что «человек переходил от стадии мифологического мышления, в котором он интерпретировал свой опыт посредством образов и обрядов, к стадии, на которой он развивает логический характер языка, и достигает того, что может быть названо миром здравого смысла индивидуальных личностей и вещей, стадии научного мышления и техники, на которой человек получает способность сводить феномены к переменным величинам в системах формального обозначения» [5, с. 415].

Миф, язык, наука служат феноменологическими начальными пунктами в системе Кассирера – начальными пунктами в историческом понимании *человека*. Д.Ф. Верен полагает, что сознание в системе Кассирера развивается, переходя не от одной символической формы к другой, а «от одной *функции* к другой посредством преобразования ее отношения к объекту; символические формы рассматриваются как продукты, а не как средства этого процесса» [5, с. 415].

Подводя итог своему исследованию, Верен отмечает следующее:

- 1) число символических форм в системе Кассирера не ограничено;
- 2) каждая символическая форма представляет собой независимую целостность и может быть рассмотрена вне ее роли в общем развитии сознания;

- 3) все символические формы обладают одинаковым статусом в системе Кассирера и существуют на каждой ступени сознания [5, с. 415].

Человека Кассирер рассматривает как деятеля, спонтанно и автономно создающего; в формах его культуры проявляется природа человека, сущность человеческого сознания.

«Символическая функция» как фундаментальная функция сознания реализуется в трех основных типах – в «функции выражения», «функции изображения», «функции значения». Всякая «символическая форма», и слово в особенности, – средство и условие самосознания и сознания не-Я» [21, с. 340].

Смысл исторического процесса Кассирер видит в *самоосвобождении человека*, задачу же философии культуры – в выявлении инвариантных структур, остающихся неизменными в ходе исторического развития. «Философия символических форм», пишет А.Ф. Лосев, есть не что иное, как философия культуры, открывающая «за символами и знаками непосредственную полноту жизни, благодаря чему сама жизнь должна получить новую и подлинную форму. Жизнь выходит из своей природной наличности; и мы видим, как темная глубина ее, со всей бесконечностью своих внешних проявлений, возводится к одному *единству своей сущности*, продуцирующему из себя всю полноту жизненных проявлений» [21, с. 342].

В этом труде Кассирер, мастерски выполнив философскую интерпретацию культуры, завершил освоение области, недоступной для его предшественников.

Вслед за Германом Когеном, основателем марбургской школы, Кассирер, как полагает Х. Кун, выводил свою интерпретацию действительности из «Критики чистого разума» Канта. Но Д.Ф. Верен придерживается того взгляда, что «философия символических форм идет от Канта только в широком и производном смысле и что ее подлинной основой является философия Гегеля» [5, с. 405]. Кассирер сам считает «Феноменологию духа» Гегеля основой своей теории символических форм. Эта книга, согласно Верену, выходит за пределы марбургского неокантианства, и он ставит вопрос – не выходит ли она и за пределы кантовской философии.

Х. Кун также отмечает, что жизнь и дух в философии Кассирера близки к *мировому духу* у Гегеля, но элемент трансцендентности, сохраненный у Гегеля, здесь отвергается – философия Кассирера, по его мнению, чисто «имманентистская» [17, с. 627]. Символические формы Кассирера он рассматривает как независимые структуры, каждая из

которых оживляется имманентным, уникальным «направлением творчества». Но эта имманентность, независимость и статическая самодостаточность Формы окажется под вопросом, если будет акцентироваться динамическое начало. «Область, в которой разворачивается динамическая взаимосвязанность Символических форм, можно сказать, размах их упорядоченного объединения во всеохватывающую картину сотрудничества – эта область есть *разум* конкретного индивидуума, живущего своей собственной жизнью и одновременно участвующего в жизни цивилизации» [17, с. 634].

Для Кассирера жизнь, пишет Х. Кун, – это «жизнь, которая прожита» и никогда не «жизнь, как ее надо прожить». Он всегда дышит воздухом созерцательной отстраненности и сохраняет «спокойное совершенство мысли» [17, с. 635]. Но, констатирует Х. Кун, в кассиреровском анализе логики гуманитарных наук в главе «Трагедия культуры», полной глубоких мыслей, звучит мрачная нота. «Нас приглашают осмотреть широкую панораму, как ее открывает *критическая философия*. Одним взглядом мы охватываем Символические формы, торжественный массив структур, выделяющий бесконечные возможности творческого разума. Их строгая архитектура возвышается над элементом безграничной подвижности, вихрем непрерывного изменения: поток жизни во времени. В короткие моменты творчества этот поток останавливается. Он кристаллизуется в формы, которые временно наполняют бездонные сосуды реальностью жизни: *языки* становятся отчетливыми, *религии* ищут и находят веру, произведения *искусства* распространяют наслаждение, *философии* выражают истину. Но жизнь есть смена созиданий и разрушений. Творения человека, произведения культуры недолго нежатся в ясном свете истории, чтобы потом возвратиться туда, откуда они пришли. В этом, согласно Кассиреру, трагедия культуры» [17, с. 635].

В книге «Избранное. Опыт о человеке» (16), в которой кратко изложена философия символических форм, собраны исследования этого выдающегося мыслителя, обладающего широким культурологическим взглядом на проблему познания.

Кассирера не столько волнует традиционный для метафизика вопрос о *смысле бытия*, сколько вопрос о том, что делает возможным *осмысление бытия* (в тройном понимании категории «смысл» / «зна-

чение» – экспрессивно переживать, образно представлять и теоретически постигать).

В «Философии символических форм» он пишет: «Материалисты и спиритуалисты, реалисты и номиналисты, стремясь установить и удержать *смысл* понятий, всякий раз помещали его в какую-нибудь сферу *бытия*. Но именно поэтому они упускали более глубокое видение символического характера как языка, так и познания, заключающееся в том, чтобы любое бытие уловимо лишь посредством *смысла* и доступно через смысл. Тот, кто стремится *понять* (*begreifen*) само понятие, не должен пытаться *схватить* (*greifen*) его подобно какому-то предмету» [14, с. 244].

Кассирер трансформирует трансцендентальную философию как теорию познания в теорию *миропонимания* и *смысла*. В кассиреровской интерпретации проблема бытия смещается из области онтологии (теории бытия) в область семантики (смысла понятия бытия), где главным «действующим лицом» выступает смысл (значение). Как утверждает немецко-американский исследователь творчества Кассирера Дж. Кройс, «вместо фундаментальной онтологии Кассирер развивает *фундаментальную семиологию*» [34, с. 250]. На смену учению о бытии как онтологии рационального (логического) мышления приходят концепции, сосредоточившиеся на специфике *человеческого бытия в культуре*. «Мир культуры» – целостная «символическая Вселенная», включающая «множество различных бытийственных структур», «форм миропонимания» – мир, возникший вместе с формированием человека («*animal symbolicum*») и обязанный ему своим существованием, оказывается теперь в центре внимания философии и культурологии [18, с. 54–62].

Примечания

* Эпиграф серии «Книга света» относится ко всему комплексу проектов, в рамках которых осуществлялось становление культурологии, формулировались ее проблемы, определялся ее лексикон. Это серии – «Лики культуры», «Российские Пропилеи», «Письмена времени», «Зерно вечности», «Humanitas», «Summa culturologiae», «Культурология. XX век».

Список литературы

1. Бергсон А. Творческая эволюция / пер. В. Флеровой. – М.: Академический проект, 2019. – 320 с. – (Серия «Философские технологии»).
2. Бергсон А. Два источника морали и религии: пер. с фр. / посл. А.Б. Гофмана. – 2-е изд., испр. – М.: КДУ, 2010. – 288 с.
3. Бергсон А. Избранное. Сознание и жизнь / пер. И.И. Блауберг. – 2-е изд. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 400 с. – (Серия «Книга света»).
4. Блауберг И.И. Предисловие // Бергсон А. Избранное. Сознание и жизнь / пер. И.И. Блауберг. – 2-е изд. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – С. 5–24.
5. Верен Д.Ф. Кант, Гегель и Кассирер. Происхождение философии символических форм // Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. – 2-е изд. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. – С. 405–420.
6. Визгин В.П. Социальная философия Габриэля Марселя // Марсель Г. Люди против человеческого. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. – С. 5–20.
7. Зиммель Г. Понятие и трагедия культуры // Зиммель Г. Избранное. Созерцание жизни / сост. С.Я. Левит. – 2-е изд. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. – С. 269–294.
8. Зиммель Г. Кризис культуры // Зиммель Г. Избранное. Созерцание жизни / сост. С.Я. Левит. – 2-е изд. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. – С. 307–311.
9. Зиммель Г. Конфликт современной культуры // Зиммель Г. Избранное. Созерцание жизни / сост. С.Я. Левит. – 2-е изд. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. – С. 312–331.
10. Ионин Л.Г. Шюц // Культурология. Энциклопедия: Summa culturologiae: в 2 т. / гл. ред. и автор проекта С.Я. Левит. – М.: РОССПЭН, 2007. – Т. 2. – С. 1014–1015.
11. Кассирер Э. Логика наук о культуре // Кассирер Э. Избранное. Логика наук о культуре / сост. С.Я. Левит. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – С. 7–166.
12. Кассирер Э. Философия символических форм. – 2-е изд. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2025. – Т. 1: Язык. – 272 с. – (Серия «Книга света»).
13. Кассирер Э. Философия символических форм. – 2-е изд. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. – Т. 2: Мифологическое мышление. – 288 с. – (Серия «Книга света»).
14. Кассирер Э. Философия символических форм. – 2-е изд. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. – Т. 3: Феноменология познания. – 400 с. – (Серия «Книга света»).
15. Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос / сост. С.Я. Левит. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 654 с. – (Серия «Книга света»).
16. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке / сост. С.Я. Левит. – М.: Гардарика, 1998. – 784 с. – (Серия «Лики культуры»).
17. Кун Х. Философия культуры Э. Кассирера // Кассирер Э. Избранное. Индивид и космос. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 615–636. – (Серия «Книга света»).

18. Книжник О.В. Давосская дискуссия между Э. Кассирером и М. Хайдеггером: Символическая и экзистенциальная трактовка бытия // Вестник ОГУ. – Оренбург, 2007. – № 2. – С. 54–62.
19. Левит С.Я. Гуманитарное знание: генезис, итоги и перспективы // Гуманитарное знание и вызовы времени / отв. ред. и составитель тома С.Я. Левит. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив: Университетская книга, 2014. – С. 7–42.
20. Левит С.Я. Философия культуры Г. Зиммеля // Звучащие смыслы: космос культуры: Культурологический альманах / отв. ред. и сост. С.Я. Левит. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2019. – С. 77–99.
21. Лосев А.Ф. Теория мифического мышления у Э. Кассирера // Кассирер Э. Избранное. Логика наук о культуре / сост. С.Я. Левит. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – С. 337–365.
22. Малинкин А.Н. Эрнст Кассирер // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарика, 1998. – С. 724–729.
23. Малинкин А.Н. Философия социологии Макса Шелера // Шелер М. Проблемы социологии знания. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011. – С. 251–276.
24. Малинкин А.Н. Шелер // Культурология. Энциклопедия: Summa culturologiae: в 2 т. / гл. ред. и автор проекта С.Я. Левит. – М.: РОССПЭН, 2007. – Т. 2. – С. 967–971.
25. Марсель Г. Люди против человеческого / сост., вступ. статья, пер. с фр. В.П. Визгина. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. – 208 с. – (Серия «Книга света»).
26. Пигалев А.И. Язык, культура и история в «диалогическом мышлении» Ойгена Розенштока-Хюсси // Розеншток-Хюсси Ойген. Избранное: Язык рода человеческого. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 577–597.
27. Пигалев А.И. Розеншток-Хюсси // Культурология. Энциклопедия: в 2 т. / гл. ред. и автор проекта С.Я. Левит. – М.: РОССПЭН, 2007. – Т. 2. – С. 409–413.
28. Рикёр П. Встрешенная проничательность // Марсель Г. Люди против человеческого / сост., вст. статья, пер. с фр. В.П. Визгина. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. – С. 198–203.
29. Розеншток-Хюсси О. Избранное: Язык рода человеческого / сост. и пер. с англ. и нем. А.И. Пигалев. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 608 с. – (Серия «Книга света»).
30. Фарман И.П. Жизненный мир // Культурология. Энциклопедия: Summa culturologiae: в 2 т. / гл. ред. и автор проекта С.Я. Левит. – М.: РОССПЭН, 2007. – Т. 1. – С. 643–646.
31. Чернявский А.Л. Философия и теология Альберта Швейцера // Швейцер А. Жизнь и мысль / сост., пер. с нем., послесл. А.Л. Чернявского. – 2-е изд. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. – С. 643–658. – (Серия «Книга света»).
32. Шелер М. Проблемы социологии знания / пер. и послесл. А.Н. Малинкина. – М.: Институт гуманитарных исследований, 2011. – 320 с. – (Серия «Книга света»).
33. Швейцер А. Жизнь и мысли / сост., пер. с нем., послесл. А.Л. Чернявского. – 2-е изд. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. – 672 с. – (Серия «Книга света»).

34. *Krois J.M.* Why did Cassirer and Heidegger not debate in Davos? // Symbolic forms and cultural studies E. Cassirer's Theory of Culture. – N.Y.; L.: Sale univ. press, 2004. – P. 250.

References

1. *Bergson A.* Tvorcheskaya evolyuciya / per. V. Flerovoj. – M.: Akademicheskij proekt, 2019. – 320 s. – (Seriya «Filosofskie tekhnologii»).
2. *Bergson A.* Dva istochnika morali i religii / per. s fr., posl. A.B. Gofmana. – 2-e izd., ispr. – M.: KDU, 2010. – 288 s.
3. *Bergson.* Izbrannoe. Soznanie i zhizn' / per. I.I. Blauberger. – 2-e izd. – M.; SPb.: Centr gumanitarnyh iniciativ, 2016. – 400 s. – (Seriya «Kniga sveta»).
4. *Blauberger I.I.* Predislovie // *Bergson A.* Izbrannoe. Soznanie i zhizn' / per. I.I. Blauberger. – 2-e izd. M.; SPb.: Centr gumanitarnyh iniciativ, 2016. – S. 5–24.
5. *Veren D.F.* Kant, Gegel' i Kassirer. Proiskhozhdenie filosofii simvolicheskikh form // Kassirer E. Zhizn' i uchenie Kanta. – 2-e izd. – M.; SPb.: Centr gumanitarnyh iniciativ, 2013. – S. 405–420.
6. *Vizgin V.P.* Social'naya filosofiya Gabrielya Marselya // *Marsel' G.* Lyudi protiv chelovecheskogo. – M.: Centr gumanitarnyh iniciativ, 2018. – S. 5–20.
7. *Zimmel' G.* Ponyatie i tragediya kul'tury // *Zimmel' G.* Izbrannoe. Sozercanie zhizni. – 2-e izd. / sost. S. Ya. Levit. – M.: Centr gumanitarnyh iniciativ, 2017. – S. 269–294.
8. *Zimmel' G.* Krizis kul'tury // *Zimmel' G.* Izbrannoe. Sozercanie zhizni. – 2-e izd. / sost. S. Ya. Levit. – M.; SPb.: Centr gumanitarnyh iniciativ, 2017. – S. 307–311.
9. *Zimmel' G.* Konflikt sovremennoj kul'tury // *Zimmel' G.* Izbrannoe. Sozercanie zhizni. – 2-e izd. / sost. S. Ya. Levit. – M.; SPb.: Centr gumanitarnyh iniciativ, 2017. – S. 312–331.
10. *Inon L.G.* Shyuc // Kul'turologiya. Enciklopediya: Summa culturologiae: V 2 t. / glav. red. i avtor proekta S. Ya. Levit. – M.; ROSSPEN, 2007. – T. 2. – S. 1014–1015.
11. *Kassirer E.* Logika nauk o kul'ture // *Kassirer E.* Izbrannoe. Logika nauk o kul'ture / sost. S. Ya. Levit. – M.; SPb.: Centr gumanitarnyh iniciativ, 2016. – S. 7–166.
12. *Kassirer E.* Filosofiya simvolicheskikh form. Tom 1. Yazyk. – 2-e izd. – M.; SPb.: Centr gumanitarnyh iniciativ, 2025. – 272 s. – (Seriya «Kniga sveta»).
13. *Kassirer E.* Filosofiya simvolicheskikh form. Tom 2. Mifologicheskoe myshlenie. – 2-e izd. – M.; SPb.: Centr gumanitarnyh iniciativ, 2015. – 288 s. – (Seriya «Kniga sveta»).
14. *Kassirer E.* Filosofiya simvolicheskikh form. Tom 3. Fenomenologiya poznaniya. – 2-e izd. – M.; SPb.: Centr gumanitarnyh iniciativ, 2015. – 400 s. – (Seriya «Kniga sveta»).
15. *Kassirer E.* Izbrannoe: Individ i kosmos / sost. S. Ya. Levit. – M.; SPb.: Universitetskaya kniga, 2000. – 654 s. – (Seriya «Kniga sveta»).
16. *Kassirer E.* Izbrannoe. Opyt o cheloveke / sost. S. Ya. Levit. – M., Gardarika, 1998. – 784 s. – (Seriya «Liki kul'tury»).
17. *Kun H.* Filosofiya kul'tury E. Kassirera // *Kassirer E.* Izbrannoe. Individ i kosmos. – M.; SPb.: Universitetskaya kniga, 2000. – S. 615–636. – (Seriya «Kniga sveta»).
18. *Knizhnik O.V.* Davosskaya diskussiya mezhdru E. Kassirerom i M. Hajdeggerom: Simvolicheskaya i ekzistencial'naya traktovka bytiya // Vestnik OGU. – Orenburg, 2007. – № 2. – S. 54–62.

19. *Levit S. Ya.* Gumanitarnoe znanie: genezis, itogi i perspektivy // Gumanitarnoe znanie i vyzovy vremeni / otv. red. i sostavitel' toma S. Ya. Levit. – M.; SPb.: Centr gumanitarnykh iniciativ; Universitetskaya kniga, 2014. – S. 7–42.

20. *Levit S. Ya.* Filosofiya kul'tury G. Zimmelya // *Zvuchashchie smysly: kosmos kul'tury. Kul'turologicheskij al'manah* / otv. red. i sost. S. Ya. Levit. M.; SPb.: Centr gumanitarnykh iniciativ, 2019. – S. 77–99.

21. *Losev A.F.* Teoriya mificheskogo myshleniya u E. Kassirera // *Kassirer E. Izbrannoe. Logika nauk o kul'ture* / sost. S. Ya. Levit. – M.; SPb.: Centr gumanitarnykh iniciativ, 2016. – S. 7–166.

22. *Malinkin A.N.* Ernst Kassirer // *Kassirer E. Izbrannoe. Opyt o cheloveke.* – M.: Gardarika, 1998. – S. 724–729.

23. *Malinkin A.N.* Filosofiya sociologii Maksa Shelera // *Sheler M. Problemy sociologii znaniya.* – M.: Institut obshchegumanitarnykh issledovaniy, 2011. – S. 251–276.

24. *Malinkin A.N.* Sheler // *Kul'turologiya. Enciklopediya: Summa culturologiae: v 2 t. / glav. red. i avtor proekta S. Ya. Levit.* – M.: ROSSPEN, 2007. – T. 2. – S. 967–971.

25. *Marsel' G.* Lyudi protiv chelovecheskogo // sost., vstup. stat'ya, per. s fr. V.P. Vizgina. – M.: Centr gumanitarnykh iniciativ, 2018. – 208 s. – (Seriya «Kniga sveta»).

26. *Pigalev A.I.* Yazyk, kul'tura i istoriya v «dialogicheskom myshlenii» Ojgena Rozenshtoka-Hyussi // *Rozenshtok-Hyussi Ojgen. Izbrannoe: Yazyk roda chelovecheskogo.* – M.; SPb.: Universitetskaya kniga, 2000. – S. 577–597.

27. *Pigalev A.I.* Rozenshtok-Hyussi // *Kul'turologiya. Enciklopediya: v 2 t. / gl. red. i avtor proekta S. Ya. Levit.* – M.: ROSSPEN, 2007. – T. 2. – S. 409–413.

28. *Rikyor.* Vstrevozhennaya pronicate'l'nost' // *Marsel' G.* Lyudi protiv chelovecheskogo / sost., vst. stat'ya, per. s fr. V.P. Vizgina. – M.: Centr gumanitarnykh iniciativ, 2018. – S. 198–203.

29. *Rozenshtok-Hyussi O.* Izbrannoe: Yazyk roda chelovecheskogo / sost. i per. v angl. i nem. A.I. Pigalev. – M.; SPb.: Universitetskaya kniga, 2000. – 608 s. – (Seriya «Kniga sveta»).

30. *Farman I.P.* Zhiznennyj mir // *Kul'turologiya. Enciklopediya: Summa culturologiae: v 2 t. / Gl. red. i avtor proekta S. Ya. Levit.* – M.; ROSSPEN, 2007. – T. 1. – S. 643–646.

31. *Chernyavskij A.L.* Filosofiya i teologiya Al'berta Shvejcera // *Shvejcer A. Zhizn' i mysl'.* – 2-e izd. / sost., per. s nem., poslesl. A.L. Chernyavskogo. – M.: Centr gumanitarnykh iniciativ, 2018. – 672 s. – (Seriya «Kniga sveta»).

32. *Sheler M.* Problemy sociologii znaniya / per. i poslesl. A.N. Malinkina. – M.: Institut gumanitarnykh issledovaniy, 2011. – 320 s. – (Seriya «Kniga sveta»).

33. *Shvejcer A.* Zhizn' i mysl'. – 2-e izd. / sost., per. s nem., poslesl. A.L. Chernyavskogo. – M.: Centr gumanitarnykh iniciativ, 2018. – 672 s. – (Seriya «Kniga sveta»).

34. *Krois J.M.* Why did Cassirer and Heidegger not debate in Davos? // *Symbolic forms and cultural studies E. Cassirer's Theory of Culture.* – N.Y.; L.: Sale univ. press, 2004. – P. 250.

УДК 130.2
DOI 10.31249/hoc/2020.01.04

Визгин В.П. ©

МИШЕЛЬ ФУКО: ТОГДА И ТЕПЕРЬ

Аннотация. В статье автор дает краткую интегральную оценку творчества Мишеля Фуко, книга которого «Слова и вещи. Археология гуманитарных наук» в его переводе, выполненном в соавторстве с Н.С. Автономовой и опубликованном в 1977 г., стала основным источником для знакомства с этим философом российского читателя. Автор проводит параллель между Фуко и представителями франкфуртской школы, которых объединяет критическое отношение к новоевропейской цивилизации. В целом идеи Фуко, считает автор, оказались более продуктивными для методологии истории, чем для собственно философии. На уровне же фундаментальных философских идей, по его мнению, более перспективным представляются не столько структуралистско-постструктуралистские принципы, использованные Фуко, сколько идеи персоналистического диалогизма, выдвинутые М.М. Бахтиным. Особую ценность, по мысли автора, представляет позднее творчество французского философа, в котором он отходит от своих прежних деперсонализирующих человека установок, поворачиваясь к темам герменевтики субъекта, к анализу его в практиках «самости» и «заботы о себе».

Ключевые слова: Мишель Фуко; «Слова и вещи»; археология знания; генеалогия власти-знания; структурализм; постструктурализм; франкфуртская школа; М.М. Бахтин; Пьер Адо.

Vizgin V.P.

Michel Foucault: then and now

Abstract. In the article, its author gives a brief integral assessment of the work of Michel Foucault, whose book «Words and things. Archaeology of the Humanities» in his translation, made in collaboration with N.S. Avtonomova and published in 1977, became the main source for Russian readers acquaintance with this philosopher. The author draws a parallel between Foucault and representatives of the Frankfurt school, who are United by a critical attitude to the new European civilization. In general, Foucault's ideas, the author believes, were more productive for the methodology of history than for philosophy itself. At the level of fundamental philosophical ideas, in his opinion, more promising are not so much the structuralist-poststructuralist principles used by Foucault but the ideas of personalistic dialogism put forward by M. Bakhtin. Of particular value, according to the author, is the later work of the French philosopher, in which he departs from his previous depersonalizing human attitudes, turning to the themes of hermeneutics of the subject, to analyze it in the practices of «self» and «self-care».

Keywords: Michel Foucault; «Words and things»; archeology of knowledge; genealogy of power-knowledge; structuralism; poststructuralism; Frankfurt school; M.M. Bakhtin; Pierre Ado.

Перевод книги Мишеля Фуко «Слова и вещи» на русский язык появился в 1977 г. Это была первая книга французского философа, ставшая известной нашему читателю. И книга эта, как я тогда написал ее автору, поистине «блестящая»¹. Правда, один английский критик остроумно заметил, что было бы лучше, если бы она не была столь блестящей. Он находил ее чрезмерно изысканной в литературном смысле, что, действительно, не является необходимым для претендующего на строгую научность произведения. Но тогда, в те далекие годы, мы, два-три увлеченных исследователя творчества Фуко, таких суждений, если даже и знали о них, не могли принимать во внимание. Тогда в наших научно-философских кругах интерес к этому философу только возникал и уже потому был необычайно сильным: ведь его совершенно еще не знали. С тех пор появилось немало хороших и, увы, иных переводов его трудов. Внимание к раскрывшемуся теперь во

всей многогранности творчеству Мишеля Фуко устойчиво сохраняется. Читательский, исследовательский интерес выдержал испытание временем – самое жесткое и жестокое из всех испытаний. И это не удивительно. Фуко давно признан, как говорят, «классиком» современной западной философии. Сегодня изучать его следует без мешающего делу ажиотажа, излучаемого его биографией и репутацией, продумывая самым пристальным образом не только его теоретические конструкции, но и тот онтологический и мировоззренческий фундамент, на котором они воздвигнуты.

Выскажу свою позицию, к которой я пришел, исследуя творчество Фуко, как и некоторых других теоретиков того направления, которое историки называют структурализмом и постструктурализмом. Пусть эти характеристики сам Мишель Фуко и не считал адекватно выражающими его собственные мысли, однако в историю философии и гуманитарного знания он не случайно вошел именно под их рубрикой. История современной философии знает немало подобных случаев, психологически понятных. Структуралистско-постструктуралистская парадигма дает, однако, больше науке, чем собственно философии. Более продуктивные перспективы для философии и философских оснований гуманитарного знания, на наш взгляд, открывает другая, спорящая с ней установка, развитая в диалогической и персоналистической школах мысли. Гуманитарным научным дисциплинам структурализм уже давно дал немало полезного и это, хотя и в меньшей степени, относится и к постструктурализму. Но позитивный вклад структуралистско-постструктуралистской методологии лимитирован той мерой, в какой гуманитарная предметность может быть уподоблена деперсонализированной квазивещной реальности. А мера эта весьма ограничена. Ведь гуманитарная реальность в собственном смысле слова – это не только пополняемый архив «культурных кодов», но, прежде всего, сами мыслящие и действующие люди, их речевое поведение, поступки, мысли, чувства и верования, т.е. реальность, как принято говорить, духовная, пусть и с неизбежной для нее специфической и динамической «телесностью». Эпистемологическое и методологическое «овеществление», или «объективация» такой реальности имеет лишь относительную научную ценность, ибо не позволяет пробиться к ее самым глубоким корням. Мысль Фуко, несомненно, способствует познанию современной цивилизации в той мере, в какой она

представима в подобных объективированных формах. Поэтому не случайно, что идеи Фуко, представленные им в таких работах, как «Слова и вещи», некоторые критики называли *романтическим позитивизмом*, как, например, близкий Фуко по духу Жиль Делёз: «Холодное и целеустремленное разрушение субъекта, – говорит он, – живое отвращение от идей об истоках, о затерянном начале, об обретенном начале, развенчивание унифицированных фиктивных синтезов сознания, разоблачение всех мистификаций истории, действующих во имя прогресса сознания и развития разума – вот что одушевляет романтический позитивизма Фуко»².

Позитивизм структурализма и неоницшеанский материализм постструктурализма – вот философско-мировоззренческий горизонт всей этой парадигмы. На наш взгляд, если стерильным для философии его и нельзя назвать, хотя бы потому, что он ставит некоторые важные проблемы историко-социальной эпистемологии и позволяет в какой-то мере приблизиться к их решению, то продуктивного метафизического потенциала в нем мало или даже просто нет. Персонализм и диалогизм, обновленный экзистенциализм, феноменология и герменевтика на фоне концепций Фуко выглядят более плодотворными для развития не чуждающейся метафизики философской мысли.

В своих основных интенциях взгляды Фуко удивительно схожи с воззрениями франкфуртской философско-социологической школы. Сам Фуко об этом не раз говорил, подчеркивая, что если бы с работами теоретиков этой школы он познакомился раньше, то многое в пройденном им пути было бы другим. Правда, в известной степени аналогом франкфуртской школы во Франции была сильная и оригинальная традиция французской эпистемологии и истории науки от Конта до Кангилама, без которой генезис идей Фуко невозможно себе представить. Конечно, различия между ним и представителями этой школы социально-критической мысли имеют место, но они менее существенны, чем их сходство. Действительно, их объединяет то, что можно назвать критическим отношением к новоевропейской западной цивилизации. В духе социальных критиков – представителей этой школы теория западной цивилизации, развитая Фуко, рассматривает ее как цивилизацию «инквизиторскую» во всех смыслах этого латинского слова. Критический заряд, содержащийся в мысли Фуко, иногда недооценивают, пропускают мимо внимания или слишком избира-

тельно используют в современной схватке идей. А ведь не отдавая себе отчет в том, что Фуко – яркий и последовательный мыслитель левой ориентации, невозможно понять его мысль и ее развитие. Неoliberalизм, выступающий апологетом глобального капитализма, старается критический потенциал Фуко игнорировать или адаптировать к себе, сделав «внутрисистемным». Уже только поэтому Фуко остается актуальным социально-политическим мыслителем.

Философия Фуко подчеркнута противостоит всякой религиозной философии. О христианстве Фуко говорит удивительно мало, как будто говорить о нем чуть ли неприлично в кругу западных интеллектуалов. И если все же порой и говорит, то исключительно как о социально значимой морали, вводимой в политическую стратегию власти. Христианство для него не более чем одно из многих средств технологии власти. Он даже употребляет такой термин, как «пасторская власть». А институт исповеди с признанием своих грехов верующим рассматривает как порождающую ячейку системы «власти-знания», имеющую четкую историческую локализацию. Как разновидность левого идейного тренда, стремящегося опираться только на «строгую науку», на современный материализм и позитивизм как ее основание, мысль Фуко и не может быть другой. Но в этом как раз кроется узость ее собственно философского метафизического горизонта. Порывая плодотворные связи с религиозным измерением человека, философия рискует остаться на мели плоского, одномерного сциентизма, в основе которого лежит апеллирующий к достижениям современной науки мировоззренческий натурализм. Так и случилось с мыслью Фуко, хотя известные оговорки при этом можно и нужно сделать, имея в виду, прежде всего, его позднее творчество с темами *герменевтики субъекта*, концепциями *заботы о себе* и *практик самости*. Но и здесь ставшее после «структуралистской революции» подчеркнуто гуманитарным и гуманистически ориентированным мышление Фуко обнаруживает свои пределы.

Поясню это, сопоставив М.М. Бахтина и близкую ему русскую философскую традицию со структуралистской направленностью мысли Фуко. Вот как видится структурализм русскому мыслителю: «Последовательная формализация и деперсонализация, все отношения носят логический <...> характер. Я же во всем слышу *голоса* и диалогические отношения между ними»³. Позиция французского философа

состоит как раз в такой «последовательной формализации и деперсонализации». Голоса живых лиц рассматриваются им как своего рода овеществленные слова или, буквально, «сказанные вещи» (*choses dites*), а все субъективное и субъектное, личностное и одушевленное исследуется как подвижная связность неких анонимных системных социальных вещей или объектов. Это относится, например, к пониманию слова и осмысленной речи (дискурса). Фуко стремится рассматривать эти гуманитарно-духовные реальности как вещеподобные образования, возникающие и изменяющиеся в игре вызовов / ответов в поле комплекса «власти-знания» и стратегий цивилизации в целом. Иными словами, он продолжает натуралистическую программу сведения духовной гуманитарной сферы к модифицированной рациональности, которая берет за свой образец «постнеклассическое» естествознание, а в качестве философской основы новый материализм и позитивизм. Кстати, и Ницше, на которого опирался Фуко, особенно в постструктуралистский период творчества, тоже хотел достичь научной строгости и системности в своем итоговом проекте исследования «воли к власти». Согласно этой программе современного позитивизма именно безличностные, анонимные структуры и системы в динамических играх своего самодвижения выступают предметом изучения для гуманитарных наук в силу того, что таковой признается сама реальность. При этом другая реальность – духовная, личностная и тем более связанная с ней реальность божественного бытия – просто не допускается, считается невысказанной и несуществующей.

Итак, у Фуко не только «Бог мертв», как у Ницше, но и «человек мертв», как об этом в кажущихся убедительными и красивыми словах говорит автор «Слов и вещей». Даже *желание*, прорвавшееся в царство классического мышления у маркиза де Сада, о чем с таким пафосом пишет Фуко в конце первой части «Слов и вещей», – лишь механическая, машинная «потребность», мертвящая витальность темной хаотической бездны⁴. Все живое, одушевленное, духовное Фуко стремится представить как мертвое, вещеподобное и машинообразное. При этом совокупность таких «вещей» и «машин» в их взаимоотношениях считается самодвижущейся и потому подлинной реальностью мира, в котором мы живем. Поэтому за его порой блистательно выстроенными эпистемолого-историческими конструкциями ощущается вакуум высших ценностей. *Ради чего* весь этот блеск отвлеченного теорети-

зирующего интеллекта? Эстетически изысканный, интеллектуально изобретательный ход мыслей возникает на глазах изумленного читателя работ Фуко, но – вокруг зияющей пустоты на месте высших ценностей. Могут сказать, что для Фуко нет более высокой ценности, чем ценность объективного научного познания исторического мира. Идеал строгого теоретического объективизма познающего разума, конечно, одушевляет его поиск, и читатель ясно почувствует этот пафос, прежде всего, по самой структуралистской книге Фуко, читая его «Слова и вещи». В результате своих смелых и оригинальных исследований Фуко обогатил наше понимание динамики растущего мира знаний, осветив по-новому уже не раз затрагивавшиеся ранее некоторые темы социологии знания, такие, как, например, говоря его словами, *историческое априори*. Его концепция *эпистем*, давно вошедшая в арсенал философов и историков науки, является как раз продуктивной, хотя и не беспорной, вариацией на эту тему. Но глубокому *философскому* поиску требуется более высокий свет и открываемый им простор, чем свечение, излучаемое идеалом автономного научного познания. Культ объективной науки не может заполнить ценностный вакуум. Поэтому преодоление *нигилизма* невозможно без возвращения к основополагающим духовным ценностям, а для Европы это однозначно ценности христианства. Первичным условием такого преодоления является, по меткому слову С.Л. Франка, занятие позиции «по ту сторону правого и левого», духовное трансцендирование политического измерения как такового и только после этого самоопределение в нем.

Религиозно-философская мысль ориентирует наше познание прямо противоположным образом: все неживое, вещное в *основе своей* живо, одушевлено и одухотворено. Типичный представитель русской мысли, как небо от земли далекий от всякой философской догматики, Михаил Пришвин даже свою машину ласково называл «Машей». Метафизика Лейбница ближе этому типу мысли, чем механицизм и субъективизм Декарта. А еще ближе ему традиция *французского спиритуализма*, идущего от Мен де Бирана к Бергсону. Кстати, в одном разговоре с Петром Капицей Пришвин определил себя именно как спиритуалиста. Вот запись этого разговора, сохранившаяся в его дневнике: «Легче верблюду пройти сквозь игольное ушко, чем ученому освободиться от своей специальности.

– Да, я материалист, – сказал он (П.Л. Капица. – В. В.). – А кто же вы – идеалист?

– Нет.

– А кто же?

Подумав немного, я ответил – Я спиритуалист. – И улыбнулся⁵. Не только использование школьных философских дилемм, обойти которые вроде бы невозможно, вызывает улыбку у русского мыслителя, но и сама, казалось бы, неизбежная для философии категоризация мыслимого. Улыбкой здесь сказано все самое главное. Пришвинская улыбка в данном случае не только знак самоиронии, свободного не-догматического мышления. Нет, спиритуалистом Пришвин себя действительно осознавал. Но *мышления* квазиучеными «припечатками» он не признавал, творческую силу за ним отрицал, противопоставляя ему свою художественную, этико-религиозно настроенную мысль. Кстати, у Фуко в его динамическом материализме бестелесного (*le matérialisme d'incorporel*), *романтическом позитивизме* и ницшеанском натурализме⁶, для модернизации которого он пытается применить некоторые интуиции квантовой физики⁷, улыбки нет. В его напряженном и в то же время как бы охлажденном, аналитически скрупулезном мышлении она просто невозможна. Но упрекнуть Фуко в том, что он чужд эстетическому измерению мысли и слова никак нельзя. Просто эстетика его питается совсем другими источниками, чем у русских религиозных философов или французских спиритуалистов.

Анализируя этот «казус», мы должны отдавать себе отчет в том, что во французской культуре этикетка «спиритуалист» воспринимается, как правило, в сопряжении с определением «католик». А так как секуляризация культуры и общества давно уже стала мейнстримом западной цивилизации, то *спиритуалисты* и *религиозные философы* воспринимаются большинством интеллектуалов как их *политические* противники. Глубину же политизации французской мысли, можно даже сказать, ее гипертрофированность и диктатуру, как никто другой дает нам почувствовать именно Фуко, социально-политический мыслитель *par excellence*. Поэтому не удивительно, что его философский пафос направлен против экзистенциализма, а также феноменологии и герменевтики, не говоря уже о религиозной метафизике.

Но сейчас, на мой взгляд, намечается как раз возрождение интереса к экзистенциальной мысли и «философии жизни». И парадоксаль-

ным образом, наследие Фуко оказалось таким богатым, что и здесь он может сказать свое слово. Его сотрудничество в 80-х годах XX в. с историком Античности и философом «духовных упражнений» Пьером Адо говорит как раз об этом. Развитый Фуко подход к истории *человека вожделеющего* означает некоторый отход от структуралистско-постструктуралистской парадигмы и тем самым шаг навстречу персоналистически и экзистенциально тонированной мысли, в которой человек уже не может исчезнуть, «как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке»⁸. А такая мысль при своем последовательном развитии уже не может позиционировать себя как совершенно чуждая религиозному началу. Ведь от тематизации духовных «техник самости» тянется связующая нить к практикам собственно религиозным.

Да, сегодня Мишель Фуко – это не мой автор, каким он, безусловно, был тогда, когда, начиная с середины 70-х годов XX в., я приступил к его изучению, переводя и комментируя его книгу «Слова и вещи». Экзистенциально-персоналистическая мысль Михаила Бахтина или Габриэля Марселя мне теперь ближе, чем *романтический позитивизм* Фуко. Но и сегодня я понимаю значение его попыток предложить новые подходы для методологии истории и гуманитарного знания в целом. Он видится мне, прежде всего, как выдающийся социальный мыслитель не меньшего масштаба, чем близкие ему по духу лучшие представители франкфуртской школы. Его *генеалогия власти-знания*, его *археология знания* и всей новоевропейской западной цивилизации – это такое интеллектуальное достижение, без обращения к которому понимать современный мир мы уже не можем. А поздний Фуко представляется мне еще более значительной фигурой в галерее современных мыслителей. О силе и открытости мысли этого неутомимого и изобретательного исследователя говорит уже только то, что он всегда двигался вперед, одолевая все более и более трудные рубежи. И его поворот к *герменевтике субъекта* в истории, к исследованию его в практиках его духовного самоопределения, в *техниках самости* означал, что Фуко ничуть не боялся вступить в спор с самим собой, что свидетельствует о подлинности его философского призвания и о значительности проделанного им пути.

Примечания

1. Вопросы философии. – М., 1998. – № 1. – С. 175–176. В обобщенной оценке творчества Фуко, которая здесь высказывается, я опирался на такие проделанные ранее исследования, как, например, работы, представленные в книге «На пути к Другому: от школы подозрения к философии доверия» (М., 2004. – С. 516–575).
2. *Deleuze G.* Un nouvel archiviste // *Critique*. – 1970. – N 274. – P. 204.
3. *Бахтин М.М.* Собр. соч.: в 7 т. – М.: Русские словари: Языки славянской культуры, 2002. – Т. 6. – С. 434.
4. «Насилие, жизнь и смерть, желание и сексуальность <...> мы теперь пытаемся <...> включить в нашу речь, в нашу свободу, в наше мышление» (*Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – М.: Прогресс, 1977. – С. 285–286).
5. Цит. по: *Пришвин М.* Наш дом. – М.: Молодая гвардия, 1977. – С. 112.
6. Но, начиная с первого тома «Истории сексуальности», «как свидетельствует сам Фуко, у него намечается определенный разрыв с натурализмом» (*Визгин В.П.* На пути к Другому: от школы подозрения к философии доверия. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – С. 553).
7. «Случай, прерывность, материальность» (*Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет: пер. с фр. – М.: Кастель, 1996. – С. 84).
8. *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – М.: Прогресс, 1977. – С. 487.

ГУМАНИТАРНАЯ НАУКА И ХРИСТИАНСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

УДК 130.2.27.1

DOI 10.31249/hoc/2020.01.05

Чернявский А.Л.®

ХРИСТИАНСКОЕ БОГОСЛОВИЕ КАК ГУМАНИТАРНАЯ НАУКА

Аннотация. У христианского богословия есть одна особенность, сближающая его с научной теорией: оказывается, некоторые богословские представления – даже те, за которыми стоит многовековая традиция, – могут быть опровергнуты новыми, ранее не известными фактами. В статье подробно рассматривается одна из таких ситуаций: традиционные представления об ипостасном соединении во Христе божественной и человеческой природ (христологический догмат) опровергаются выводом новозаветной библеистики о том, что Христос как человек ожидал эсхатологической катастрофы в самом ближайшем будущем. Такого рода ситуации, с одной стороны, свидетельствуют о кризисе традиционного христианского богословия, а с другой – стимулируют его дальнейшее развитие. Возможное направление развития – создание множества альтернативных богословских систем, неуязвимых для сколь угодно строгой критической мысли и отражающих реальное разнообразие религиозных чаяний тех людей, которых приводит к христианству современная жизнь. В качестве примеров упоминаются богословские системы Альберта Швейцера, Пауля Тиллиха и Карла Барта.

Ключевые слова: богословская теория; фальсифицируемость; проблема неведения Христа; альтернативные богословские системы.

Chernyavskiy A.L.
Christian theology as a science of humanity

Abstract. Christian theology has one feature that brings it closer to scientific theory: it turns out that some theological ideas – even those behind which there is a centuries-old tradition – can be refuted by new, previously unknown facts. The article considers in detail one of such situations: the traditional ideas about the hypostatic Union of the divine and human natures in Christ (Christological dogma) are refuted by the conclusion of the new Testament Bible that Christ as a man expected an eschatological catastrophe in the very near future. Such situations, on the one hand, testify to the crisis of traditional Christian theology and, on the other hand, stimulate its further development. Possible direction of development is the creation of alternative theological systems, invulnerable to any rigorous critical thought reflecting the real diversity of religious aspirations of those people, which leads to the Christianity of modern life. The theological systems of Albert Schweitzer, Paul Tillich and Carl Barth are given as examples.

Keywords: theological theory; falsifiability; the problem of ignorance of Christ; alternative theological systems.

Идея посмотреть на богословие как на гуманитарную науку была предложена Л.И. Розоноэром [4, с. 615–616] в контексте его подхода к рассмотрению человеческого духа с чисто научной (а не религиозной) точки зрения [5, с. 551–567]. В настоящей работе делается попытка развить эту идею с привлечением дополнительного материала: богословских представлений П. Тиллиха о научном познании и откровении и результатов новозаветной библеистики.

Научное знание и религиозная вера

Различие между наукой и религией кажется очевидным. Наука открывает в окружающем нас мире некие закономерности. В реальном существовании этих закономерностей мы убеждаемся либо в повседневном опыте, либо с помощью специально поставленных экспериментов. Так формируется научная уверенность в правильности открытых закономерностей. Объектом же религии является некая недоступная научному познанию высшая реальность (Бог). Тем не менее сте-

пень уверенности в существовании этой реальности может быть очень высокой. Эта уверенность приобретаетс я иногда благодаря собственному религиозному опыту, но чаще – благодаря знакомству с религиозным опытом других людей. Описанию такого рода опыта посвящено огромное количество литературы, начиная от древних священных книг (в христианстве это Библия) и кончая попытками систематизации религиозного опыта наших современников [1]. Подавляющее большинство людей не проводили научных экспериментов и не имели религиозного опыта. Но описание научного эксперимента выглядит понятнее и убедительнее, чем описание религиозного опыта, особенно в наше время, когда мы на каждом шагу пользуемся достижениями науки, а религия, напротив, переживает упадок. Поэтому психологическое состояние уверенности в существовании закономерностей окружающего мира называют знанием, а психологическое состояние уверенности в существовании высшей реальности – верой.

Однако сходство между процессом научного познания и процессом интерпретации религиозного откровения не сводится к психологии.

Каковы границы научного познания? Кант считал, что об объектах окружающего мира мы можем судить лишь по их внешним проявлениям, воспринимаемым с помощью органов чувств. Сущность же этих объектов, то, каковы они сами по себе, – это тайна, недоступная для нашего мышления. Однако развитие науки внесло коррекцию в кантовскую теорию познания. Хотя необходимость такой коррекции ощущалась еще в XIX в., четкое описание логики научного исследования было предложено лишь в середине прошлого века американским философом Карлом Поппером [3]. Суть научного исследования заключается не в накоплении и описании явлений или фактов, а в выдвижении и последующей проверке теорий, объясняющих эти явления и факты. Важно, чтобы из этих теорий можно было вывести следствия (предсказания), допускающие экспериментальную проверку. Но если теория предсказывает поведение объекта, можно считать, что она в какой-то степени проникла в его сущность.

Теории, допускающие опытную проверку, Поппер назвал фальсифицируемыми. Правда, он делил науки не на естественные и гуманитарные, а на эмпирические и прочие (к прочим относится, например, математика). Но большинство гуманитарных наук являются эмпирическими в смысле Поппера. Например, исторические науки допускают

проверку путем сопоставления с дошедшими до нас текстами и археологическими находками.

Если результаты проверки или достоверно установленные факты противоречат предсказаниям теории, теория признается ошибочной. Однако обратное неверно: подтверждение конкретных предсказаний еще не доказывает правильности теории: ведь нет гарантий, что эти или другие ее предсказания когда-нибудь не подтвердятся. Согласно Попперу, фальсифицируемость теории – это «демаркационная линия», отделяющая эмпирическую науку от того, что ею не является (от математики, философии и т.п.).

Перейдем к религиозному опыту. Религиозный опыт, обнаруживающий существование высшей реальности (Бога), называют откровением. Слово «откровение» подразумевает, что человек может узнать о Боге только то, что Бог сам о себе открывает. Замечательный пример – откровение, которое послужило началом христианства.

Мф. 16:13–17: «Придя же в страны Кесарии Филипповой, Иисус спрашивал учеников Своих: за кого люди почитают Меня, Сына Человеческого? Они сказали: одни за Иоанна Крестителя, другие за Илию, а иные за Иеремию или за одного из пророков. Он говорит им: а вы за кого почитаете Меня? Симон же Петр, отвечая, сказал: Ты – Христос, Сын Бога Живого. Тогда Иисус сказал ему в ответ: блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, сущий на небесах».

Говоря современным языком, Бог открыл Петру, что Иисус – это не обыкновенный человек, и даже не воскресший великий пророк, а существо более высокого, божественного ранга. Но откровение дается на том языке, на котором оно может быть воспринято. Согласно еврейским представлениям того времени, Бог рано или поздно пошлет Мессию (по-гречески Христа), который спасет Израиль, т.е. освободит его из-под власти Рима и возвысит над другими народами. Судя по дошедшим до нас источникам, общепринятого представления о Мессии, его статусе и происхождении у евреев не было [13, с. 286–293]. Поэтому неясно, что имел в виду Петр (или передающий этот эпизод евангелист) под словами «Сын Бога Живого». Но в том, что Мессия будет послан Богом, сомнений не было. Таким образом, суть откровения, данного Петру, можно кратко сформулировать так: «Иисус – это Христос, божественный Спаситель». И хотя казнь Христа была для

учеников тяжким испытанием, последующее воскресение, которое можно считать продолжением полученного Петром откровения, окончательно убедило их в истинности этого откровения.

Каким же мощным было воздействие личности Христа в период его земного служения, если и сегодня, спустя 2000 лет, евангельский образ Христа действует на многих с непреодолимой силой, и они становятся христианами! Откровение, данное Богом через Христа, изменило ход мировой истории. И сегодня оно изменяет жизнь тех, кто его воспринимает. Так что сомнений в «реальности» откровения не возникает.

Но откровение – это только начало длительного процесса. Исходя из буквального понимания слов Христа, ученики ожидали в самом ближайшем будущем его второго пришествия, катастрофы этого мира и наступления небесного Царства Божьего. Но ожидания учеников и первых христиан не оправдались. Поэтому они были вынуждены вновь и вновь обращаться к словам Христа и искать в них другой, скрытый смысл. Так возникло христианское богословие. Подобно тому как ученые предлагают научные теории для объяснения непонятных им явлений, богословы предлагали богословские теории для интерпретации содержания откровения: статуса Христа, его отношения к Богу и собственно процесса спасения. Необходимость разработки богословской теории была связана не только с задержкой второго пришествия, но и с уходом христианства в греческий мир, представления которого о Боге и о спасении существенно отличались от еврейских представлений.

С течением времени христианская богословская теория претерпевала значительные изменения. Менялся ее язык. Если вначале он был мифологическим (о высшей реальности говорили в тех же терминах, что и о реальности нашего мира, т.е. как о будущем Царстве Бога), то в греческом мире о Боге начали говорить на языке онтологии, т.е. сложившихся в греческой философии представлений о бытии. Развитие богословского языка продолжается и в наше время, когда начали говорить о бытии самом по себе, т.е. задаваться вопросом, что мы имеем в виду, когда говорим, что что-то «есть»^{1*}. По Тиллиху, такая постановка вопроса возможна потому, что в нашем языке существуют «понятия, которые менее универсальны, чем бытие, но более универ-

сальны... чем любое понятие, характеризующее сферу того, что существует»^{2*}.

Напрашивается следующая аналогия: если в научном познании открывается сущность «вещей самих по себе» в форме научной теории, то в откровении открывается тайна бытия, а роль научной теории играет онтология. И подобно тому как научная теория есть лишь некоторое приближение к пониманию сущности «вещей самих по себе», онтологические понятия могут лишь указывать на тайну бытия – символически или метафорически. Так, Тиллих, говоря о Боге, пользуется метафорой «основание бытия».

Разумеется, апостол Петр не мог мыслить в таких терминах. Он выразил открывшуюся ему тайну в доступных ему понятиях. Впоследствии все христиане шли по его стопам, читая Евангелие и повторяя – в значительно более слабой форме – его опыт. Но хотя они и пользовались иной раз гораздо более сложными понятиями (которые сегодня мы бы назвали онтологическими), они едва ли подошли к тайне Христа существенно ближе, чем Петр.

Однако несмотря на использование абстрактных философских понятий христианское богословие не стало одним из разделов философии. Во-первых, потому, что философская мысль беспредпосылочна, а христианский богослов исходит из откровения о Христе как Спасителе, которое и служит предпосылкой всей его богословской теории. Во-вторых, потому, что Христос – это, кроме всего прочего, историческая личность, и его земное служение отразилось в свидетельствах евангелистов. Какими бы общими ни были богословские понятия, они должны соотноситься с этими свидетельствами и не могут им противоречить. Наличие таких противоречий, вообще говоря, может быть установлено путем анализа свидетельств, и это сближает христианское богословие с эмпирической наукой. Кроме того, богословская теория должна удовлетворять тем же требованиям логики (т.е. согласованности всех своих утверждений, однозначности и непротиворечивости используемых понятий), что и научная теория. Иначе к ней не будет доверия.

Выше говорилось, что демаркационной линией, отделяющей эмпирическую науку от всего, что эмпирической наукой не является, Поппер считал фальсифицируемость. Продолжая аналогию между научной теорией и богословием, естественно задаться вопросом: фаль-

сифицируема ли богословская теория? До недавнего времени считалось, что нет. Христианские догматы сформулированы в столь общих онтологических понятиях, что найти противоречащие им конкретные факты казалось немыслимым. Однако возникшая относительно недавно новозаветная библеистика, исследуя тексты Нового Завета, обнаружила такой факт.

Христологический догмат и проблема неведения Христа в церковной традиции и в новозаветной библеистике

Прежде чем говорить о фальсифицируемости, нужно отметить еще одну специфическую особенность богословской теории, отличающую ее от современных научных теорий. Христианское богословие формировалось на протяжении столетий, в ходе острых дискуссий, разрешавшихся путем коллективного обсуждения на соборах. Поскольку науки в современном понимании в то время не существовало, невозможен был и взгляд на богословие как на научную теорию. Не было четкого различия между собственно откровением и его богословской интерпретацией. Принятые на соборах интерпретации считались принятыми под действием Святого Духа, а отвергнутые – ересью. Считалось, что от правильной интерпретации откровения зависит спасение. Поэтому еретики подвергались преследованиям. Последнее отчасти объяснялось и тем, что богословие в древности выполняло еще и функцию государственной идеологии.

История формирования христианского богословия в эпоху вселенских соборов в общих чертах изучена достаточно хорошо. Борьба мнений о том, как соединены во Христе божественное и человеческое, шла, в основном, между двумя богословскими школами: александрийской и антиохийской. Первая имела тенденцию к *антропологическому минимализму*, растворению человеческого в божественном. Вторая была склонна к *антропологическому максимализму*, подчеркиванию значимости человеческого во Христе [9, с. 4]. Начало богословскому синтезу этих двух направлений положил Халкидонский собор (451), на котором был принят лежащий в основе традиционного богословия христологический догмат. Суть этого догмата состоит в том, что во Христе две природы, божественная и человеческая, хотя и не сливаются в одну, но соединены так, что образуют одно лицо.

Применительно к человеку слово «лицо» означает, что человек представляет собой неделимое целое, индивидуум («индивидуум» в переводе с латинского означает «неделимый»). Используя (по аналогии) слово «лицо» применительно к Богочеловеку, богословы хотели сказать, что *в этом отношении* Богочеловек не отличается от человека.

Логика христологического догмата понятна. Халкидонский собор отверг как еретические две крайние позиции – несторианскую и монофизитскую. Говоря упрощенно, несториане видели во Христе одну природу в двух лицах (божественном и человеческом), а монофизиты – одно лицо, в котором божественная природа поглотила человеческую. Борьба с несторианством и монофизитством велась не только ради достижения приемлемого для большинства компромисса. Позиции несториан и монофизитов могли привести к постепенной утрате христианством своей сути: Христос перестал бы быть Спасителем. В первом случае потому, что было бы непонятно, к которому из двух лиц Христа обращаться и молиться; во втором – потому, что стал бы непостижимым сам процесс спасения как преобразования падшей человеческой природы божественной природой^{3*}.

В ходе этой борьбы не сразу обратили внимание на трудность согласования христологического догмата с евангельским текстом. До Халкидонского собора почти все известные христианские авторы и Отцы Церкви III–V вв., основываясь на словах Христа в Мк. 13:32 («О дне же том и часе не знает никто: ни ангелы на небе, ни Сын, но только Отец»), допускали, что Христос как человек не знал времени конца мира и своего второго пришествия [7, с. 362–363]. Выше мы говорили, что и ученики Христа, исходя из буквального понимания его слов, ожидали его второго пришествия в самое ближайшее время. Однако после Халкидонского собора ситуация изменилась. Христос как Бог не мог не знать времени конца мира. К середине VI в. стало понятно, что если бы он не знал этого времени как человек, это одновременное знание и незнание означало бы, что Христос не является «лицом» в смысле неделимого целого. Поэтому мнение о том, что Христос как человек не знал времени конца мира, было признано еретическим и получило название «агноитская ересь». А слова Христа в Мк. 13:32 были истолкованы так, что он на самом деле знал, но либо не считал нужным говорить, либо под «днем и часом» имел в виду не календарные сроки, а что-то другое [7, с. 362–363].

С возникновением новозаветной библеистики появилась возможность научного исследования этой проблемы. Научное изучение Нового Завета началось с появлением книгопечатания. Не было сомнений, что именно Новый Завет надо печатать в первую очередь. Но с какой рукописи? В сохранившихся древних рукописях оказалось огромное количество разночтений. Так возникла новозаветная текстология: сопоставляя разные греческие рукописи, древние переводы, новозаветные цитаты раннехристианских авторов, ученые пытались устранить ошибки и искажения, неизбежные при многократном переписывании, и воссоздать наиболее древний текст. Однако к концу XVIII – началу XIX в. религиозная свобода достигла такого уровня, что стало возможным ставить вопросы, выходящие за рамки текстологии и касающиеся эволюции самого содержания новозаветных текстов и их интерпретации по мере формирования и развития христианского вероучения. В какой степени зафиксированное в евангелиях предание восходит к самому Иисусу? Какова историческая достоверность евангельских сведений о его жизни и проповеди? Можно ли отделить провозвестие Иисуса от добавлений и изменений, внесенных первохристианской Церковью, и таким образом установить, как он сам понимал свою миссию?^{4*}

Вначале ответы на эти вопросы искали путем прослеживания литературных связей между текстами евангелий, установления времени их написания, выявления в предании «слоев» разной степени древности. К концу XIX в. было установлено (во всяком случае, этой точки зрения придерживалось большинство исследователей), что Евангелие от Иоанна написано существенно позднее первых трех, так называемых «синоптических» евангелий, и в качестве исторического источника в большинстве случаев не может с ними конкурировать; что Евангелие от Марка было написано раньше остальных и использовалось Матфеем и Лукой.

Главным критерием для отделения «вторичных добавлений» от «первичного предания» служил критерий мотивированности редакционного вмешательства: в случае невозможности указать мотивы, которыми руководствовался предполагаемый «редактор», придавая тексту предания данную конкретную форму, соответствующий текст считался первичным (ясно, например, что автор Евангелия от Матфея не стал бы задним числом приписывать Иисусу неисполнившееся проро-

чество о пришествии в самое ближайшее время Сына Человеческого (Мф. 10, 23)).

В XX в. эта исследовательская работа продолжалась. Ученые восстановили «мертвый» арамейский язык и сделали обратные переводы речений Иисуса с греческого на арамейский. Наличие в арамейском тексте ритмичных, врезающихся в память фраз, а в греческом – следов арамейского оригинала и уникальных, не встречающихся ни в одном из древних текстов стилистических особенностей может служить дополнительным критерием аутентичности речений. Был изучен огромный пласт талмудической литературы, ветхозаветных и новозаветных апокрифов, кумранских рукописей, что позволило более детально восстановить религиозную обстановку, условия жизни и быта Палестины I в. н.э.

В конце XIX в. немецкие исследователи Нового Завета Й. Вайс и А. Швейцер, пытаясь понять некоторые «трудные» места евангельского текста, независимо друг от друга пришли к выводу, что вопреки следствиям, с необходимостью вытекающим из христологического догмата, Христос как человек действительно не знал времени конца мира и, более того, ожидал его в самом ближайшем будущем (т.е. ошибся в своем предсказании). Вначале по понятным причинам ученые-новозаветники встретили этот вывод в штыки. Однако в ходе дискуссии, продолжавшейся без малого 100 лет, вывод Вайса – Швейцера получил подтверждение и был признан научным сообществом. Таким образом, если считать этот вывод научно подтвержденным фактом, то рухнет христологический догмат, а вместе с ним вся традиционная христианская богословская теория, основанием которой он является. Ниже будет рассмотрен вопрос о степени достоверности вывода Вайса – Швейцера.

О достоверности вывода о неведении Христа

Начнем с предварительного замечания: научную теорию можно опровергнуть, приведя противоречащие ей факты, но нельзя доказать ее правильность, приводя подтверждающие факты. А это как раз наш случай. Ведь вывод Вайса – Швейцера – это научная теория, и если никакими фактами ее правильность доказать нельзя, то формально нельзя утверждать, что она опровергает христологический догмат.

Но такая защита христологического догмата оказывается очень слабой. Хотя формально доказать правильность теории невозможно, но если она позволяет объяснить многие факты, которые ранее казались необъяснимыми, и если в течение долгого времени не возникают новые факты, не объясняемые теорией, то теорию с большой долей уверенности можно считать правильной. Может показаться, что уверенность в правильности научной теории – это некое психологическое состояние, которое тоже можно назвать верой. Но это сходство обманчиво. На начальном этапе, пока теория еще не получила подтверждения, верить в ее правильность может только ее автор, да и то это скорее не вера, а надежда на будущее подтверждение. Но с течением времени уверенность в правильности теории может стать очень большой и даже абсолютной, как, например, уверенность в правильности закона сохранения энергии или законов Ньютона при досветовых скоростях. Для такой уверенности больше подходят понятия «абсолютная достоверность» или «очевидность» (под верой все же обычно имеют в виду уверенность в неочевидном). Поэтому для оценки степени достоверности вывода Вайса – Швейцера нужно рассмотреть конкретные аргументы за и против этого вывода.

В пользу вывода Вайса – Швейцера приводились следующие аргументы [13, с. 6–9, 21–23; 2, с. 153–162; 6, с. 199–201].

1. Иисус прямо говорит о скором наступлении Царства по самым разным поводам и в самых разных обстоятельствах. Эти речения рассеяны по всему евангельскому тексту. Однако многие из них помимо буквального понимания допускают «символическое», «духовное» и т.п. иносказательное толкование (например, слова на Тайной вечере о том, что он не будет больше пить вина до того дня, когда будет пить новое вино вместе с учениками в Царстве Божьем, Мф. 26:29). Поэтому мы рассмотрим здесь только три речения, которым крайне затруднительно придать иносказательный смысл.

1.1. Напугав апостолов, Иисус говорит, что Сын Человеческий придет еще до того, как они обойдут города Израиля (Мф. 10:23).

1.2. Он говорит, что некоторые из слушающих его «не вкусят смерти, доколе не увидят Царства Божьего, пришедшего в силе» (Мк. 9:1).

Оппоненты Вайса – Швейцера выдвигают, во-первых, возражение общего характера: как установила новозаветная библеистика, евангелия были написаны на основании устного предания спустя 30 с лиш-

ним лет после происходивших событий. За время устной передачи и в процессе перевода с арамейского языка на греческий предание не могло не претерпеть серьезных изменений. Поэтому о достоверности любого конкретного речения можно говорить лишь с некоторой вероятностью.

Но речения 1.1, 1.2. – это пророчества, которые не исполнились. Немыслимо, чтобы верующие задним числом вложили в уста Иисуса неисполнившиеся пророчества. Поэтому оппоненты Вайса – Швейцера доказывали, что эти пророчества на самом деле исполнились. Так, один из крупнейших ученых-библеистов, Ч. Додд, предложил концепцию «осуществленной эсхатологии»: пророчество 1.1 исполнилось, потому что Иисус и есть Сын Человеческий, Мессия, т.е. он говорит здесь о себе. В доказательство Додд обращает внимание на то, что по крайней мере три раза Иисус говорит о том, что с его приходом Царство Божье *уже* присутствует в мире: «... значит, достигло (*ephthasen*) до вас Царство Божие» (Мф. 12:28); «Царство Божие среди вас» (Лк. 17:21, именно на таком переводе настаивают ведущие ученые-новозаветники); «слепые прозревают и хромые ходят; ... мертвые встают и нищим благовестуется» (Мф. 11:5, это означает: сбылось эсхатологическое пророчество пророка Исайи).

Однако пророчество 1.1 не исполнилось по крайней мере в той части, что ученики обошли города Израила и вернулись к Иисусу, но за это время ничего не произошло. Далее, хотя среди ученых нет единого мнения по поводу точного значения греческого слова *ephthasen*, практически все согласны, что слова Иисуса о том, что с его приходом Царство уже проявляет себя в мире, *невозможно* истолковать в том смысле, что оно уже наступило во всей своей полноте и силе (т.е. осуществилось пророчество 1.2), и что ждать больше нечего. «Если Иисус говорил об окончательном подтверждении целей Бога в царстве справедливости и мира... абсурдно предположить, что оно присутствовало на земле, когда Каиафа был первосвященником, а Пилат – правителем Иудеи» [14, р. 12].

2. В четвертой просьбе молитвы «Отче наш» (Мф. 6:11) слово *epiousios*, которое традиционно переводится как «насущенный» – это неологизм. Вне христианских текстов оно встречается только один раз и без поясняющего контекста. В зависимости от того, от какого слова был образован этот неологизм, возможны два варианта перевода: «не-

обходимый для жизни» и «завтрашний». Но, во-первых, второй вариант считается более правдоподобным с точки зрения правил словообразования в греческом языке. Во-вторых, просьба о ежедневном хлебе резко контрастирует со смыслом молитвы в целом – это молитва о наступлении Царства Божьего; в-третьих – и это главный аргумент – по свидетельству бл. Иеронима, в Евангелии назореев на этом месте стояло арамейское слово *magar* (завтрашний). (Евангелие назореев – дошедший до нас в виде отдельных фрагментов арамейский перевод Евангелия от Матфея. Однако арамейский текст молитвы древнее Евангелия от Матфея: эту данную Иисусом молитву христиане из евреев практиковали еще в то время, когда евангелия не были написаны.) При таком переводе становится понятным, почему слово *sēmeron* (сегодня) выразительно противопоставлено слову *epiousios*.

Таким образом, правильный перевод такой: «хлеб наш завтрашний (т.е. будущий хлеб жизни в Царстве Божьем) дай нам сегодня».

3. Обязанность хоронить родителей считалась (причем не только у евреев) священной. Иисус же на просьбу одного из учеников разрешить, прежде чем последовать за Иисусом, похоронить только что умершего отца, отвечает: «Предоставь мертвым хоронить своих мертвых» (Мф. 8:22). Этот шокирующий ответ может означать только одно: живые, если они не попадают в Царство, это те же мертвецы; Царство же может наступить в любой момент, драгоценен каждый час.

4. Во многих притчах Иисус говорит о скором и неожиданном наступлении развязки. Время, чтобы подготовиться, еще есть, но действовать нужно немедленно. Это притчи о десяти девах (Мф. 25:1–12); о большом ужине (Лк. 14:15–24); о хождении к судье (Мф. 5:25 сл.); о неверном домоправителе (Лк. 16:1–8) и др. Возражение оппонентов: три притчи Иисуса (о горчичном зерне, о саморастущем семени, о закваске) все-таки можно понять так, что явление Царства Божьего будет завершением некоего длительного процесса. Однако это лишь гипотетическая возможность (тем более что смысл этих притч иной), и ее явно недостаточно, чтобы противопоставить эти три притчи остальным.

5. Инцидент в Храме невозможно объяснить тем, что Иисуса возмутила торговля в святом месте. Без торговли (которая на самом деле производилась не в самом Храме, а в специально отведенном месте во дворе) Храм не мог выполнять свою главную функцию – места для

жертвоприношений (прибывавшие издалека паломники должны были иметь возможность обменять деньги и купить пригодных для этого жертвенных животных и птиц). Иисус выступил не против функционирования Храма. Опрокидывание столов было пророческим жестом, символизирующим разрушение Храма в близкой эсхатологической катастрофе. И в этом пророчестве, как и всегда у пророков, *слово и дело* идут рядом: Иисус говорит, что скоро здесь не останется камня на камне.

6. Иисус не мог не понимать, что нарушение порядка в Храме, в священном для евреев месте, было сопряжено со смертельным риском. Но он не мог уклониться от этой акции, она была единственным способом окончательно довести до всех – в том числе и до еврейских властей – весть о близости катастрофы.

7. Настойчивое возвешение близкой эсхатологической катастрофы – это единственная правдоподобная причина казни Иисуса. Это пророчество, да еще в соединении с харизмой, привлекавшей к нему людей, не могло не раздражать высших священников. Помимо всего прочего, они опасались беспорядков и их жестокого подавления римскими войсками. Инцидент в Храме усилил их опасения. Но расправиться с Иисусом они не могли, поскольку еврейский закон он не нарушал.

Предательство Иуды заключалось не в том, что он сообщил, где можно арестовать Иисуса, а в том, что он донес о его мессианских притязаниях, известных только ученикам. И хотя сами по себе эти притязания преступлением не являлись, вместе с беспорядками в Храме они помогли убедить римские власти в необходимости казнить Иисуса как опасного смутьяна.

8. Возникшее после смерти Иисуса христианское движение было хорошо организовано и имело ярко выраженный эсхатологический характер: поначалу его второго пришествия, конца света и наступления Царства ожидали со дня на день. Это можно объяснить только одним: о близком наступлении Царства ученикам говорил Иисус, и теперь его воскресение убедило их, что все сказанное было правдой.

9. Только эсхатологическое объяснение Вайса – Швейцера позволяет свести воедино все исторические обстоятельства возникновения христианства. Иначе получается, что Иисус проповедовал одно, казнили его за другое, а эсхатологический характер христианского дви-

жения объясняется непониманием учеников (выходит, Христос был плохим учителем!).

Таким образом, гипотеза Вайса – Швейцера, согласно которой Иисус ожидал эсхатологической катастрофы и наступления Царства в самом ближайшем будущем, позволяет объяснить практически все трудные места евангельского текста. А альтернативная гипотеза – что он на самом деле знал, как все будет происходить, но скрывал это от учеников, – опровергается речениями Иисуса, подлинность которых доказывается тем, что они представляют собой неисполнившиеся пророчества либо шокирующие высказывания, которые ему ни за что бы не приписали задним числом благоговейно почитавшие его верующие (см. выше, пп. 1–3)^{5*}.

В отличие от естественных наук, в новозаветной библеистике невозможно отношение к тексту Нового Завета как к чисто научной проблеме, которую нужно решить, а уж оценивать найденное решение с богословских позиций – не дело ученого. Все ученые-новозаветники глубоко захвачены христианским откровением. Иначе они не стали бы тратить полжизни на изучение древних языков, а вторую половину – на исследование текстов, в которых за последние 200 лет изучено не только каждое слово, но и каждая буква, высказаны все мыслимые и немыслимые мнения и вероятность открыть что-то новое близка к нулю. Вывод Вайса – Швейцера для большинства из них был неприемлем, поскольку был несовместим с их богословскими представлениями. И все же убедительность аргументации в конце концов оказалась сильнее стремления к «богословскому комфорту», и этот вывод был признан научным сообществом.

Таким образом, вывод о том, что Христос неверно представлял себе ход будущих событий, можно оценить как «практически достоверный».

Выход из кризиса: разнообразие богословских теорий

Проблема неведения Христа – далеко не единственная проблема традиционного богословия. Кризис христианского богословия начался еще до появления новозаветной библеистики. Новозаветная библеистика поставила лишь последнюю точку в этом процессе.

Возникшая в XIX в. теория биологической эволюции зародила сомнение относительно христианского учения о творении. Правда, для образованных христиан, отвергавших буквализм в понимании библейского текста, проблема поначалу не казалась серьезной: ведь тайну появления человека эта теория не объясняет, а эволюция вполне может рассматриваться как избранный Богом способ творения. Позднее, однако, стало понятно, что научно установленный факт сравнительно позднего появления человека на земле несовместим с традиционным христианским учением о грехопадении, согласно которому смерть и зло в сотворенном Богом мире возникли в результате своеволия наделенного свободой человека [10].

В первые века становления христианства первостепенную важность приобрели вопросы догматики, этика отступила на второй план. В результате она так и не стала неотъемлемой частью христианского учения о спасении. Стало понятно, что традиционное богословие не содержит моральных стимулов, а социальная проблематика в нем практически не разработана. Поскольку современная жизнь радикально отличается от жизни древних обществ, попытки решать современные проблемы на основании библейских цитат не вызывают доверия [11, с. 102–106].

Великая греческая философия появилась задолго до того, как латинский язык достиг своего расцвета. Многие греческие богословские термины (например, ипостась) не имели точных латинских эквивалентов. Несмотря на принятые компромиссные решения, достигнуть отвечающей современным требованиям однозначности и непротиворечивости богословских терминов так и не удалось. Поэтому традиционное христианское богословие кажется современному человеку замкнутым и непонятным [12].

Аналогия между христианским богословием и эмпирической наукой хотя и не указывает путь выхода из кризиса, но позволяет высказать некоторые предположения по поводу дальнейшего развития христианского богословия. Возможны (а в гуманитарных науках весьма распространены) ситуации, когда существует несколько теорий какого-то явления. До тех пор, пока они не опровергаются известными фактами, все они имеют право на существование. Чтобы отдать предпочтение одной из них, нужны дополнительные критерии. Например, можно предпочесть теорию, объясняющую более широкий круг явле-

ний или фактов. Но, вообще говоря, здесь открывается возможность для субъективных предпочтений.

Именно такая ситуация складывается в настоящее время в христианском богословии. В XX в. появились богословские системы, в которых все перечисленные выше проблемы и противоречия были так или иначе устранены. Ниже мы кратко рассмотрим две такие системы, предложенные Альбертом Швейцером и Паулем Тиллихом. Если оценивать эти системы по шкале «степень традиционности», первая получит значительно более низкую оценку, чем вторая. Швейцер предлагает радикальное решение указанных выше богословских проблем путем полного отказа от христианской догматики. Тиллих, напротив, стремится решить эти проблемы, не устраняя, а лишь переосмысливая христианские догматы.

Для понимания хода мыслей Швейцера лучше всего начать с вопроса о грехопадении. Швейцер снимает этот вопрос, объявляя проблему существования зла в мире неразрешимой. «Еще школьником я ясно сознавал, – пишет он в своей автобиографической книге, – что никакое объяснение существования зла в этом мире никогда не сможет удовлетворить меня; я чувствовал, что все такие объяснения – это софистика, цель которой – дать человеку возможность не так остро переживать окружающее его несчастье» [13, с. 185]. В мире не усматривается всеобщей целесообразности, и творческая воля Бога остается для нас загадкой. Но благодаря Христу Бог открывается нам еще и как воля к любви. Поэтому Швейцер определяет христианство как мистику единения с Христом и разъясняет это определение, ссылаясь на апостола Павла: «Именуя Иисуса “наш Господь”, Павел тем самым возносит его выше всех обусловленных временем представлений, которые привлекались для объяснения тайны его личности, и утверждает его как превышающее все человеческие определения духовное бытие, которому мы должны отдать себя без остатка и убедиться, что им определяется и наша жизнь, и вся наша сущность» [13, с. 603].

К «обусловленным временем представлениям», т.е. к представлениям давно ушедших эпох, Швейцер относит и христианскую догматику. Поэтому проблема неведения Христа для него проблемой не является. Воздействие на нас Христа определяется не его способностью или неспособностью предвидеть будущие события, а тем, что он является проводником Божьей воли к любви.

Высочайшие этические требования, предъявляемые Христом к своим ученикам, по существу означают, что они должны уже в этом мире жить по законам иного мира, Царства Божьего. Христос был вправе ожидать этого от них, потому что сам был рядом с ними [2, с. 253]. Но возможность выполнения этих требований в реальном человеческом обществе всегда вызывала большие дискуссии. Предложенный Швейцером принцип «благоговения перед жизнью» по сути является принципом применения христианской этики в земной жизни.

Христианство для Швейцера – это прежде всего религия любви. Человеческая мысль, – пишет он, – «должна смело браться за решение всех загадок бытия, которые стоят перед ней и тревожат ее. Однако в конечном счете ей следует оставить непостижимое непостижимым, удостовериться в истинности понимания Бога как воли к любви и в этой уверенности обрести и душевный покой, и энергию для деятельности» [13, с. 604]. Спасение Швейцер понимает как переживание своей причастности к Вечности в каждый момент времени, достигаемое исполнением этической воли Бога. Такого чисто мистического понимания спасения Швейцеру достаточно.

Тиллих не согласен со столь радикальным отходом от христианской богословской традиции и произвольно поставленными человеческому познанию границами. Для решения перечисленных выше проблем традиционного богословия он предлагает новый богословский язык. В традиционном языке используются понятия «сущность» (или «природа») и «ипостась» (или «лицо»). Именно многозначность и неопределенность последних двух терминов стала источником проблем в традиционной богословии. Тиллих тоже пользуется понятием «сущность», но не в значении «природа» (то, что делает вещь тем, что она есть, «чтойность»), а в значении «внутренняя цель», норма, то, чем эта вещь «должна быть». Сущности в этом значении противостоит не ипостась, а «существование»: то, чем вещь является фактически, т.е. чем-то меньшим, чем она могла быть в силу своей сущностной природы. На этом языке грехопадение понимается как отказ человека от своей сущности ради реализации себя в существовании. В результате человек оказывается отчужденным от Бога и от своей сущности. Иисус Христос – это Новое Бытие, в котором отчуждение преодолевается. Новое Бытие – это не какой-то третий уровень бытия, промежуточный между Богом и человеком. Оно стало реальностью в человеке-

ской личности и ново в двух отношениях: по сравнению с чисто потенциальным характером сущностного бытия и по сравнению с отчужденным характером существования. Иными словами, Христос – это конечный человек, в котором силой Духа Божьего восстановлена его первоначальная связь с Богом. Именно так мыслит Тиллих соединение божественного и человеческого во Христе. После крестной смерти Христа Дух не прекратил свое действие, а продолжил его в Церкви. В этом и заключается, по Тиллиху, смысл пасхальных событий.

Тиллих уделяет много внимания и другим важным для христианского богословия понятиям, таким как вера и любовь. Он дает им четкие определения и ясную онтологическую интерпретацию. В отличие от Швейцера, он в своей богословской системе рассматривает практически все темы традиционного богословия, вплоть до конфессиональных особенностей.

Под богословской системой мы здесь понимаем продуманную до конца богословскую теорию, т.е. теорию, в которой 1) обозначены пределы, отделяющие то, что поддается объяснению, от того, что, по мнению автора теории, недоступно человеческому уму; 2) все используемые понятия четко определены; 3) теория не противоречит ни одному из установленных на сегодняшний день фактов.

Хотя богословие Швейцера может быть изложено на 20–30 страницах, оно удовлетворяет приведенному определению. А, например, богословие Карла Барта, изложение которого занимает в немецком издании 14 томов, хотя и удовлетворяло этому определению при жизни автора (даже будучи незавершенным), к настоящему времени утратило статус системы. Поскольку при жизни Барта исход дискуссии по проблеме неведения Христа был еще не ясен, Барт не придавал значения этой дискуссии и проблему не увидел. Поэтому сегодня его богословие не удовлетворяет третьему пункту приведенного выше определения.

Но дело не в определении, определение – вещь условная. Важно, что, продумывая до конца свои религиозные убеждения, Швейцер, Барт и Тиллих вынуждены выйти за пределы не только узкоконфессиональных различий в рамках протестантской традиции, но и за рамки протестантизма в целом. Швейцер, представитель либеральной теологии, признает, что эта теология – неполное христианство, так как не уделяет должного внимания личному спасению через Хри-

ста. А отказываясь от догматики, он тем самым оказывается за пределами всех основных протестантских конфессий. Барт, будучи кальвинистом, признает, что в лютеранской христологии есть своя правда, и что кальвинистская и лютеранская традиции в христологии должны сосуществовать. А заменяя в триадологии термин «лицо» термином «модус бытия», он возвращается тем самым к богословию Василия Великого и восточных Отцов. Наконец, Тиллих не раз писал, что, оставаясь верным «протестантскому принципу», он стремится соединить его с «католической субстанцией».

Важно и то, что Швейцер, Барт и Тиллих пришли к существенно разным богословским теориям. Можно сказать, что каждому из них Христос открылся по-разному, и произошло это потому, что у них были разные биографии, разный жизненный опыт, разные представления о том, что является главным в христианстве. Но ведь то же самое можно сказать и о всех христианах.

В современном российском православии экуменизм – это бранное слово. Кажется, что не придавая значения конфессиональным различиям, мы отказываемся от своей «идентичности». С появлением в XX в. новых богословских систем открывается возможность *экуменизма нового типа*. Ломая исторически сложившиеся конфессиональные перегородки, эти системы проводят новые границы, но не конфессиональные, а индивидуальные. Если все люди (а значит, и христиане) разные, а индивидуальные различия могут быть даже больше конфессиональных (что видно на примере Швейцера, Барта и Тиллиха), понятие идентичности как принадлежности к определенной конфессии теряет смысл. При этом индивидуальные различия не позволяют христианам тешить себя уверенностью в своей исключительной правоте благодаря принадлежности к той или иной конфессии, но порождают иные чувства: радость от того, что в христианстве есть и другие, незнакомые тебе грани; желание общения и диалога. И это желание легче осуществить на индивидуальном уровне, а не на уровне церковных структур.

Заключение

Анализируя логику научного исследования, Поппер обходит вопрос о том, откуда берутся научные теории, относя его к сфере *психо-*

логии научного творчества. В сущности, возникновение научной теории столь же загадочно, как и религиозное откровение. Различие только в том, что именно открывается. Научное познание протекает в рамках субъект-объектной схемы: познающему субъекту открывается (пусть лишь частично) сущность познаваемого объекта, т.е. недоступная непосредственному наблюдению реальность нашего мира. А в религиозном откровении открывается нечто, стоящее за разделением на субъект и объект, т.е. недоступная научному познанию *высшая реальность* [8, с. 133].

Из этого различия вытекают и другие отличия богословия от науки, которые настолько существенны, что несмотря на фальсифицируемость традиционного христианского богословия, считать его гуманитарной наукой никак нельзя. Скорее можно говорить о неточности утверждения Поппера о фальсифицируемости как «демаркационной линии», отделяющей науку от того, что наукой не является (в частности, от богословия). И все же рассмотрение тех особенностей христианского богословия, которые сближают его с гуманитарной наукой, оказывается полезным. Во-первых, анализ истории христианского богословия с этой точки зрения позволяет яснее понять причины его кризиса: смешивание откровения как такового с его богословской интерпретацией и отсутствие четкого определения основных богословских понятий, таких как сущность, ипостась, природа, лицо [12]. Во-вторых, аналогия с наукой показывает, что дальнейшее развитие христианского богословия можно мыслить как отказ от унификации и создание совокупности нефальсифицируемых (т.е. не противоречащих евангельским свидетельствам) богословских систем. Если системы, подобные системам Швейцера, Барта и Тиллиха, будут появляться и дальше, каждый христианин сможет убедиться: то, что лично для него является самым дорогим и важным в христианстве, имеет под собой прочные богословские основания, и он не одинок в своем понимании христианства.

Примечания

1* Такую постановку вопроса обычно связывают с именем Мартина Хайдеггера. Однако, по мнению Тиллиха, она подразумевалась уже в древности. См.: *Тиллих П.* Систематическая теология. – М.; СПб., 2017. – Т. 1–2. – С. 352.

2* Там же. – С. 194.

3* Впрочем, многовековое существование (а иногда и процветание) христианских церквей, не согласившихся с формулировкой принятого на Халкидонском соборе догмата, позволяет предположить, что эти опасения были преувеличенными.

4* На самом деле в новозаветной библеистике рассматриваются и другие проблемы, например, восстановление богословских взглядов апостола Павла по его написанным по конкретным поводам письмам; история формирования новозаветного канона и др. В настоящей статье мы этих проблем не касаемся.

5* Заметим, что речение Мк. 13:32, где Иисус сам говорит, что не знает «дня» и «часа», не используется в приведенной выше аргументации, потому что нет полной уверенности в его подлинности.

Список литературы

1. *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта / под общей ред.: П.С. Гуревича и С.Я. Левит. – М.: Наука, 1993. – 432 с.
2. *Иеремияс И.* Богословие Нового Завета. Часть первая. Провозвестие Иисуса. – М.: Восточная литература РАН, 1999. – 366 с.
3. *Поппер К.* Логика научного исследования. – М.: АСТ, 2010. – 572 с.
4. *Розоноэр Л.И.* Богословие как гуманитарная наука // *Розоноэр Л.И.* Последние тексты: Теория систем. Физика. Человек. Наука. Социум. – М.: Физматлит, 2018. – С. 615–616.
5. *Розоноэр Л.И.* Как возможна наука о духе? // *Розоноэр Л.И.* Последние тексты: Теория систем. Физика. Человек. Наука. Социум. – М.: Физматлит, 2018. – С. 551–567.
6. *Сандерс Э.П.* Иисус и иудаизм. – М.: Мысль, 2012. – 616 с.
7. *Скабалланович М.Н.* Богочеловек // *Христианство.* Энциклопедический словарь. – М.: Изд-во Большая Российская энциклопедия, 1995. – Т. 3. – С. 362–363.
8. *Тиллих П.* Систематическая теология. – 2-е изд., испр. и доп. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. – Т. 1/2. – 576 с. – (Серия «Книга света»).
9. *Флоровский Г.* Восточные отцы IV века. – М.: Паломник, 1992. – 240 с.
10. *Чернявский А.Л.* Грехопадение и научная картина мира в православном богословии и в богословии Тиллиха. – Режим доступа: <http://archive.bogoslov.ru/text/3695213.html>
11. *Чернявский А.Л.* Проблемы христианского богословия в современном мире и новый богословский язык Пауля Тиллиха // *Тиллих П.* Любовь, сила и справедливость. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. – С. 87–122.
12. *Чернявский А.Л.* Кризис традиционного богословия и поиски выхода. – Режим доступа: <http://archive.bogoslov.ru/text/5608048.html>
13. *Швейцер А.* Жизнь и мысли. – 2-е изд. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. – 672 с. – (Серия «Книга света»).
14. *Caird G.B.* The Language and Imagery of the Bible. – Philadelphia, 1980. – 288 p.

References

1. *Dzhejms U.* Mnogoobrazie religioznogo opyta / pod obshej red.: P.S. Gurevicha i S. Ya. Levit. – M.: Nauka, 1993. – 432 c.
2. *Jeremias I.* Bogoslovie Novogo Zaveta. Chast' pervaya. Provozvestie Iisusa. – M.: Vostochnaya literatura RAN, 1999. – 366 s.
3. *Popper K.* Logika nauchnogo issledovaniya. – M.: Izd-vo AST, 2010. – 572 s.
4. *Rozonoer L.I.* Bogoslovie kak gumanitarnaya nauka // *Rozonoer L.I.* Poslednie teksty: Teoriya sistem. Fizika. Chelovek. Nauka. Socium. – M.: Fizmatlit, 2018. – S. 615–616.
5. *Rozonoer L.I.* Kak vozmozhna nauka o duhe? // *Rozonoer L.I.* Poslednie teksty: Teoriya sistem. Fizika. Chelovek. Nauka. Socium. – M.: Fizmatlit, 2018. – S. 551–567.
6. *Sanders E.P.* Iisus i iudaizm. – M.: Mysl', 2012. – 616 s.
7. *Skaballanovich M.N.* Bogochelovek // Hristianstvo. Enciklopedicheskij slovar'. – M.: Izd-vo Bol'shaya Rossijskaya enciklopediya, 1995. – T. 3. – S. 362–363.
8. *Tillih P.* Sistematicheskaya teologiya. – M.; SPb.: Centr gumanitarnyh iniciativ, 2017. – 2-e izd., ispr. i dop. – T. 1. – T. 2. – 576 s. – (Seriya «Kniga sveta»).
9. *Florovskij G.* Vostochnye otcy IV veka. – M.: Izd-vo «Palomnik», 1992. – 240 s.
10. *Chernyavskij A.L.* Grekhopadenie i nauchnaya kartina mira v pravoslavnom bogoslovii i v bogoslovii Tilliha. – Rezhim dostupa: <http://archive.bogoslov.ru/text/3695213.html>
11. *Chernyavskij A.L.* Problemy hristianskogo bogosloviya v sovremenном mire i novyj bogoslovskij yazyk Paulya Tilliha // *Tillih P.* Lyubov', sila i spravedlivost'. – M.; SPb.: Centr gumanitarnyh iniciativ, 2015. – S. 87–122.
12. *Chernyavskij A.L.* Krizis tradicionnogo bogosloviya i poiski vyhoda. – Rezhim dostupa: <https://spboda.ru/digest/krizis-tradicionnogo-bogosloviya-i-poiski-vyhoda/>
13. *Shvejcer A.* Zhizn' i mysli. 2-e izd. – M.; SPb.: Centr gumanitarnyh iniciativ, 2018. – 672 s. – (Seriya «Kniga sveta»).
14. *Caird G.B.* The Language and Imagery of the Bible. – Philadelphia, 1980. – 288 pp.

ИСТОРИЯ ИДЕЙ

УДК 130.2

DOI 10.31249/hoc/2020.01.06

Асоян Ю.А.[©]

АВЕРИНЦЕВ И ПРОЕКТ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

Аннотация. В статье предлагается использовать общую «рамку» интеллектуальной истории в качестве достаточно значимого и релевантного дисциплинарного контекста в отношении ряда работ С. Аверинцева. Помещая наследие Аверинцева «в поле» интеллектуальной истории, автор статьи говорит о нем как историке интеллектуальной культуры Европы в ее «большом времени». Ключевыми теоретическими и культурно-историческими понятиями интеллектуально-исторической оптики Аверинцева являются понятия «рефлексивный традиционализм», «христианский аристотелизм», «риторика», «риторический тип рациональности».

Ключевые слова: интеллектуальная история; Аверинцев; история понятий; рефлексивный традиционализм.

Asoian Yu.A.

Averintsev and the project of intellectual history

Abstract. The article proposes to use the general «frame» of the intellectual history as a significant and relevant disciplinary context in relation to some texts of S. Averintsev. Placing the heritage of Averintsev «in the field» of intellectual history, the author speaks about him as a historian of

intellectual culture of Europe in its «Great time». The key theoretical and cultural-historical concepts of Averintsev's intellectual-historical optics are the concepts of «reflexive traditionalism», «Christian aristotelism», «rhetoric», «rhetorical type of rationality».

Keywords: intellectual history; Averintsev; reflexive traditionalism; history of concepts.

В этой статье мы предлагаем использовать «рамку» интеллектуальной истории (как области исследований и знания) в качестве достаточно значимого и релевантного дисциплинарного контекста ряда работ Аверинцева (о которых скажем чуть ниже). Иными словами, наследие Аверинцева (по крайней мере, довольно значительную его часть) мы помещаем «в поле» интеллектуальной истории (англ. intellectual history). В отношении к этой последней мы используем слово «проект», и значит, собираемся говорить об интеллектуальной истории как о чем-то целом, имеющем определенный и тяготеющий к завершенности, дисциплинарный формат. Этот формат мы намереваемся «примерить» в отношении к выделяемой нами группе текстов Аверинцева^{1*}, пересекающихся с сюжетами и темами интеллектуальной истории (притом что эти последние невероятно разнообразны и пестры).

Словосочетание «проект интеллектуальной истории» в соотношении с историко-культурными исследовательскими текстами Сергея Аверинцева может вызвать резонное возражение: не собираемся ли мы говорить об *аверинцевском проекте интеллектуальной истории*, не находя у него, скажем прямо, самого термина *интеллектуальная история*? Ответить на это можно довольно просто и прямо: квалификация тех или иных исследовательских практик или оптик в качестве интеллектуально-исторических не определяется только использованием или неиспользованием в них самих (в их самоопределении и самоописании) термина «интеллектуальная история». Куда важнее содержательное совпадение, точки пересечения, сходство подходов. И потому вопрос о характеристике работ Аверинцева в этой части остается открытым.

Стоит заметить, что понятие «интеллектуальная история» стали употреблять еще в начале 1970-х годов [21]. По части концептуализации важная роль принадлежит Р. Шартье [см.: 20^{2*}], но также и ряду

американских исследователей, в числе которых Доминик Лакапра ([см.: 22]; в то время как в Европе общим обозначением интеллектуально-исторического направления еще оставалась более традиционная и старая «история идей», с которой во Франции конкурировала «история ментальностей» [об этом см.: 20, с. 25–35], в США более популярным стало тогда *intellectual history*). В 1980-е годы понятие интеллектуальной истории можно встретить в работах хорошо известного ныне в России Р. Дарнтонa [10, с. 6^{3*}], мы находим его десятилетием ранее в трудах У. Джонстона [12, с. 10 и сл.] и К. Бринтона (последний посвятил свою работу – ни много ни мало – истории западного образа мысли [9]). Впрочем, словосочетание *интеллектуальная история* время от времени фигурировало и раньше условной границы 1970-х. Эпизодически (и без соответствующего методологического обоснования) его можно встретить в работах Э. Кассирера (в американский период жизни), в частности, в его исследованиях интеллектуальной культуры Ренессанса [14].

Важно, что уже в 1980-е понятие интеллектуальной истории стало применяться не только в США, и далеко за рамками совершенно условной «американской школы» интеллектуальной истории. Так, например, его используют по отношению к работам М. Фуко, который сам определял род своих занятий скорее как *археологию знания*, или как *генеалогию власти-знания*, *генеалогию понятий*, социальных и культурных практик^{4*}. С конца 1990-х интеллектуальная история активно утверждается в России^{5*}; в 2004-м, в специальном разделе 66 номера «Нового литературного обозрения», посвященного интеллектуальной истории, Александр Дмитриев характеризует ее в качестве «становящейся исследовательской индустрии» [11, с. 16], рассматривая, в том числе, и то, что делается в этом смысле в России. Проблематику новой интеллектуальной истории он, как и другие исследователи, находит в Кембриджской школе истории политической мысли А. Поккока, К. Скиннера, в микроистории К. Гинзбурга, работах (в том числе по истории чтения) Р. Шартье и еще многим другим, вполне состоявшемся, надо сказать, гораздо ранее 1990-х или тем более 2000-х годов [см.: 11; 6, с. 11–12].

Поскольку ряд авторов, чьи труды прямо относят к пространству «интеллектуальной истории», изначально не определяли свой подход как «интеллектуально-исторический» либо определяли его в качестве

такового лишь по прошествии времени, так сказать постфактум, так и мы можем не испытывать непреодолимых трудностей в использовании термина «интеллектуальная история» по отношению к тем исследователям культуры, которые по каким-то причинам не используют его сами, но чьи работы тем не менее оказываются значимы для *конституирования или переопределения* этого не только исследовательского, но также и образовательного пространства.

Возвращаясь к началу – определенное затруднение опять-таки создает слово «проект». Проект предполагает если не набросок плана, то некоторое устремленное в будущее перспективное видение, пусть еще не осуществленное в полной мере. Своего рода техническое задание на разработку какой-то конструкции, неважно, идет ли речь о конструировании городских пространств или о конструкции знания. И в этом смысле стоило бы соотнести с нашим сегодняшним представлением об «интеллектуальной истории» уникальное в своем роде *антиковедение* С. Аверинцева. Ведь оно особым образом проблематизирует поле европейской интеллектуальной традиции, используя при этом целый ряд собственных теоретических и культурно-исторических понятий (таких как рефлексивный традиционализм, христианский аристотелизм и др.) И представляется, что эта проблематизация (хотя она и не оказалась «широко востребованной») не утратила актуальность за прошедшие с ухода Аверинцева годы. Во всяком случае, ее образовательная значимость колоссальна.

Еще одна важная для нас оговорка, без которой никак нельзя обойтись: мы знаем Сергея Сергеевича Аверинцева как библеиста, литературоведа и переводчика, как классического филолога, историка и философа культуры, как культуролога, наконец. Причем последнее – речь сейчас о культурологии – не в снисходительно-пренебрежительном, а в исключительно позитивном смысле, которое это слово имело, пожалуй, только в довольно короткую пору 1980-х годов – в то время, заметим в скобках, когда список литературы почти каждой выходившей тогда книжки гуманитария открывала ссыла на «Поэтику ранневизантийской литературы» С. Аверинцева.

Ну так все-таки – нужно ли добавлять ко всем этим многим, значимым и как бы уже утвержденным характеристикам еще одну, быть может, сомнительную – вводить в качестве призмы, через которую мы могли бы также взглянуть на наследие Аверинцева – призму интел-

лектуальной истории? Как сам Аверинцев отнесся бы к этому, ведь он был довольно недоверчив в отношении к модным терминам, а «интеллектуальная история» еще и сегодня не лишена некоего флера «модного термина». Иными словами, какая на то необходимость, чтобы помещать труды Аверинцева в рамку «интеллектуальной истории»? Неужели антиковедению Аверинцева не хватает места в классической филологии или истории культуры? Зачем или кому нужна эта дополнительная опция?

Нужно сказать, что нас заботит не столько задача более полного раскрытия, или, скажем почти канцеляризмом, «выявление того потенциала, который содержит в себе наследие Сергея Аверинцева». Скорее речь может идти о ситуации, в которой оказывается сама интеллектуальная история, не будь в нее помещены некоторые значимые труды Аверинцева. Говоря об этих трудах, мы, прежде всего, имеем в виду два достаточно известных сборника его работ – «Риторика и истоки европейской литературной традиции» и еще один сборник, изданный в «Азбуке», – «Образ античности». Именно эти сборники текстов С.С. Аверинцева мы собираемся обсуждать в привязке к «проекту» интеллектуальной истории.

Вольно или невольно, но конструкция интеллектуальной истории складывается не только в академической саморефлексии профессионального сообщества. В конституировании этого пространства неоценимая по значимости роль принадлежит издательским проектам и практикам. Думается, многие из тех, для кого тем или иным образом интересна «интеллектуальная история», разделят с нами чувство благодарности, по отношению к издательству «Новое литературное обозрение», которое более 15 лет назад организовало издательскую серию «Интеллектуальная история» («ИИ») – и продолжает пополнять эту серию все новыми и новыми переводными изданиями.

Не будь этого и нескольких других издательств – интеллектуально-исторический, да и просто образовательный ландшафт современной России был бы куда менее насыщенным, содержательным и разнообразным. Но вместе с тем возникает гипотетический вопрос: а что если бы «Новое литературное обозрение» уделило хотя бы только один том своей серии, посвященной интеллектуальной истории, работам Сергея Аверинцева, поместив в эту серийную рамку некоторую подборку его текстов? Возможно, в этом случае и для ведущих курс

интеллектуальной истории преподавателей, и для студентов, изучающих соответствующий университетский курс, образ интеллектуальной истории – здесь, в России, – был бы несколько иным.

Вероятно, он был бы иначе масштабированным, и может быть даже более нацеленным на темы самого Сергея Аверинцева, – на то, например, что связано у него с осмыслением генеалогии и судеб антично-средневековой рациональности. Скажем прямо: без замечательной книги Аверинцева «Риторика и истоки европейской литературной традиции» в какой-то момент нам, очень вероятно, станет тесно в «кабинетах» микромасштабированной (в том смысле, что она сознательно избегает постановки слишком крупных и общих историко-культурных вопросов) современной «интеллектуальной истории», и это притом что ее «здание» включает в себя на сегодняшний день множество разнообразных пространств – «помещений», «камер» и «комнат»^{6*}.

Современная интеллектуальная история – это очень разнообразная исследовательская территория, она включает в себя и историю интеллектуалов, и историю интеллектуальных языков, историю идей и историю понятий, она включает такие разные предметы как история чтения, проектов и практик образования, научной, общественной и политической мысли, литературы, и притом в их наиболее плотном переплетении, «сцепке». Этому пространству принадлежит, по крайней мере отчасти, и очень интересная своими подходами историческая социология знания. Кроме того, это одно из относительно новых отчетливо междисциплинарных пространств гуманитарных наук. Характерно, что в нем работают не только и не столько историки, но и литературоведы, философы, культурологи.

Культурно-историческая оптика работ Сергея Аверинцева (из названных выше сборников) – его взгляд и понимание судеб европейской антично-средневековой рациональности – создает важную «точку опоры» для рассмотрения европейской интеллектуальной истории, и она, вероятно, останется значимой и для тех, кто решится выстраивать траекторию европейской интеллектуальной истории и культуры совсем иначе, чем это делал Аверинцев^{7*}.

Ключевое понятие интеллектуальной истории – понятие знания, ее предмет – способы и ситуации производства, трансляции и потребления знания в конкретных культурных контекстах и средах. Исследования Аверинцева, связанные с описанием исторических типов евро-

пейской рациональности, – это работы, либо прямо «попадающие» в пространство интеллектуальной истории, либо работы, закладывающие фундамент ее интересной фигурации. Они выразительно, не только концептуально емко, но и детально тонко, осуществляют разметку поля европейской интеллектуальной традиции. Важно и ценно, что у Аверинцева присутствует масштабное видение того, как устроено здание антично-средневекового типа европейской рациональности, а вместе с тем эта масштабность сочетается со множеством тонких и как бы частных наблюдений, нацеленных на уяснение того, как общий принцип устройства этого мышления реализуется в каждом конкретном случае.

Одно из базовых методологических положений интеллектуальной истории состоит в рассмотрении текстов интеллектуальной культуры в привязке к их непосредственному, ближайшему, смыслопорождающему социальному, языковому и культурному контексту. *Контекстуальный подход*, как справедливо заметила Л.П. Репина, идет тут на смену *каузальной логике* «традиционной истории» [18, с. 6], которая, кстати, в форме филиации идей длительное время преобладала и в «истории идей» тоже. И у Аверинцева есть, по меньшей мере, одна работа, которую самый педантичный интеллектуальный историк мог бы смело записать в пространство своей дисциплины. Речь сейчас о статье «Образ античности в западноевропейской культуре XX века» [см.: 4]. В ней автор прослеживает, как менялся – мрачнел и архаизировался – образ античности в европейском самосознании XX в. Как изменялся он не только в трудах исследователей Античности, но и в восприятии более широкого круга европейских интеллектуалов. Как это восприятие было обрамлено новыми социальными и политическими импликациями.

Трудно удержаться, чтобы не отметить, что это не только фундаментальная, но и по-прежнему очень современная работа, вероятно, требующая продолжения, возможно – применительно к другим социальным и культурным контекстам. Ведь скажем, было бы крайне любопытно досконально проследить, как менялся и менялся ли, если не от года к году, то от десятилетия к десятилетию, образ Античности в советское время – после тех головокружительных взлетов русского филэллинства, которые можно встретить в России начала XX в. К сожалению «Русская античность» Г.С. Кнабе [9], несмотря на все ее дос-

тоинства, не отвечает на поставленные вопросы и в основном обращена к другим историческим периодам и сюжетам «русской антики».

Эта работа – речь опять об «Образе античности в западноевропейской культуре XX века» – перекликается с первой главой большой книги Алексея Федоровича Лосева «Очерки античного символизма и мифологии». Но если Лосев в этой главе представил *ретроспективу концепций античности* от Винкельмана и Лессинга через немецкий идеализм до Шпенглера и Флоренского (включая и свою концепцию тоже [см.: 16, с. 6–67]), то Сергей Аверинцев (и он сам так определяет тему своей статьи) говорит не столько о концепциях Античности, сколько о «веяниях» и «векторах» в изменяющемся ее восприятии от XIX в. к веку XX. «Тема этой статьи, – пишет Сергей Аверинцев, – не наука “как таковая”, а веяния вокруг науки, вовсе не так однозначно связанные с тем, что творится в науке, но в каждый реальный момент служащие проводником воздействий “профанов” на науку и науки на “профанов”» [4, с. 194].

Интеллектуальная история выводит на первый план тему ближайших интеллектуальных, социальных, образовательных и языковых контекстов, в которых становится возможным производство того или иного типа высказываний, значений, знания. Но у Аверинцева, вслед за Бахтиным, мы находим и нечто иное: наряду с близкими и непосредственными контекстами, в которых функционирует знание, существуют контексты весьма удаленные во времени, и тем не менее действенные (некое подобие дальних взаимодействий в физике). Это очень значимая и важная для отстаивания позиция. Аверинцеву удается показать, как весьма удаленные контексты продолжают действовать и работать – по крайней мере, в рамках европейской культуры «большой длительности», которая названа то культурой готового слова (вслед за А.В. Михайловым), то риторической культурой, то рефлексивным традиционализмом.

Возьмем в качестве примера статью Сергея Аверинцева о двух рождениях европейского рационализма [см.: 3]. В ней автор сопоставляет огромное по своим последствиям и значимости европейское Просвещение с так называемым «греческим Просвещением» – софистическим «просвещением» V в. до н.э. И находит много интересных и значимых перекличек между двумя этими эпохами, разделенными – вдумаемся в этот масштаб – более чем двумя тысячелетиями трансфор-

маций. Энциклопедический проект просветителей на фоне греческого софистического просвещения V в. до н.э. вдруг обнаруживает новые обертонны, краски, преемственности и разрывы.

В этой статье Аверинцев обращается к трансформации понятия «энциклопедия», восходящего к софистической программе *ἐγκύκλιος παιδεία*. Вообще генеалогия понятий – это, пожалуй, одна из тех областей, которая более всего сближает подход Аверинцева с подходами интеллектуальной истории (или, по крайней мере, с подходами «истории понятий» как субдисциплины интеллектуальной истории). Тексты Аверинцева, в которых мы встречаем обращение к генеалогии понятий, весьма многочисленны, регулярное обращение к культурно-исторической семантике фундаментальных интеллектуалистских понятий отличает и «Поэтику ранневизантийской литературы»^{8*} (мир, школа, знание), и известную «Греческую литературу и ближневосточную словесность». Тем не менее статья «Греческая философия как явление историко-филологического ряда» выделяется даже на этом фоне, поскольку Аверинцев непосредственно обращается здесь к тому, как создается понятийный инструментарий философского мышления.

Аверинцева интересует «как работает ум эллинского философа» [5, с. 118] – в поле обыденного языка и в смыслопроизводстве философских понятий. «Терминологичность классических греческих текстов – качественно иная, – пишет Аверинцев, – [она] “наощупь”, по “тембру” иная, нежели терминологичность позднеантичных доксографов, не говоря уже о позднеантичных схоластах или философах Нового времени. Это терминологичность *in statu nascendi*, когда каждое слово чуть ли не на глазах у читателя выхватывается для терминологического употребления из родной стихии быта и еще трепещет, как только что выловленная рыба» [5, с. 112]. Что говорить о «досократиках», когда еще у Платона слово «раскованно и разбужено, даже раздражено, без прямой нужды подвижно» [5, с. 124]. Аверинцев говорит об изучении *поэтики* античного философствования: «здесь еще возможны новые пути, ибо весьма важные наблюдения ряда зарубежных исследователей над конструктивной ролью метафоры в работе ранней философской мысли все же шли скорее от “*Ideengeschichte*”, от “*begriffsgeschichte*” и должны быть дополнены наблюдениями “с другого конца” (литературоведческого)» [5, с. 124–125].

Как уже отмечалось, мы, пожалуй, не встретим у Аверинцева понятие интеллектуальной истории, по крайней мере как технический термин. Мы не часто встретим у него и понятие интеллектуальной культуры, зато он нередко говорит о «литературной культуре», «риторической культуре», и просто о «риторике – как подходе к обобщению действительности», о «риторической рациональности» и соответствующей риторической парадигме или модели знания, с ее тягой к общим местам и в ее отношениях с философией, как тяготеющей к установлению общих понятий. В этом нетрудно усмотреть литературоведческую генеалогию его оптики. И тем не менее почти в каждой из работ, входящих в упомянутые выше два сборника его статей, за кадром стоит – скорее как умалчиваемое, но от этого не менее важное – понятие умственной культуры (Европы), анализируемой в тот большой и по сию пору значимый период ее истории, которому С. Аверинцев дал название *рефлексивного традиционализма*.

Сейчас у нас нет возможности шаг за шагом, от статьи к статье проследить концептуальное наполнение этого термина – «рефлексивный традиционализм». Оставим эту задачу до следующего случая. Но все-таки обойтись совсем без примера и текста Аверинцева невозможно. И потому возьмем фрагмент текста, быть может, и не самого яркого, по крайней мере не так часто цитируемого. Речь идет о работе «Древнегреческая поэтика и мировая литература». Это вступительная статья сборника «Поэтика и мировая литература», вышедшего в ИМЛИ под редакцией Аверинцева в 1981 г. В ее заключительной части есть интересное место, в котором Аверинцев помещает свое рассуждение о значимости рефлексивного традиционализма в интеллектуальной культуре Европы в контекст известной статьи М. Бахтина об эпосе и романе.

В «Эпосе и романе», напомним, Бахтин предложил выделить «романное» и «эпическое» как два разных сознания, два типа обращения с прошлым, два способа конституирования человека. Аверинцев пишет, что Бахтин рассматривал роман как «ведущий жанр литературы, порвавший с традиционализмом и вышедшей на новые пути, *на фоне эпоса*» [2, с. 106; курсив наш. – Ю. А.]. «Но какой это эпос – “первичный” или “вторичный”, гомеровский или вергилиевский? – задает вопрос Аверинцев. – Судя по всему, первый и только первый. Слова “эпическое прошлое... замкнуто в себе и отграничено непроницаемой

преградой от последующих времен” решительно неприложимы к “Энеиде”, вобравшей в себя все историческое время города Рима до Августа включительно. Утверждение об “абсолютном” равенстве себе эпического героя также характеризует Ахилла, а не Энея» [2, с. 106].

Итак, здесь «в грандиозной исторической панораме друг другу противостоят лишь два полюса – традиционализм, еще не знающий рефлексии, и рефлексия, уже порвавшая с традиционализмом. Утрачено третье звено – долговечное равновесие рефлексии и традиционализма. Это никак не укор общему учителю целых поколений отечественных литературоведов, – продолжал Аверинцев. – Ему для его целей... нужна была четкость дихотомической антитезы. Но мы не можем останавливаться на этом приближении. По мере наших сил подготавливать заполнение лакуны, ставить вопрос о методологии подхода к промежуточной области рефлексивного традиционализма – лучший способ ответить на его плодотворную инициативу» [2, с. 106].

К этой теме Аверинцев возвращается в других статьях и выступлениях: «Современное сознание, – пишет он, – находится во власти дихотомии “миф – научность”. Бездна архаики по одну сторону – футурологическая бездна по другую; в замороженности этими безднами легко потерять срединное пространство истории, уже цивилизованной, уже отнюдь не архаичной, но своим традиционализмом отделенной от современности... Но именно это срединное пространство со своими законами [и можно было бы добавить – с выработанными процедурами мышления и интеллектуальной культуры. – Ю. А.] – составляет предмет исторического знания» [1, с. 85].

По Аверинцеву, «путь человечества делится не на два – там архаика под властью мифа, здесь современность под знаком науки, – а, по крайней мере, на три /периода/: между традиционализмом, не знающим рефлексии, и рефлексией, порвавшей с традиционализмом, лежит синтез обоих начал, который едва ли смог бы просуществовать более двух тысячелетий, будь он основан на простом компромиссе» [1, с. 85–86]. Аверинцева как раз и интересует устройство «срединной зоны» аристотелевского рационализма в мышлении и творчестве, ее место и значение в общей европейской рациональности и интеллектуальной и литературной культуре.

Рационализм, созданный греками, подчеркивает он в статье «Античная риторика и судьбы античного рационализма», – это «в своей

существеннейшей характеристике рационализм *дедуктивный*». «Знание о конкретном выводится из знания об общем как вторичный дериват последнего. Поэтому формы знания, которым античность дала их классическую, в определенном смысле непревзойденную проработку, – это аристотелевская логика силлогизма, это евклидова геометрия, выводящая теоремы из аксиом и постулатов, а решения конкретных задач – из теорем; это римское право, где частные определения дедуцируются из общих законоположений. По образу и подобию права этот рационализм строит определенный тип систематической этики “казусов”; [он]... получил наименование *казуистики*» [1, с. 87].

Нас не должно удивлять, пишет Сергей Аверинцев, что слово «казуистика» разделило печальную судьбу терминов, «так или иначе связанных с практикой дедуктивного рационализма», и стало таким же бренным, как *метафизика* и *софистика*, *риторика* и *схоластика*. «Но именно казуистика наиболее полно отвечает феноменам метафизики и риторики на уровне прикладного руководства человеческим поведением. За ней стоит уверенность в том, что предельно абстрактные истины даны человеческому рассудку совершенно ясными, и задача лишь в том, чтобы разобраться, какой именно общий принцип приложим в данном конкретном случае» [1, с. 87].

Может показаться, что Аверинцев ставит слишком большие и емкие для возможностей интеллектуальной истории вопросы. И по постановке самих этих вопросов – он уж скорее мыслитель, философ (даже если это философия исторически конкретной – европейской – культуры)! Не станем спорить с этой характеристикой; можем лишь напомнить, что во второй половине 1980-х годов на Центральном телевидении некоторое время регулярно выходила передача «Философские беседы». Наверняка ее материалы сохранились в телевизионных архивах. Ведущим этой передачи был писатель Сергей Залыгин, а регулярными участниками этих философских бесед выступали Мераб Мамардашвили, Пиама Гайденко и Сергей Аверинцев.

Не знаю относительно всех или даже многих, и потому могу сказать здесь только о себе: я ждал этих бесед с постоянным участием Сергея Сергеевича, так же, как ждали очень многие тогда очередной трансляции со Съезда совета депутатов, где Аверинцев тоже был – но только уже как один из «народных избранников» (в тот момент это словосочетание вдруг потеряло почти постоянно сопровождающее его

ироническое звучание и воспринималось буквально и серьезно). Те времена давно канули в Лету, но, возвращаясь к постановке Аверинцевым значительных и очень масштабных вопросов о судьбах европейской да и русской культуры – чего стоит хотя бы его статья о христианском аристотелизме как внутренней форме европейской культуры, – надо сказать, что вопросы Аверинцев ставил крупные, большие, философские. Но отвечал он на них скорее как всеведущий историк культуры, как редкий знаток «умственной культуры» Европы в ее большом времени, как интеллектуальный историк совершенно особого дарования и масштаба.

Примечания

1* Намереваясь «примерить» дисциплинарный формат интеллектуальной истории к наследию С.С. Аверинцева, мы, разумеется, понимаем, что Аверинцев неизмеримо объемнее любой такой «дисциплинарной рамки». В связи с этим хочется привести место из воспоминаний об Аверинцеве В. Бибихина. Оно касается выступления С.С. Аверинцева на собрании по случаю смерти Бахтина, где уже сам Аверинцев говорил о невозможности измерить наследие Бахтина категориями научных нововведений: «Могу представить себе фигуру эмблематического злодея, – говорил тогда Аверинцев, – который спрашивает: “Что нового внес Михаил Михайлович в науку?” Я рад, что Вячеслав Всеволодович [Иванов. – Ю. А.] взял на себя рыцарскую роль отвечать этому злодею. Карнавал, диалог, смеховая культура... Я уважаю людей, которые ведут разговор в этой плоскости науки. Но, двухмерная, она не вмещает трехмерной реальности Михаила Михайловича. Я не смог бы разговаривать с этим злодеем, я послал бы его подальше... Ну, куда... в эту двухмерную плоскость...» [16, с. 312].

2* Статья Р. Шартъе «Интеллектуальная история и история ментальностей: двойная переоценка?» первоначально была представлена в качестве доклада в 1980 г. – на коллоквиуме, посвященном «проблемам интеллектуальной истории» в Корнеллском университете. Доклад был опубликован на английском языке под названием «Intellectual history or sociocultural history? French Trajectories» [20, с. 17].

3* В Предисловии к книге «Кошачье побоище» (впервые опубликованной в 1984 г.) Р. Дарнтон, впрочем, понимает «интеллектуальную историю» как «историю идей», этому проекту он противопоставляет «культурную» или «этнографическую» историю, которую сближает с «историей ментальностей».

4* Не используя термин «интеллектуальная история», Фуко использует такие понятия, как «история /систем/ мысли», «истории идей», «история понятий», «дискурсивная история» и «история дискурса» [напр., см.: 19, с. 37, 56 и сл.].

5* В 1998 г. организован Центр интеллектуальной истории Института всеобщей истории РАН, в 1999 г. начал издаваться журнала «Диалог со временем» – альманах интеллектуальной истории. Центр и журнал (руководимые проф. Л.П. Репиной и

проф. В.И. Уколовой) сыграли значимую роль в утверждении интеллектуальной истории в России [см.: 17].

6* «В 2013 году группа датских историков, издающих серию “5 Questions”, выпустили специальный номер, посвященный “intellectual history” и состоящий из ответов, данных ведущими представителями этой научной области (в том числе Скиннером, Пококом, Карло Гинзбургом, Шартье и др.) на пять вопросов о предмете. В предваряющей выпуск заметке авторы сформулировали такое определение “интеллектуальной истории”. “Мы понимаем интеллектуальную историю в самом широком смысле. Она включает в себя историю идей, историю понятий, генеалогию, историю чтения, Кембриджскую школу и другие традиции, анализирующие структуры идей в их историческом контексте”» [6, с. 11–12].

7* С.Н. Зенкин, размышляя в одной из своих статей о проекте интеллектуальной истории, заметил, что «старой» интеллектуальной истории, которая бытовала скорее под названием «истории идей», – плохо даются темы современности [13, с. 96]. В этом смысле он, как и Р. Шартье [см.: 20] проводит важное разграничение между старой историей идей и новой интеллектуальной историей. Истории идей лучше давались изолированные, атомарные идеи, и такое по преимуществу «изолированное» существование отдельных идей перестало быть не только актуальным, но и возможным в эпоху «современности». В этом смысле непреодолимым рубиконом старой «истории идей» оказывается пусть и очень условная – граница современности, которая где-то может быть отодвинута на рубеж начала XIX в., но видимо не многим далее. А вот новая интеллектуальная история лучше справляется с современным материалом, где «идеи» переплетены в сложные «идейные комплексы», и «идеологии», которые всегда «кому-то принадлежат», и значит, любая «история идей» может выступать только как социальная история «носителей» этих идей, и отнюдь не история «чистых идей» как таковых [13, с. 97, 98 и сл.]. При совмещении подходов С. Зенкина и Р. Шартье вырисовывается довольно любопытная, хотя и отличающаяся некоторым (скорее даже полезным) доктринерством схема. Для работы с античным «миром идей и образов» – может быть уместна традиционная «история идей», когда речь заходит о средневековых «представлениях» – более релевантна «история ментальностей», ну а уж для разбора хитроумно переплетенных и связанных в идеологические комплексы более или менее современных систем представлений потребна «интеллектуальная история». Антично-средневековый и даже ранне-новоевропейский материал тут как бы заведомо выводится из пространства новой интеллектуальной истории, которую С.Н. Зенкин в конце своей статьи предпочитает называть «культурной историей» [13, с. 103]. Отсюда вытекает, что если Аверинцев преимущественно работает с «досовременным материалом», он скорее оказывается вне пространства новой «интеллектуальной истории», хотя быть может и в пространстве «истории идей», с которой интеллектуальная история связана определенной идиосинкразией – внешние сходства при глубинных и фундаментальных различиях. При всей продуктивности предложенной схемы, нетрудно показать, что новая интеллектуальная история активно вторгается в пространство изучения старых исторических культур знания.

8* См.: *Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы*. – М.: Coda, 1997. – 343 с. (переводилась на сербско-хорватский и итальянский языки, была защищена в качестве докторской диссертации в 1977 г.).

Список литературы

1. *Аверинцев С.С.* Античная риторика и судьбы античного рационализма // *Аверинцев С.С.* Риторика и истоки европейской литературной традиции. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. – С. 79–98.
2. *Аверинцев С.С.* Древнегреческая поэтика и мировая литература // *Аверинцев С.С.* Риторика и истоки европейской литературной традиции. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. – С. 99–106.
3. *Аверинцев С.С.* Два рождения европейского рационализма // *Аверинцев С.С.* Риторика и истоки европейской литературной традиции. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. – С. 233–245.
4. *Аверинцев С.С.* Образ античности в западноевропейской культуре XX века // *Аверинцев С.С.* Образ античности. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – С. 165–201.
5. *Аверинцев С.С.* Греческая философия как явление историко-литературного ряда // *Аверинцев С.С.* Образ античности. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – С. 106–149.
6. *Атнашев Т., Велижев М.* Кембриджская школа: история и метод // *Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории.* – М.: Новое литературное обозрение, 2018. – С. 7–52.
7. *Бахтин М.М.* Эпос и роман (о методологии исследования романа) // *Бахтин М.М.* Эпос и роман. – СПб.: Азбука, 2000. – С. 194–232.
8. *Бибихин В.В.* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. – М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2006. – 416 с.
9. *Бринтон К.* Истоки западного образа мысли. – М.: Московская школа политических исследований, 2003. – 430 с.
10. *Дарнтон Р.* Великое кошачье побоище и другие эпизоды из истории французской культуры. – М.: Новое литературное обозрение, 2002. – 384 с.
11. *Дмитриев А.* Контекст и метод (предварительные соображения об одной становящейся исследовательской индустрии) // *Новое литературное обозрение.* – М., 2004. – № 66. – С. 6–16.
12. *Джонстон У.* Австрийский Ренессанс. Интеллектуальная и социальная история Австро-Венгрии 1848–1938 гг. – М.: Московская школа политических исследований, 2004. – 640 с.
13. *Зенкин С.Н.* Современность как «безыдейная» эпоха // *Зенкин С.Н.* Работы о теории. – М.: Новое литературное обозрение, 2012. – С. 96–103.
14. *Кассирер Э.* Место Фичино в интеллектуальной истории // *Кассирер Э.* Избранное: Индивид и космос. – М.: Университетская книга, 2000. – С. 207–227.
15. *Кнабе Г.С.* Русская античность: Содержание, роль и судьба античного наследия в культуре России. – М.: Рос. гос. гуманитар. ун-т, 2000. – 238 с.
16. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. – 962 с.
17. *Репина Л.П.* Что такое интеллектуальная история? // *Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории / под. ред. Л.П. Репиной и В.И. Уколовой.* – М.: ИВИ РАН, 1999. – № 1. – С. 5–12.

18. *Репина Л.П.* Контексты интеллектуальной истории // Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории / под. ред. Л.П. Репиной и В.И. Уколовой. – М.: ИВИ РАН, 2008. – № 25, ч. 1. – С. 5–11.
19. *Фуко М.* Археология знания. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия»: Университетская книга, 2004. – 416 с.
20. *Шартье Р.* Интеллектуальная история и история ментальностей: двойная переоценка? // Новое литературное обозрение. – М., 2004. – № 66. – С. 17–47.
21. *Gilbert F.* Intellectual History: Its Aims and Methods // *Deadalus*. – 1971. – N 100. – P. 85–97.
22. *LaCapra D.* Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language. – Ithaca: Cornell University Press, 1983. – 352 p.

References

1. *Averincev S.S.* Antichnaya ritorika i sud'by antichnogo racionalizma // *Averincev S.S.* Ritorika i istoki evropejskoj literaturnoj tradicii. – М.: Shkola «Yazyki russkoj kul'tury», 1996. – S. 79–98.
2. *Averincev S.S.* Drevnegrecheskaya poetika i mirovaya literatura // *Averincev S.S.* Ritorika i istoki evropejskoj literaturnoj tradicii. – М.: Shkola «Yazyki russkoj kul'tury», 1996. – S. 99–106.
3. *Averincev S.S.* Dva rozhdeniya evropejskogo racionalizma // *Averincev S.S.* Ritorika i istoki evropejskoj literaturnoj tradicii. – М.: Shkola «Yazyki russkoj kul'tury», 1996. – S. 233–245.
4. *Averincev S.S.* Obraz antichnosti v zapadnoevropejskoj kul'ture XX veka // *Averincev S.S.* Obraz antichnosti. – СПб.: Azbuka-klassika, 2004. – S. 165–201.
5. *Averincev S.S.* Grecheskaya filosofiya kak yavlenie istoriko-literaturnogo ryada // *Averincev S.S.* Obraz antichnosti. – СПб.: Azbuka-klassika, 2004. – S. 106–149.
6. *Atashev T., Velizhev M.* Kembridzhskaya shkola: istoriya i metod // *Kembridzhskaya shkola: teoriya i praktika intellektual'noj istorii*. – М.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2018. – S. 7–52.
7. *Bahtin M.M.* Epos i roman (o metodologii issledovaniya romana) // *Bahtin M.M.* Epos i roman. – СПб.: «Azbuka», 2000. – S. 194–232.
8. *Bibihin V.V.* Aleksej Fedorovich Losev. Sergej Sergeevich Averincev. – М.: Institut filosofii, teologii i istorii Sv. Fomy, 2006. – 416 s.
9. *Brinton K.* Istoki zapadnogo obraza mysli. – М.: Moskovskaya shkola politicheskikh issledovanij, 2003. – 430 s.
10. *Darnton R.* Velikoe koshach'e poboishche i drugie epizody iz istorii francuzskoj kul'tury. – М.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2002. – 384 s.
11. *Dmitriev A.* Kontekst i metod (predvaritel'nye soobrazheniya ob odnoj stanovya-shchejsya issledovatel'skoj industrii) // *Novoe literaturnoe obozrenie*. – М., 2004. – № 66. – S. 6–16.
12. *Dzhonston U.* Avstrijskij Renessans. Intellektual'naya i social'naya istoriya Avstro-Vengrii 1848–1938 gg. – М.: Moskovskaya shkola politicheskikh issledovanij, 2004. – 640 s.

13. *Zenkin S.N.* Sovremennost' kak «bezydejnaya» epoha // *Zenkin S.N.* Raboty o teorii. – M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2012. – S. 96–103.
14. *Kassirer E.* Mesto Fichino v intellektual'noj istorii // *Kassirer E.* Izbrannoe: Indiivid i kosmos. – M.: Universitetskaya kniga, 2000. – S. 207–227.
15. *Knabe G.S.* Russkaya antichnost': Soderzhanie, rol' i sud'ba antichnogo naslediya v kul'ture Rossii – M.: Ros. gos. gumanit. un-t, 2000. – 238 s.
16. *Losev A.F.* Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii. – M.: Mysl', 1993. – 962 s.
17. *Repina L.P.* Chto takoe intellektual'naya istoriya? // Dialog so vremenem. Pod. Red. L.P. Repinoj i V.I. Ukolovoj. Al'manah intellektual'noj istorii.–1/99. – M.: IVI RAN, 1999. – S. 5–12.
18. *Repina L.P.* Konteksty intellektual'noj istorii // Dialog so vremenem. Pod. Red. L.P. Repinoj i V.I. Ukolovoj. Al'manah intellektual'noj istorii. № 25. Chast' 1. – M.: IVI RAN, 2008. – S. 5–11.
19. *Fuko M.* Arheologiya znaniya. – SPb.: IC «Gumanitarnaya akademiya», Universitetskaya kniga, 2004. – 416 s.
20. *Shart'e R.* Intellektual'naya istoriya i istoriya mental'nostej: dvojnaya pereocenka? // Novoe literaturnoe obozrenie. – M., 2004. – № 66. – S. 17–47.
21. *Gilbert F.* Intellectual History: Its Aims and Methods // *Deadalus* 1971. N 100. – P. 85–97.
22. *La Capra D.* Rethinking Intellectual Histry: Texts, Contexts, Language. – Ithaca: Cornell University Press, 1983. – 350 p.

УДК 009,80

DOI 10.31249/hoc/2020.01.07

Махлин В.Л. ©

**ФИЛОЛОГИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ:
ВИКО, АУЭРБАХ И МЫ¹***

Аннотация. В статье поставлена проблема «филологии» в ее взаимоотношениях с современностью, на материале трех конкретно-исторических ситуаций, а именно – на опыте Д. Вико в XVIII в., опыте Э. Ауэрбаха в XX в. и на опыте нашей «современности после постсовременности», в ситуации радикального кризиса образования и гуманитарно-филологической деятельности в XXI в.

Ключевые слова: философия филологии; гуманитарное мышление; герменевтика; диалог; науки о культуре; науки о человеке; науки исторического опыта; гуманитарная эпистемология; история рецепции; феноменологическая герменевтика; идея «культуры»; гуманитарно-филологическая деятельность.

Makhlin V.L.

Philology and modernity: Vico, Auerbach and us

Abstract. The article represents the problem of «Philology» in its relations with modernity, through the material of three specific historical situations, namely on the experience of the D. Vico in the eighteenth century, the experience of E. Auerbach in the twentieth century, and on the experience of our «modernity after postmodernity», in a situation of radical crisis of education and humanitarian-philological activities in the XXI century.

Keywords: philosophy of philology; humanitarian thinking; hermeneutics; dialogue; science of culture; science of man; science of historical experience; humanitarian epistemology; history of reception; phenomenological hermeneutics; the idea of «culture»; humanitarian-philological activity.

1

Вопрос, который я хотел бы обсудить, гласит: насколько и в каком смысле *философия филологии*, которую отстаивал Д. Вико в исторической ситуации своего времени, в эпоху знаменитого «спора древних и новых» во Франции, актуальна для Нового времени в целом и даже сегодня, когда Новое время, похоже, завершилось?

Задача состоит в том, чтобы идею Вико о *corsi* и *ricorsi* «применить» – в герменевтическом смысле этого слова – к проблеме гуманитарного мышления, которое Вико связывал со своей идеей «филологии», противопоставляя новой, картезианской науке свою «новую науку». Теоретико-познавательная трудность, с которой столкнулся неаполитанский мыслитель, в сущности, та же самая, перед которой оказывается филология и, шире, историко-филологическое мышление и познание сегодня, в XXI в. Ведь филология с самого начала («в принципе») ориентирована на изучение и сохранение исторического прошлого, сфера ее компетенции – «архив», как выражаются постмодернисты; между тем подлинная сверхзадача филологии – *герменевтическая*: она заключается в том, чтобы осуществлять взаимосвязь, корреляцию, некий «диалог» между прошлым и современностью. В этом более традиционном смысле историко-филологическое мышление и познание оказываются перед необходимостью быть по возможности «современными», как-то все же «актуальными»; они если и не прямо должны, то все же вынуждены как-то оправдываться перед лицом своей современности и в собственных глазах, во всяком случае – в Новое время с его императивом «нового» / «современного». Такова трудность, или *проблема*, филологии, понятой в духе Д. Вико, т.е. проблема «гуманитарного» мышления и познания, в отличие от иных форм мышления и познания.

Два предварительных замечания могут, как кажется, дать подступ для предметного обсуждения нашей проблемы.

Во-первых, так называемые гуманитарные науки, единство которых Вико обозначал словом «филология», – это, собственно, социально-исторические дисциплины (в диапазоне от теологии до экономики). Начиная с В. Дильтея, комплекс дисциплин, предметом которых является *исторический опыт* в его отличии от так называемых «опытных наук», немцы называют «науками о духе» (или «науками о культуре»), а мы сегодня, как правило, называем «гуманитарными» или (скорее на французский лад) «науками о человеке»^{2*} или, как еще говорят, «дисциплинами интерпретации»^{3*}. Наиболее точное определение гуманитарных дисциплин принадлежит, по моему мнению, инициатору современной герменевтической философии Г.-Г. Гадамеру (1900–2002), который называет их просто «науками исторического опыта»^{4*}. В этом смысле «филология», как ее понимал Вико, – это совокупность дисциплин исторического опыта (а значит – социального опыта), когнитивную самостоятельность и состоятельность которых неаполитанский мыслитель пытался отстоять в свое время в качестве *certum* – знания о конкретно-данном, в отличие от *verum* – знания об истинном, или общем, которое интересует философию.

Во-вторых, «филология», как совокупность наук исторического опыта, предметно всегда обращена в прошлое или к прошлому, но существует в настоящем, в своей современности; это несовпадение, собственно, и создает напряжение, которое может быть больше или меньше. Начиная в особенности с исторического перелома на рубеже XVIII–XIX вв. филология оказывается перед «вызовами» современности во все поворотные времена общекультурных сдвигов и «смен парадигм». Это значит: филология и другие науки исторического опыта сами по себе уже встроены в определенную архитектонику исторического опыта, которая повторяется, воспроизводится, на языке Вико, как *corsi* и *ricorsi*, но при этом – всегда по-новому. Науки исторического опыта живы и подвижны двумя основными напряжениями: между «*certum*» «*verum*», с одной стороны, между достоверностью прошлого опыта и достоверностью современного опыта – с другой. Мышление Вико в этом смысле, – грандиозная попытка ответить на

оба эти напряжения, или вызова, которые обострились уже в его время и с тех пор не переставали обостряться.

Под углом зрения обозначенной таким образом проблемы «филологии», как принципа научно-гуманитарного мышления и познания, я постараюсь в дальнейшем обосновать и оправдать непрерывность трех опытов испытания историко-филологической мысли, трех случаев «филологического» сопротивления «теории» и «теоретизму» Нового времени в истории гуманитарной эпистемологии. Меня интересует непрерывность исторического опыта в самой его прерывности, в самих различиях между конкретными историческими ситуациями и так называемыми дискурсивными формациями. Опыт Вико в начале XVIII в., опыт немецкого филолога Э. Ауэрбаха, переводчика и исследователя Вико в XX в., и, наконец, опыт нашей «современности после постсовременности» с ее новыми вызовами: сопоставление этих трех исторических ситуаций, как мне кажется, позволяет лучше понять не только конкретную историчность каждого опыта, но и «абсолютную историчность» каждого из них и в этой ретроспективе – непреходящую актуальность Д. Вико.

3

Джамбаттиста Вико (1668–1744) – первый в Новое время эпистемолог гуманитарного познания, осознавший себя перед вызовами эпистемологии естественно-научного образца и разработавший альтернативу так называемому картезианству. Задолго до В. Дильтея и Г.-Г. Гадамера Вико сделал принципиальную попытку обосновать специфику гуманитарного мышления и познания, методически противопоставив науки исторического опыта так называемым опытным наукам и основывавшейся на них эпистемологии, персонифицированной для Вико в лице «Ренато деле Карте», как он по-своему, по-итальянски переименовал имя и фамилию Р. Декарта^{5*}.

Вико, как известно, не только по-новому открыл историю; он, как выясняется, по-новому открыл реальность исторического опыта как такового, «гражданского мира». Мало того: неаполитанский мыслитель тематизировал не столько «возвышенный» исторический опыт, который на излете структуралистской эпохи (с ее культом «теории» и «текста») открыл для себя наш современник Анкерсмит, опираясь на

романтические импульсы вокруг 1800 г.^{6*}; Вико, напротив, открывает существенность *не* возвышенного, но скорее *повседневного*, даже «телесного» опыта, в котором он выявляет и политическое, и поэтическое измерения, – открывает, так сказать, «возвышенное снизу».

Научная программа Вико, в частности его «Новая наука» и «О методах исследования и преподавания нашего времени», – это попытка как бы переиграть «новых», *les moderns*, на их же территории – на территории современности; попытка, не имевшая успеха, если под «успехом» понимать известность и влияние на современников, но пережившая своего рода ренессанс в XX в. По необычности и парадоксальности история рецепции мышления Вико сопоставима разве что с историей рецепции русского мыслителя Михаила Бахтина, который в совершенно иной исторической ситуации предпринял столь же грандиозную, но почти безнадежную попытку «переиграть» торжествующую современность на ее же территории. Для нас здесь, однако, важно следующее: если в XIX и отчасти еще в XX в. Вико поражал циклопизмом своих синтезов, то сегодня, в эпоху так называемой глобализации, мы можем лучше оценить его чувство реального в противоположность, так сказать, «естественному» утопизму научных и философских *теорий*, его ориентацию не только на *макро*историю, но и на *микро*историю, т.е. на исторический опыт, на «certum», на то, к чему пришла сама философия в момент «смены парадигмы» после Первой мировой войны, когда философия, отчасти филология и историография, обратились, в значительной мере, против себя же самих, точнее – против интеллектуальных традиций Нового времени, а еще точнее – против *утопических* тенденций самого нововременного мышления.

Опыт Вико – опыт сопротивления тому, что в XX в. молодой Хайдеггер назовет *theoretische Einstellung* («теоретической установкой»), а молодой Бахтин тогда же (в начале 1920-х годов) – «теоретизмом». Абстрактно-объективистское мышление – как в естественных науках, так и в «дисциплинах интерпретации» – «утопично» не только в идеологическом, но также и в методологическом отношении, т.е. в способе подхода к предмету или тексту; оно как бы перепрыгивает через значимую «фактичность» всякой современности, чтобы попасть сразу «в дамки», *ad realiora*. Так называемые теории норовят «стереть» ту конкретно-историческую и внутренне подвижную действительность символических порядков «гражданского мира», *mondo*

civile, ту как бы молекулярную фактичность истории, которую Вико – и в этом, по-моему, фундаментальная символичность его собственного опыта – пытался отстоять в *свое* время перед лицом новой, экспериментально-сциентистской и торжествующей науки Нового времени и раннего Просвещения. Перед лицом пока еще в основном *идеальной* (а не «материальной») глобализации и редукции по принципу *voilà tout*.

Но Вико не только, в известном смысле, *открывает* «историзм» Нового времени; похоже, его мышление еще и *корректирует последствие* историзма (так называемого «историцизма»). Этим, между прочим, объясняется слабая продуктивность рецепции викианской мысли в так называемом гегеле-марксизме и особенно в советской «эстетике истории».

В самом деле, с позиций так называемой историософии (все равно – религиозно-идеалистической или научно-материалистической) гуманитарная эпистемология Вико могла быть понята в основном только как несовершенная версия, или стадия, совершенной и, разумеется, единственно верной (хотя и по-разному «духовной») Истории, т.е. скорее в одиозно историцистском духе. С другой стороны, после того как, благодаря французскому переводу Ж. Мишле (1827), «Новая наука» Вико начала постепенно приобретать известность в Европе, тогда же начала складываться *позитивистская* традиция рецепции Вико в историко-филологическом мышлении^{7*}. Только в XX в. викианская идея филологии, как основной науки о «гражданском мире», была (пере)открыта постольку, поскольку было понята, что «новая наука» Вико «имеет целью не исследование текстов классических или новых авторов, а открытие оснований *природы человеческих наций* в истории их языков и культур»^{8*}.

Уместно заметить здесь, что в России так называемое «историческое сознание» (*das historische Bewusstsein*) на исходе Нового времени оказалось в некотором смысле *ловушкой* мышления и разума; как и ко многому другому, происшедшему в философском и научно-гуманитарном мышлении XX в., у нас почти нет сегодня современного подхода к Вико, кроме формального историзма и позитивизма позапрошлого столетия. Оттого и викианская идея «Филологии», как некоторого конструктивного синтеза областей гуманитарного познания, в постсоветской ситуации может представляться либо просто

старомодной утопией, либо эстетизованным соблазном, т.е. тоже утопией.

Тем полезнее обратиться к западной рецепции Вико в XX в. – рецепции, которой в советский век, повторяю, уже не могло быть в интересующем нас смысле, т.е. с точки зрения философии исторического опыта и наук исторического опыта, – у Вико, как известно, этому соответствует его *философия авторитета* как альтернатива картезианству.

4

Второй опыт философско-филологического сопротивления «теории», «теоретизму», к которому стоит здесь обратиться в жанре *case study*, – опыт выдающегося немецкого филолога Эриха Ауэрбаха (1892–1957) – переносит нас в XX век, в период смены научно-гуманитарной парадигмы в философии и в гуманитарных науках. Ауэрбах после Первой мировой войны учился классической филологии – у Эдуарда Нордена, романской филологии – в так называемой «школе Фосслера», а философии – у историка и теолога Эрнста Трельча (автора «Проблем историзма»), который и посоветовал Ауэрбаху в начале 1920-х годов обратиться к наследию Д. Вико^{9*}. Последствия этого обращения говорят сами за себя: Ауэрбах, как известно, заново перевел на немецкий язык «Новую науку» Вико (1924)^{10*}, а потом – книгу о Вико выдающегося итальянского философа Бенедетто Кроче (1927). Исследователи подсчитали, что Ауэрбах писал о Вико по статье каждые пять лет, возвращаясь к Вико во всех методически ответственных разделах своих статей и книг. Отметим здесь лишь узловые моменты ауэрбаховской рецепции Вико в контексте нашей темы.

1. К Вико Ауэрбаха привели не теоретические соображения сами по себе, но «практический семинар по мировой истории, в котором мы участвовали и все еще участвуем» (как он выразился в поздней статье)^{11*}, т.е. переломный исторический опыт 10–40-х годов прошлого века и последующих десятилетий. То был опыт краха либерально-буржуазно-христианского общества, а в плане мышления – крах идеализма и традиционного историзма Нового времени, который позволил философии и гуманитарным наукам увидеть и сделать предметом исследований то, что, казалось, было всегда в истории, но лишь теперь

стало значимым или по-новому понятным, а именно: взаимосвязь современного и прошлого опыта истории. Сама история и место познания в ней изменили свою конфигурацию. Не бесконечность вселенной как предпосылка конечности человека и познания, но скорее, наоборот, конечное как предпосылка всего бесконечного, разнообразного в истории бытия – таков был опыт («практический семинар») Э. Ауэрбаха и его поколения.

2. Развивая свой метод «гуманитарно-филологической деятельности» (*geistesgeschichtliche Tätigkeit*), Ауэрбах заимствует у Вико его идею «филологии» как познания конечного и конкретного, но такого, которое в своей конкретности, в «*certum*», в исторической фактичности изображения действительности (мы бы сказали сегодня: «репрезентации») воспроизводит некоторую значимую полноту целого, имеющего совершенно определенные границы. Этот метод, который Ауэрбах называл *историческим релятивизмом*, был поиском бесконечного в границах конечного и конкретного. Познание истории требует отказа от того, что еще Дильтей называл «конструкциями», а равно и от позитивистского, формального погружения в прошлое «обжирал истории», как выражался современник и антипод Дильтея – Ницше в знаменитом тексте о пользе и вреде истории для жизни. В упомянутой концептуальной статье «Филология мировой литературы» Ауэрбах, опираясь в особенности на Вико, так формулировал относительно новое для XX в. понимание истории как предмета гуманитарно-филологического познания: «Под предметом истории мы понимаем здесь не только прошлое, но также и поступательное движение событий вообще, включая и то, что происходит *в чьей бы то ни было современности*»^{12*}.

4. *Certum*, как его понимает Ауэрбах в своем знаменитом «Мимесисе» и в других исследованиях, противостоит не только тому, что он называл в своей книге о Данте (1929) «*jenes platonische verum*» («платонически истинным»), а молодой Хайдеггер в своих лекциях в начале 1920-х годов – «платонизмом варваров» (*Platonismus der Barbaren*). Для Ауэрбаха главное – «феномены»; «вещи сами должны заговорить». «Феномены», «сами вещи» – это викианское *certum* в переводе на язык гуманитарно-филологического мышления, подключившегося со своего специфического места к современной Ауэрбаху традиции *феноменологической герменевтики*. С точки зрения этой традиции

теоретические обобщения для филологии представляют собой одновременно искушение и угрозу; искушение, собственно, состоит в том, «чтобы путем гипостазирования абстрактно упорядоченных понятий как бы сразу овладеть всею конкретной полнотою подлежащего материала, что приводит к стиранию предмета, к подмене его в дискуссиях по поводу мнимых проблем и наконец к полному ничто (*ins bare Nichts*)»^{13*}. Иначе говоря, опасность, с которой сталкивается филолог, как подметил Ауэрбах уже в середине прошлого столетия, – это «искушение *уклониться от действительности* – путем ли тривиального приглаживания или сглаживания, или путем явно фантастических построений, совершенно искажающих действительность...»^{14*}.

5. Если во времена Вико «Филология» должна была отстаивать свою эпистемологическую значимость в ответ на вызовы картезианства и перед лицом «опытных наук», то, как дает понять Ауэрбах, современное гуманитарно-филологическое познание, общий предмет которого – социально-историческая действительность, оказывается перед почти непреодолимым воздействием, с одной стороны – глобального «процесса стандартизации земной культуры», а с другой – того, что под влиянием успехов естественных наук и общей утраты исторического чувства после Второй мировой войны «в филологию проникают нефилологические понятия и методы»^{15*}.

6. Ауэрбах не принимает у Вико тот «предрассудок», что самые значительные произведения литературы и искусства принадлежат прошлому. Чужд Ауэрбаху и мессианизм его знакомого Вальтера Беньямина, с которым он переписывался в 1930-е годы.

Таким образом, в своем понимании *гуманитарно-филологической деятельности* Э. Ауэрбах уже вводит в существо современного, или, если угодно, «постсовременного» (т.е. после Нового времени) этапа истории викианской проблемы обоснования и оправдания «Филологии». Опыт Ауэрбаха в значительной степени – это уже наш сегодняшний опыт в относительно новой духовно-идеологической и научно-гуманитарной ситуации XXI в. Это, естественно, и по-новому старое испытание филологии.

Наши сегодняшний опыт переживания и испытания гуманитарно-филологической деятельности перед лицом новой «актуальности, действительно, и нов, и уже традиционен. Это опыт нашей «современности после постсовременности».

Отмечу два момента этого относительно нового опыта.

Во-первых, испытание «Филологии» связано сегодня с тем, что уже почувствовал Ауэрбах в середине прошлого века, в предвосхищающие структуралистской эпохи. Окончательно завершилось и исчерпало себя Новое время с его «инонаучными» метаимперативами (а не просто «метанарративами» по Лиотару). Идеализации «прогресса», «гуманизма», «науки», «культуры», «свободы», «образования», даже «теории» и «текста» потеряли свою убедительность, потому что они худо-бедно – реализовались. Никакие революции социальные или научные немыслимы, никакая «смена парадигмы» невозможна в обозримом будущем (все парадигмы, ненаучно выражаясь, «отдыхают»). Великие общественно-политические революции Нового времени – в прошлом, включая самую последнюю и самую страшную – Русскую революцию^{16*}. Переживаемый повсеместно погром и бюрократизация «образования» (в смысле немецкого *Bildung*) – это уже следствия, последствия начавшегося примерно с 1960-х годов стихийного разложения *идеи «культуры»*, как всеобщего блага и цели духовного развития, и, соответственно, краха идеи «университета», обоснованной немецкими идеалистами в начале XIX в., во времена так называемого духа эпохи Гёте^{17*}.

Во-вторых, эти объективные условия не могли не преломиться и не отразиться в науках исторического опыта. Что же произошло и происходит сегодня, в отличие от ситуации, описанной Э. Ауэрбахом в середине XX в.? Борьба за автономию научных дисциплин в прошлом столетии, как можно заметить, привела, парадоксальным образом, к заметной утрате предметной автономии (например, в литературоведении); все прежде недоступные тексты стали вроде бы общедоступны, а что с ними делать – не очень понятно; как выразилась моя коллега, филологи бегут от филологии, как крысы с тонущего корабля; это, конечно, преувеличение, но в нем схвачена тенденция. Перефразируя название известной книги Жюльена Бенда из 1920-х годов, можно говорить о

предательстве филологов: им делается все более тесно внутри своей дисциплины, и они вынуждены «тащить» из других. «Кризис дисциплин» – это сейчас общее явление, особенно остро переживаемое, по видимому, в России. Иначе говоря, филолог, желая идти в ногу со временем, с современностью, предает прошлое либо, не желая того, ограничивается «акрибией», утрачивая предметный, профессиональный контакт с современностью. То, что еще Макс Вебер называл *Sinnverlust*, «утратой смысла», в наше время – общая угроза и проблема наук исторического опыта.

Но, конечно, внутридисциплинарные трудности, повторимся, ломают и отражают то, что произошло и происходит в самом историческом опыте, в объективной ситуации утраты смысла в «культуре-образовании» (*Bildung*).

Тем не менее в этом относительно новом опыте открываются и совершенно новые возможности гуманитарно-филологического исследования. Вико в этой современной ситуации по-прежнему актуален как гуманитарный эпистемолог, работающий на стыках и пересечениях философии, филологии, историографии, но стремящийся к дифференциации дисциплин на основе, как сегодня сказали бы, *междисциплинарности*, притом, однако, что междисциплинарность коренится не в отвлеченных конструкциях, но в историческом бытии самих дисциплин, в их историческом «расколдовывании».

Мне кажется, что «спасение» и философии, и филологии сегодня – в обращении к историческому опыту *дисциплин интерпретации*. Не так называемые результаты этих дисциплин сегодня значимы и интересны, но творческие источники, приведшие к результатам, а также и не получившие развития, как бы зависшие в истории научных дисциплин, в частности и в особенности – дисциплин историко-филологических. Возможности нашей современности, мне кажется, связаны с переоткрытием прошлого в свете нашего опыта. Самое интересное и современное сегодня не столько современность как некий кумулятивный «результат» прошлого, сколько современность прошлых эпох – современность, которая для современников была открыта (не завершена) и содержательно гораздо богаче собственных результатов. В этом смысле открытой и незавершенной в своих возможностях остается и наша современность, как и возможности современной филологии.

Примечания

1*. Расширенный и дополненный текст выступления на конференции, посвященной научно-гуманитарному наследию В. Вико, проходившей в Высшей школе экономики в мае 2013. Материалы конференции опубликованы в издании: *Investigations on Giambattista Vico in the Third Millenium* / Ed. by Julia V. Ivanova and Fabrizio Lomonaco. – Roma, 2014.

2*. См., например: *Науки о человеке: История дисциплин* / под ред. А.Н. Дмитриева, И.М. Савельевой. – М.: ВШЭ, 2015; *Гуманитарное знание и вызовы времени* / глав. ред. и сост. тома С.Я. Левит. – СПб.: Центр гуманитарных инициатив: Университетская книга, 2014. – 480 с.

3*. *Leventhal R.S. The Discipline of Interpretation.* – Berlin; New York, 1994.

4*. *Гадамер Х-Г. Что есть истина?* // *Логос.* – М., 1991. – Вып. 1. – С. 34.

5*. Подробнее об этом см.: *Trabant J. Neue Wissenschaft von alten Zeichen: Vocos Sematologie.* – Frankfurt a.M., 1994. – S. 13–33.

6*. *Анкерсмит Ф.Р. Возвышенный исторический опыт.* – М.: Европа, 2007. – 608 с.

7*. *Иванова Ю.В., Соколов П.В. Кроме Декарта: Размышления о методе в интеллектуальной культуре Европы раннего Нового времени.* – М.: Квадрига, 2011. – С. 177.

8*. Там же. – С. 179.

9*. *Weizbort L. Erich Auerbach im Kontext der Historismusdebatte* // *Erich Auerbach: Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen* / hrsg. von K. Barck, M. Tremle. – Berlin, 2007. – S. 282.

10*. См. современное переиздание той книги: *Vico G. Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker. Nach der Ausg. von 1744 übers. und eing. von E. Auerbach* (1924). – Berlin; N.Y., 2000. – 447 s.

11*. *Ауэрбах Э. Филология мировой литературы (1952)* // *Вопросы литературы.* – 2004. – Сентябрь/октябрь. – С. 132.

12*. Там же. – С. 126.

13*. Там же. – С. 131–132.

14*. Там же. – С. 133.

15*. Там же. – С. 130.

16*. *Розениток-Хюсси О. Великие революции (1938).* – М., 2002. – 646 с.

17. *Ридингс Б. Университет в руинах (1996).* – М.: Изд дом Гос. ун-та ВШЭ, 2010. – 304 с.

Список литературы

1. *Анкерсмит Ф.Р. Возвышенный исторический опыт.* – М.: Европа, 2007. – 608 с.

2. *Ауэрбах Э. Филология мировой литературы (1952)* // *Вопросы литературы.* – 2004. – Сентябрь/октябрь. – С. 123–139.

3. *Вико Д.* Основания новой науки об общей природе наций (1744). – М.; Киев: REFL-book «ИСА», 1994. – 656 с. – (Собрание Латинского Клуба).
4. *Гадамер Х.-Г.* Что есть истина? // *Логос.* – М., 1991. – Вып. 1. – С. 30–37.
5. *Иванова Ю.В., Соколов П.В.* Кроме Декарта: размышления о методе в интеллектуальной культуре Европы раннего Нового времени. – М.: Квадрига, 2011. – 302 с.
6. Гуманитарное знание и вызовы времени / отв. ред. и составитель тома С.Я. Левит. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив: Университетская книга, 2014. – 480 с. – (Серия «Humanitas»).
7. Науки о человеке: история дисциплин / отв. ред. А.Н. Дмитриев, И.М. Савельева. – М.: ВШЭ, 2015. – 656 с.
8. *Ридингс Б.* Университет в руинах / пер. с англ. А.М. Корбута; Гос. ун-т ВШЭ (1996). – М.: Изд. дом Гос. ун-та ВШЭ, 2010. – 304 с.
9. *Розеншток-Хюсси О.* Великие революции: Автобиография западного человека (1938). – М.: Библиейско-богословский Институт Св. апостола Андрея, 2002. – 646 с.
10. Auerbach Erich: Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen / hg. von K. Barck, M. Tremle. – Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2007. – 512 S.
11. *Leventhal R.S.* The Disciplines of Interpretation. – Berlin; New York, 1994. – 238 s.
12. Investigations on Giambattista Vico in the Third Millenium New Perspectives from Brazil, Italy, Japan and Russia / ed. by Julia V. Ivanova and Fabrizio Lomonaco. – Roma, 2014. – 229 p.
13. *Trabant J.* Neue Wissenschaft von alten Zeichen: Vicos Sematologie. Suhrkamp. – Frankfurt a.M., 1994. – 238 p.
14. *Vico G.* Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker. Nach der Ausg. von 1744 übers. und eing. von E. Auerbach (1924). – 2 Auflage mit einem Nachwort von Wilhelm Schmidt-Biggemann. – Berlin; New York, 2000. – 447 S.

References

1. *Ankersmit F.R.* Vozvyshennyj istoricheskij opyt. – М.: Европа, 2007. – 608 s.
2. *Auerbach E.* Filologiya mirovoj literatury (1952) // *Voprosy literatury*, 2004 (sentyabr'oktyabr'). – S. 123–139.
3. *Viko D.* Osnovaniya novoj nauki ob obshchej prirode nacij (1744). – М.; Киев: REFL-book «ISA», 1994. – 656 с. – (Sobranie Latinskogo Kluba).
4. *Gadamer H.-G.* Chto est' istina? // *Logos.* – М., 1991. – Vyp. 1. – S. 30–37.
5. *Ivanova Yu.V., Sokolov P.V.* Krome Dekarta: razmyshleniya o metode v intellektual'noj kul'ture Evropy rannego Novogo vremeni. – М.: «Kvadriga», 2011. – 302 s.
6. Gumanitarnoe znanie i vyzovy vremeni / отв. red. i sostavitel' toma S. Ya. Levit. – М.; СПб.: Centr gumanitarnyh iniciativ: Universitetskaya kniga, 2014. – 480 s. – (Seriya «Humanitas»).
7. Nauki o cheloveke: Istoriya disciplin / отв. red. А.Н. Dmitriev, I.M. Savel'eva. – М.: VShE, 2015. – 656 s.
8. *Ridings B.* Universitet v ruinaх / per. s angl. А.М. Korbuta Gos. un-ta VShE (1996). – М.: izd. dom Gos. un-ta VShE, 2010. – 304 s.

9. *Rozenshtok-Hyussi O.* Velikie revolyucii: Avtobiografiya zapadnogo cheloveka (1938). – M.: Biblejsko-bogoslovskij Institut Sv. apostola Andrey, 2002. – 646 s.
10. Auerbach Erich: Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen / hg. von K. Barck / M. Tremle. – Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2007. – 512 S.
11. *Leventhal R.S.* The Disciplines of Interpretation. – Berlin; New York, 1994.
12. Investigations on Giambattista Vico in the Third Millenium New Perspectives from Brazil, Italy, Japan and Russia / ed. by Julia V. Ivanova and Fabrizio Lomonaco. – Roma, 2014. – 229 p.
13. *Trabant J.* Neue Wissenschaft von alten Zeichen: Vicos Sematologie. Suhrkamp. – Frankfurt a.M., 1994. – 238 p.
14. *Vico G.* Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker. Nach der Ausg. von 1744 übers. und eing. von E. Auerbach (1924). 2. Auflage mit einem Nachwort von Wilhelm Schmidt-Biggemann. – Berlin; New York. 2000. – 447 S.

УДК 130.2, 11
DOI 10.31249/hoc/2020.01.08

Асоян Ю.А. ©

МЕТАФИЗИКА БЕЗОТЦОВСТВА У ГРЕКОВ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ В.В. БИБИХИНА

Аннотация. В статье рассматривается интерпретация Владимиром Бибикиным платоновского «Алкивиада I», где отправной точкой является тема незнания как «безотцовства», «оставленности», «покинутости» и школы как «заботы о себе». Интерпретация В. Бибикина сопоставляется с трактовкой М. Фуко.

Ключевые слова: «безотцовство»; «сиротство»; «забота о себе»; «школа»; «начало философии».

Asoian Yu.A.

Metaphysics of fatherlessness in the Greek culture in the interpretation of V.V. Bibikhin

Abstract. The article discusses the interpretation of Vladimir Bibikhin Plato's «Alkibiades I», where the starting point is the topic of an idea of ignorance as «fatherlessness» and «abandonment» and a school as «self-care». The interpretation of V. Bibikhin is compared with the interpretation of M. Foucault.

Keywords: «fatherlessness»; «orphanhood»; «self-care»; «school»; «beginning of philosophy».

Слово «метафизика», используемое в контексте обсуждения сиротства, вызывает почти очевидную неловкость. Эта неловкость, кажется, возникает от того, что тема сиротства, несмотря на все ее значимые культурно-исторические развороты, всегда напоминает о драме: не о метафизике, а о драме, жизненных ситуациях и положении детей, оставшихся без попечения родителей. Поэтому мне бы очень не хотелось, чтобы обсуждаемая ниже тема – очень локальная по сюжету и материалу – была истолкована как какая-нибудь *благодушная метафизика безотцовства*. Действительно, бывает род метафизики – философских рассуждений – которые призываются как своего рода успокоительное, и потому обманчивое, средство. Вместе с тем ситуации сиротства подчас прямо-таки взывают к постановке «последних», как говорил когда-то Достоевский, вопросов – если не общепhilosophических, то по крайней мере этических. У Алена Бадью есть небольшое по объему, но весьма содержательное эссе (трактат) под названием «Этика» [1] – в нем он выстраивает *этику ситуаций*^{1*}. Бадью основывается не на понятиях всеобязательной нормы или добродетели, не на этике «прав человека» и не на благородном понятии «Другого». Эти концепции и стоящие за ними социальные практики он подвергает сокрушительной критике. Свою этику он строит на понятии *ситуации* – и то, что он говорит, очень подходит к анализу *сиротства* как неповторимой, хоть и каждый раз возвращающейся ситуации в мире^{2*}. Так что, думаю, метафизика не обязательно уводит – подчас она и приводит – иной раз в самое средоточие проблемы. Мысль В. Библихина как раз из разряда не отвлеченностей; скорее это особым образом вовлеченное в мир мышление, приводящее к обнаружению по каким-то причинам не распознанного прежде положения вещей.

В статье речь пойдет о конкретном и совсем небольшом по количеству посвященных этой теме страниц сюжете из курса Библихина. Сам курс называется «Собственность»^{3*} [3] (он был прочитан в МГУ в 1993/94 учебном году)^{4*}. На первый взгляд может показаться, что в названном курсе много странностей. В нем Библихин предлагает продумать «собственность», настаивая на том, что наша «непродуктивность в собственности» чревата бедами. Владимир Вениаминович обратился к этой теме в 1993 г. и можно предположить, что это, во-первых, уже тогда был некий его ответ на беззастенчивую и нахрапистую приватизацию (кстати говоря, оставившую ни с чем именно

обездоленных, и в их числе не в последнюю очередь – сирот), а с другой стороны, и это уже во-вторых, все-таки некоторая надежда Бибихина на то, что если собственность «правильно поставить», верно понять и как-то выправить с умом – так и в России дело заладится. В этом выяснении собственности как происходящей из «собственного» Бибихин вынужден разбираться и со «своим/собственным», с тем, что именно оно такое есть. Несколько занятий он уделяет «разысканиям своего» (*собственно своего* – αὐτός τὸ αὐτό) в «Алкивиаде I» Платона. И тут – не вдруг, хотя довольно неожиданно – обращается к теме безотцовства. Владимир Бибихин всего лишь раз употребляет слово «сиротство», в основном он говорит именно о безотцовстве. Причем речь идет сначала о *настроении безотцовства* – о *настроении оставленности, покинутости, заброшенности*, о том, что, по Бибихину, определяет слишком многое в философии, знании, да и культуре в целом (в России тему отцов и культуры как отношения с отцами головокружительно высоко поставил в свое время Николай Федоров, и Бибихин, конечно, упоминает его в своем разборе [2, с. 72]).

Если обратиться непосредственно к толкованию «Алкивиада», то тема безотцовства вводится напомниманием о безотцовстве главного героя. И это безотцовство сразу вырастает до какого-то вселенского масштаба. Да, Алкивиад вырос без отца. У Сократа в этом смысле вроде бы все в порядке. Тем не менее о *безотцовстве* напоминает Алкивиаду именно Сократ. Он, если я правильно понимаю экзистирующее толкование Владимира Бибихина, для начала не просто вводит, а чуть не вталкивает Алкивиада в соответствующее настроение – оставленности, покинутости. И через это самим Бибихиным ставится тема *настроения*: безотцовство определено как *фундаментальное настроение*. «Настроения, лежащие в основе, – пишет он, – Grundstimmungen, по Хайдеггеру, по Розанову, ими создается все главное в истории, ими определяются эпохи» [2, с. 73]. Мне кажется, что прежде чем говорить о настроении безотцовства, нужно эту бибихинскую тему определяющей значимости самого *настроения* подчеркнуть, вывести на первый план, оставить в стороне ее просто нельзя. Бибихин замечает, что тема настроения в мысли – основная тема Хайдеггера и Розанова. С осторожностью я бы добавил к ним еще и Делёза с Гваттари. В работе «Что такое философия?» они утверждают, что философское мышление включает не только творчество концептов. Здесь

значимы и «реперные точки» – те концептуальные персонажи, вокруг которых так или иначе строится философия (для Ницше, например, один из концептуальных персонажей – это Сократ, для Хайдеггера – уже сам Ницше). А, кроме того, важен «план имманенции» [4, с. 48–79]. Последнее – что-то близкое настроению-настрою мысли (некое неконцептуальное, интуитивное переживание [4, с. 55]), и может быть – определяющая эмоция самой мысли, будь то раздражение или досада, радость открытия или сожаление об утрате.

Профессор философского факультета Хильдесхаймского университета ФРГ Рольф Эльберфельд также говорит о лежащем в основании мышления том или ином настроении [8, с. 70–80]. В основании буддистской философии – одно настроение (настроение, связанное с опытом страдающей печали), в основании греческой, по тому же Эльберфельду, – настроение удивления. Про удивление в греческой философии уже и прежде говорилось много, но основная тема Сократа, в интерпретации Бибихина, все-таки связана с пониманием сознающего себя незнания не как удивления, а как *покинутости, брошенности, безотцовства*. Как это может быть? Послушаем, что говорит Бибахин (в круглых скобках время от времени будут отмечены места из текста «Алкивиада I», к которым отсылает Бибахин): напомнив о том, что отец у Алкивиада погиб, Бибахин подмечает, что «...и в другом смысле Алкивиад, Сократ *потерянные одинокие в безотцовстве*: давно прервалась ниточка, ведущая их род от богов». «... Мы “сами идиоты и наши отцы”, *αὐτοί τε ἰδιῶται καὶ οἱ πατέρες* (121 а). Все, что мы можем выставить в виде родословной... смешно царям царей и царственным потомкам царей, например в Персии и Лакадемоне» [2, с. 72]. Безродные мы случайно приходим на свет, «и хорошо, что мы отрезвели, хоть заметили это. Царей от рождения принимают руки лучших наставников, их рождение историческое событие, ради них живет земля – а твое и наше рождение даже и соседи не замечают, до воспитания нашего и образования никому нет дела (122 б). Брошенные дети, бедные, здесь в этой маленькой Греции. Боже мой, и хотим еще чего-то, с кем-то соперничать, когда у нас ничего нет... Нас бросили; брошенные, мы ничем не владем...» [2, с. 72]. Ничем, замечает Бибахин, «...кроме *ἐπιπέλεια* и *σοφία*. Только они есть достойные упоминания у эллинов (123 d)» [2, с. 72].

Настроение безотцовства, покинутости выступает как основное настроение сократовской школы, хотя и далеко выходит за ее границы^{5*}. «Абсолютная необходимость терпеливой скромности школы у Сократа, – подчеркивает Бибахин, – связана... с настроением брошенности, оставленности». И практически тут же: «Некоторые думают, что оставленность, брошенность, безотцовство, настроение бодрой внимательной настороженности, упорства и усилия (как брошенный в лесу, чтобы не пропасть, должен собраться) это черта Запада. Нет, это черта мировой эпохи, которая длится уже долго. Думать, что восточные как-то особенно причастны к соборности или космосу или к другим богатым вещам, – признак сиротства, дошедшего от отчаяния уже до бреда. Нет, у восточных не больше, чем у Алкивиада, интимных отношений с божественными отцами...» [2, с. 75]. «Еще раз: суть настроения, на котором стоит сократовская школа, в том, что человек встретился с непоправимыми вещами. Если отец погиб, это поправить уже нельзя. Кажется, что можно поправить бедность, на самом деле это так же трудно, как брошенность. Школа не для того, чтобы восстановить непоправимое; она скорее вообще не “для того”, а “оттого”: от опоминания, замечания своей ситуации, *ничего не оставляющей, кроме внимания и усилия*. Как нельзя поправить непоправимое, так и сократовская школа ничему не учит, так сказать, кроме самой себе» [2, с. 75]. Но теперь всякий раз, «когда мы говорим: “школа”, то понятие [это] пусто без настроения смиренного и трезвого, от серьезности высокого, от печали торжественного чувства брошенности, оставленности, безотцовства: отцы были, божественные, могли быть, потому что у кого-то явно остались – но их нет. В этой брошенности, раз она узнана, есть решимость, даже яростная, не согласиться на подставных отцов, противостоять отвратительным претензиям захватчиков пустого, опустелого места» [2, с. 72–73].

Печаль безотцовства не позволяет мириться с подделками, с самозванными претензиями. Ей свойственна настороженность и недоверие к выдаваемому за несомненное, готовое, общепринятое. Кроме того, в безотцовстве авторитеты-отцы всегда присутствуют, присутствуют и как отсутствующие. Причем это их присутствие не менее значимо чем «наличное бытие»^{6*}. По Бибахину, повторим, настроение безотцовства сплетено с незнанием: «когда отца нет, когда отец подвел, в двух смыслах, и не на высоте божественной, и не жив, все, что есть *в нас*,

теряет значение, наше знание становится нулевым» [2, с. 73]. «Переход от незнания к безродности и безотцовству, не перескок, – тут же пишет он, – ...незнание и заброшенность в безродности одно и то же» [2, с. 72]. Греки мыслятся им вброшенными в безотцовство, безродность, незнание (которое, правда, становится сознающим себя незнанием). Напрашивается сравнение «Алкивиада I» с платоновским же «Тимеем». Солон рассказывает здесь, что когда он в своих странствиях прибыл в Египетский Саис, его приняли с большим почетом; когда же он стал расспрашивать о древних временах самых сведущих из жрецов, ему пришлось убедиться, что ни сам он, ни вообще кто-либо из эллинов, можно сказать, почти ничего об этих предметах не знает. «Ах, Солон, Солон! Вы, эллины, вечно остаетесь детьми, и нет среди эллинов старца!» – «Почему ты так говоришь?» – спросил Солон. – «Все вы юны умом, – ответил тот, – ибо умы ваши не сохраняют в себе никакого предания, искони переходившего из рода в род, и никакого учения, поседевшего от времени» [5, с. 426]. Не сохранив в себе *предания* в той мере, в какой хранит его Египетский Саис, греческий мир вынужден восполнять это отсутствие упорством в знании. И не менее того – проявлять недюжинное рвение в самоопределении, в попытке разобраться, что такое ты сам, – в ситуации, когда готового, заранее поданного, оберегаемого и хранимого представления уже нет. Никто, кроме самого тебя, не скажет, кто ты есть! А если и скажет, то как Эдипу оракул в Дельфах. И это сказанное еще предстоит самому ему распутать – расколдовать.

Итак, осознающее себя незнание – основой которого оказывается фундаментальное настроение покинутости и безотцовства, – это, по Бибахину, настроение школы. И здесь он, применительно к тексту «Алкивиада I», наряду с известным греческим «схолэ» (школа, досуг, свободное времяпровождение), часто использует другое существительное, на которое в свое время обратил пристальное внимание Фуко. Это слово – *ἐπιμέλεια* (эпимелейя). У Фуко оно переведено как «забота», *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ* – «забота о себе». В истолкованиях сократической «заботы о себе» Фуко обращается в основном к двум платоновским текстам. Это, во-первых, все тот же «Алкивиад I» (самый платоновский диалог в определении Т.В. Васильевой, хотя и вызывавший сомнения в своей принадлежности к числу «собственно платоновских»). Но кроме того еще и «Лахет». В отношении к «заботе о себе» Фуко

едва ли не противопоставляет содержание «Лакета» и «Алкивиада I». С одной стороны, в обоих диалогах есть общая основа: речь идет о том, что нужно позаботиться о воспитании юношей. «Вот только в “Алкивиаде” эта тематика воспитания / небрежения / заботы довольно быстро подводит к классической проблеме: о чем нужно заботиться?» И выясняется, что заботиться нужно о *душе*, так что «тема *epimeleia* сразу и непосредственно подводит к принципу существования души». Тут же возникает вопрос, что такое душа, хотя ответ на него не дан. В «Лакете» же, по Фуко, просматривается совсем иная линия диалога: «объектом, которым надо заниматься, оказывается не душа, но жизнь (*bios*), – в толковании Фуко это не что иное, как «образ жизни» – понятие, напряженно сопрягающее в себе не только *bios*, но и *ethos*, которые вместе и составляют «цель *epimeleia*» [6, с. 135]. Вместе они становятся целью *epimeleia*, а кроме того – объектом паресиастических практик – мужества истины – не только политических, скорее этических практик веридикции – высказывания правды о себе и других, приводящих к формированию этического субъекта.

В своем разборе «Алкивиада I» Биbihин упоминает однажды имя Фуко [2, с. 86]. Но фукольдианское толкование платоновского «Алкивиада I» (так же как и его толкование «Лакета») не упоминает вовсе. Очень возможно, что в начале 1990-х он с этими толкованиями (и соответствующими текстами Фуко – курсами в Коллеж де Франс) попросту еще не был знаком. Систематическая публикация курсов Фуко в Коллеж де Франс пришла на начало 2000-х. Вместе с тем первая русская публикация фрагмента из курса «Герменевтика субъекта», курса, где Фуко обратился к толкованию «Алкивиада», состоялась еще в 1991 г. [7, с. 284–291]. Так или иначе приходится признать, что фукольдианские толкования Алкивиада никак не учтены Биbihиным в его собственном разборе. Становится ли от этого его толкование менее значимым? На мой взгляд – точно нет. Даже напротив, толкование Биbihина еще и сейчас может существенно восполнить ту картину *epimeleia heautou*, которая сложилась через ставшие популярными тексты Фуко. Биbihин толкует *epimeleia* – не как заботу, он переводит это важное понятие едва ли не буквально – как прилежание; *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ* – у Биbihина это особый род прилежания – прилежание в себе, целью которого является *согласие с собой*... От несогласия с собой – раздор и война, пишет Биbihин. Когда платоновский Сократ едва ли

не льнет к Алкивиаду с вопросами о своем собственном, то и Платон, пишет Бибахин, тоже *«льнет к главному, к узлу древней и современной истории, к греческому взрыву, когда античная культура была сорвана, ее рост [был подменен. – Ю. А.] территориальной экспансией»* [2, с. 64]. Поэтому-то разговор Сократа с Алкивиадом – и не разговор вообще, подчеркивает Бибахин: *«Игра идет очень крупная, головокружительно крупная, так что даже не верится, что человек Платон может так крупно играть»* (курсив мой. – А. Ю.) [2, с. 65]. Ставки очень большие – вопрос о полноте человечества – нужно ли, замахнувшись на человечество, идти «топтать Азию» [2, с. 65], или, превзойдя и преодолев изначально непоправимые сиротство-оставленность-безотцовство, размахнуться до человеческого рода – в себе?

Следуя этому толкованию платоновского Алкивиада I, поиск своего и согласие с собой – это ничуть не меньше, как вопрос войны и мира, вопрос полноты мира и полноты собственного бытия. Поэтому – думать о согласии каждого с самим собой как-нибудь слишком просто – через вносимое педагогами мировоззрение, или даже особое воспитание, или дисциплину, скажем, внутреннюю – *«тоскливо, слишком ясно, что это тупик»*, – пишет Бибахин [2, с. 81]. У Платона согласие каждого с самим собой выглядит как что-то большее: *«согласие каждого с самим собой возможно только так, что каждый вопьется в свое, будет занят, захвачен, растворен, поглощен собственно своим и род этого влечения назван в 126 е: соединиться с собой нужно как отец с сыном, как мать с ребенком, как брат с братом, как муж с женой. Не ставится вопрос, а есть ли вообще у человека, каждого, “свое”. Ах господа, не ставится вот у Платона и вообще в важной, великой мысли, всякой, этот вопрос, что такое свое, да и есть ли оно вообще, а может быть его и нету вовсе. Эти и подобные вопросы в настоящей мысли просто не стоят, господа... Не вопрос для Сократа, есть ли свое и что такое свое... – забота его в другом, отличить свое принадлежности от собственно своего»* [2, с. 81]. Поэтому еще и еще раз: ситуация безотцовства, сиротства, вызываемая ею растерянность незнания (даже и знающего себя незнания, которое вернее и основательней всякого мнимого знания, всякой прочной уверенности в себе), может быть встречена только особым способом быть, связанным с «прилежанием в себе», если угодно, то и ответственностью – *за свое в себе*. Это прилежание и ответственность у греков – *ἐπιμέλεια*

ἑαυτοῦ. Она близка школе, говорит Бибихин. Потому что и школа, *σχολή*, – это не просто «свободный досуг». Безотцовство, изначальное наше сиротство, говорит Бибихин, должно расположить нас – к школе, а эта последняя не дисциплина только, и даже не самодисциплина, а вдумчивость – «медление» мысли, и никак не торопливое «знание ответов»^{7*}.

В конце концов, читая Бибихина, можно сказать, мне кажется, что безотцовство / сиротство определено им как исторический / человеческий вызов и как судьба. Как судьба – поскольку и тот, кто еще не осиротел, рано или поздно – как это ни печально – осиротеет. Но это и не просто судьба, это вызов, бросаемый обстоятельствами (ситуацией или все той же «судьбой») – вызов, требующий ответа. И ответ на этот вызов, по всей видимости, – по крайней мере из того, что говорит Бибихин, это тоже следует – может состоять и состоит в *особом способе быть*. Этот способ быть раскрывается Бибихиным, как он иначе, но тоже раскрывается, и Мишелем Фуко. Оба – и Фуко, и Бибихин – обращаются к понятию *epimeleia*. По Фуко, сократическая *epimeleia* – это забота; и *забота* о пресловутой *душе*, но еще больше – *забота* о своем *образе жизни*. Как обязательный элемент она входит и в практики стоиков, и в представление об истинной жизни в кинизме. В отличие от Фуко, Бибихин переводит *ἐπιμέλεια* – и перед нами нечто много большее, чем только «перевод» слова или даже группы слов – не столько как «заботу» (и уж тем более не как какую-нибудь «забоченность» собой) – но как «прилежание», особое усердие по части *собранности в себе*, без которой немислима *собранность полиса и мира*. «После человеческого знания незнания, смирения, школы, взгляд в собственно человека, в себя самого человека открывает окошко куда-то очень далеко» [2, с. 86]. [Бибихин 2011: 86], – отмечает в связи с этим Бибихин. Так что поиск собственно своего в самом себе неожиданно открывает и родовое, и весь мир. Вспоминается довольно известное изречение Гераклита: «границ души не отыскать, в каком бы направлении ты ни пошел». Так что оставленность и заброшенность в безотцовстве становится стимулом особой явленности мира, в которой, хочется думать, преодолевается печаль безотцовства и всечеловеческое сиротство.

Примечания

1* *Ситуация и событие* – это и ключевые слова Бибихина, уже поэтому об этике ситуации и философии события Бадью здесь нужно говорить.

2* Как правило, констатирует Бадью, «этика запрещает себе осмысление единичности складывающихся ситуаций, с которых обязательным образом начинается всякая собственно человеческая деятельность» (*Бадью А.* Указ соч., С. 31). Но события – «суть неприводимые [к общему. – Ю. А.] единичности», и как таковые, как единичные ситуации, они оказываются «вне закона» (там же. – С. 68). Поскольку событие для вовлеченного в него человека хотя бы какой-то частью всегда помещается вне всяких стандартных законов, оно «вынуждает изобретать способ быть и действовать» (там же. – С. 65), упорствуя в своем бытии.

3* *Бибихин В.В.* Собственность. Философия *своего*. – СПб.: Наука, 2012. – 536 с. Отдельная часть курса, посвященная разбору платоновского «Алкивиада I», была опубликована в журнале «Логос» (см.: *Бибихин В.* Поиск *своего* в «Алкивиаде» Платона // Логос. – 2011. – № 4 (83). – С. 63–88). Именно это издание мы в основном и используем в данной статье.

4* В Европейском университете в Санкт-Петербурге в 2008 г. состоялась конференция, посвященная 70-летию Бибихина, на конференции обсуждалась и тема «собственности» у Бибихина (доклад О.В. Хархордина). В.В. Бибихину в 2018 г. ему исполнилось бы 80 лет.

5* С этого настроения, полагает Бибихин, начинается и Возрождение: ранняя поэтическая философия снова берет начало в «той же отчаянной бодрости, печального одиночества оставленных, поздних одиноких детей» (там же. – С. 73).

6* Прислушаемся еще раз к словам Бибихина: «В знаемем незнании отцы присутствуют полностью, как только они могут присутствовать в мировую эпоху оставленности – присутствуют своим отсутствием: в отличие от слепоты, от забывчивости, которая “проглатывает” ситуацию безотцовства, знающее незнание – это постоянное присутствие отцов именно как отсутствующих» (там же. – С. 73).

7* «Школа, “схолье” этимологически “задержка, остановка, медление”, и тут мы в который раз удивляясь языку нашему собственному, вспоминаем, что русское медление этимологически связано с мыслью, а с греческим соответствием – родственным словом – “медления”, *ἐπιπέλεα*, мы много раз встретимся в “Алкивиаде” и не будем знать как его перевести, потому что ближайшее, почти тождественное понятие найдем только в латинском *stadium*, которое тоже не переводится на русский язык, разве что “школа»» (там же. – С. 71) – так что круг, можно сказать, замкнулся....

Список литературы

1. *Бадью А.* Этика. Очерк о сознании зла. – СПб.: Machina, 2006. – 126 с.
2. *Бибихин В.* Поиск *своего* в «Алкивиаде» Платона // Логос. – М., 2011. – № 4(83). – С. 63–88.
3. *Бибихин В.В.* Собственность. Философия *своего*. – СПб.: Наука, 2012. – 536 с.
4. *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? – СПб.: Алетейя, 1998. – 95 с.

5. Платон. Тимей (22 b) // Платон. Собр. соч.: В 4 т. – М.: Мысль, 1994. – Т. 3. – С. 426.
6. Фуко М. Мужество истины. Управление собой и другими II: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1983–1984 учебном году. – СПб.: Наука, 2014. – 358 с.
7. Фуко М. Герменевтика субъекта // Социо-Логос: социология, антропология, метафизика. – М.: Прогресс, 1991. – Вып. 1: Общество и сферы смысла. – С. 284–291.
8. Эльберфельд Р. Знание и самотрансформация в буддизме // Мы все в заботе постоянной... Концепция заботы о себе в истории педагогики и культуры. – М.: Логос, 2017. – Ч. 3: По дороге с самим собой.. – С. 70–80. *Elberfeld R. Wissen und Selbsttransformation im Buddhismus // Weisheit – Wissen – Information / hrsg. von Karen Gloy u. Rudolf zur Lippe. – Göttingen, 2005. – S. 265–276.*

References

1. *Bad'yu A. Etika. Oчерk o soznanii zla. – CPb.: Machina, 2006. – 126 s.*
2. *Bibihin V. Poisk svoego v «Alkiviade» Platona // Logos. – M., 2011. – № 4(83). – S. 63–88.*
3. *Bibihin V.V. Sobstvennost'. Filosofiya svoego. – SPb.: Nauka, 2012. – 536 s.*
4. *Delez Zh., Gvattari F. Chto takoe filosofiya? – SPb.: Aletejya, 1998. – 95 s.*
5. Платон. Тимей (22 b) // Платон. Собр. соч.: В 4 т. – М.: Мысл', 1994. – Т. 3. – С. 426.
6. *Fuko M. Muzhestvo istiny. Upravlenie soboj i drugimi II. Kurs lekcij, pročitannyh v Kollezh de Frans v 1983–1984 uchebnom godu. – SPb.: Nauka, 2014. – 358 s.*
7. *Fuko M. Germenevtika sub'ekta // Socio-Logos: sociologiya, antropologiya, metafizika. – M.: Progress, 1991. – Vyp. 1: Obschestvo i sfery smysla. – S. 284–291.*
8. *El'berfel'd R. Znanie i samotransformaciya v buddizme // My vse v zabote postoyannoju... Konceptsiya zaboty o sebe v istorii pedagogiki i kul'tury. Ch. 3. Po doroge s samim soboj. – M.: Logos, 2017. – S. 70–80. Elberfeld R. Wissen und Selbsttransformation im Göttingen, 2005. – S. 265–276.*

МАГИЯ СЛОВА

УДК 7.01

DOI 10.31249/hoc/2020.01.09

Гершензон М.О.[©]

ВДОХНОВЕНИЕ И БЕЗУМИЕ

Да, тяжела ты, шапка Мономаха!
Пушкин

Аннотация. В статье русского мыслителя, культурфилософа, историка духовной жизни России М.О. Гершензона (1(13) июля 1869–19 февраля 1925) проникающего в тайны пушкинского творчества, раскрывается психология творческого процесса.

Ключевые слова: бремя разума; мечта о самозабвении; священное (блаженное) безумие; наслаждение искусством; поэтическое вдохновение как истинное счастье; созерцание истинно-сущего; творчество.

Gershenzon M.O.
Inspiration and madness

Abstract. The article by M.O. Gershenzon (July 1(13), 1869 – February 19, 1925), – Russian thinker, cultural philosopher, historian of the spiritual life, – discovers the psychology of the creative process through penetrating into the secrets of Pushkin’s creativity.

Keywords: burden of reason; dream of selfforgetfulness; sacred (blissful) madness; enjoyment of art; poetic inspiration as true happiness; contemplation of true-being; creativity.

Человек – царь природы и царствует он в силу своего разума. Но как дорого он платит за эту власть! Как тягостно бремя разума! Какое счастье скинуть тяжелую шапку Мономаха и стать хоть на одно летучее мгновение простым обывателем, обывателем вселенной, наравне с ветром и облаком, растением и зверем! А если бы можно было снять ее совсем! Бог с нею, с ее правами и со всем ее могуществом! За властью не успеваешь жить, а так хочется пожить, побыть вольным и праздным. Бессонный разум нудит и гонит ставить цели, достижение одной цели рождает другую, и человек кругом опутан неисчислимыми целеположениями своего принудительного разума; безмерное напряжение сил, ни дня покоя и свободной радости! И к тому еще побочные тяготы власти – сознание прошлого и сознание будущего, т.е. тоска и раскаяние о прошлом и страх, этот проклятый страх, неразлучный спутник всякого владычества, кара за его незаконность, – потому что космически всякая власть незаконна, и всякая тайно знает это, что и есть страх царей пред крамолой и страх разума пред судьбою.

Вся русская поэзия есть мечта о самозабвении: сложить царский венец разума и зажить беззаботно, стихийно, а если вовсе нельзя, то хоть на миг. Не только Тютчев, чье творчество – поистине «Соломоновы притчи» и «Песнь песней» царствующего разума, – нет, таков даже Пушкин, гармонический Пушкин. У него есть стихотворение, бросающее свет на эту складку его сознания, – пьеса «Не дай мне Бог сойти с ума». Он говорит: мне разум нужен – но не для меня: он нужен обществу во мне; поэтому, утратив разум, я становлюсь неудобен, даже опасен обществу, и оно запрет меня в клетку. Но если бы не эта внешняя угроза, как хорошо было бы избавиться от разума! Для меня лично он только помеха; как счастлив я был бы без него! И тут Пушкин рисует картину блаженного безумия.

Когда б оставили меня
На воле, как бы резво я
Пустился в темный лес!
Я пел бы в пламенном бреду,
Я забывался бы в чаду
Нестройных, чудных грез.
И я б заслушивался волн,
И я глядел бы, счастья полн,
В пустые небеса;
И силен, волен был бы я,
Как вихорь, роющий поля,
Ломающий леса^{1*}.

Этого полного и длительного счастья нам не дано вкушать; откуда же человек знает о нем? Как узнал Пушкин определенные признаки этого блаженного состояния: стремление бежать от людей, раскрытие в чувстве своего единства с природной стихией, освобожденный слух, ясно внемлющий внутренние голоса духа, экстаз радости, наконец, чувство своей абсолютной свободы и оттого – чувство своей безграничной мощи? Откуда он узнал это с такой достоверностью?

У него был соответственный опыт – частично, но открывающий природу целого. Человеку даны *отдельные* минуты *неполного* безумия. Есть места и минуты, когда от избытка атмосферных осадков, просачивающихся внутрь, набухнут, переполнятся русла подземных вод, и вдруг эти воды вырываются на поверхность земли и заливают окрестность. Нечто подобное бывает с человеческой душой, – не со всякой, конечно, и только мгновениями. Пушкин был таков, и он знал эти экстазы. У него они вызывались преимущественно *вдохновением*.

Он изображал свое творческое вдохновение теми самыми чертами, которые мы только что различили в начертанной им идеальной картине полного безумия: прежде всего, бегство от людей к природе – и опять то же:

в лес и к морю
Бежит он, дикий и суровый

(эти два признака, два чувства обращены к людям, от которых он бежит),

И звуков, и смятенья полн,
На берега пустынных волн,
В широкошумные дубровы^{2*}.

Это – первый момент, бегство: «Как бы резво я пустился в темный лес!» А вот самое состояние экстаза, тот «пламенный бред», те «чудные грезы» (слова одни и те же в обоих случаях), счастье, слияние с природой, свобода:

...тяжким, пламенным недугом
Была полна моя глава;
В ней грезы чудные рождались...

В гармонии соперник мой

Был шум лесов, иль вихорь буйный,
Иль иволги напев живой,
Иль ночью моря гул глухой,
Иль шопот речки тихоструйной^{3*}.

Эти-то черты, узнанные в опыте мгновенных и неполных безумий – вдохновения, – Пушкин обобщил в картине совершенного блаженства. Для него самого минуты вдохновения были, по-видимому, минутами высшего счастья, какое он знал в жизни. Слабее, но все еще очень сильны, были для него другие две категории самозабвения: упоение чужим творчеством и любовь. В этом самом порядке он располагает три очарования, которыми еще манит его жизнь:

Порой опять гармонией упьюсь (*– собственное вдохновение*)
Над вымыслом слезами обольюсь (*– наслаждение искусством*)
И, может быть, на мой закат печальной
Блеснет любовь улыбкою прощальной^{4*} (*– любовь*)

Сальери в точности повторяет первые две категории:

Как жажда смерти мучила меня,
Что умирать? я мнил: быть может, жизнь
Мне принесет незапные дары;
1) Быть может, посетит меня восторг
И творческая ночь и вдохновенье;
2) Быть может, новый Гайден сотворит
Великое – и наслажуся им...^{5*}

Что из этих трех категорий сильнейшею было для Пушкина вдохновение, это видно хотя бы из его слов о Чарском, в «Египетских ночах»: «Он признавался искренним своим друзьям, что только тогда», – именно когда находило на него вдохновение, – «и знал истинное счастье». Чарский более всех персонажей пушкинского творчества – его автопортрет.

Как бы то ни было, во всех трех Пушкин ценил одно: временную атрофию разума, ибо только в этом одном блаженство любви («Вся жизнь – одна ли, две ли ночи?») сходно с теми двумя.

Показание Пушкина, основанное на личном опыте, драгоценно для нас и в высшей степени поучительно. Оно имеет всю ценность

научной гипотезы, выведенной из добросовестных наблюдений и экспериментов. Но как всякий итог одностороннего, т.е. единоличного опыта, оно может притязать только на принципиальное значение. *Конкретное содержание* такого свидетельства нельзя принимать на веру; это было бы тяжелой ошибкой. Нам важно запомнить общее утверждение Пушкина, что высшую свободу и высшее счастье, как он узнал в своем личном опыте, человек обретает только с утратой своего нынешнего разума. Но опыт его в этом деле был односторонний: он знал преимущественно то состояние безумия, которое дается *вдохновением поэтическим*, и в общий закон он возвел черты только этого, знакомого ему состояния. Поэтому удивительная картина, которую он дал в пьесе «Не дай мне Бог сойти с ума», не может быть признана общеобязательной в своих деталях. Его путь – только один из путей; есть много других путей, есть другие категории безумия, – есть, может быть, даже иерархия этих категорий, и только на высшей ступени открывается человеку все царство блаженного безумия. Пушкин, несомненно, бывал в этом царстве, и не раз, но видел только малую часть его.

Я думаю, Платон был прав, когда в «Федре» отводил поэтическому вдохновению высокое, но не высшее место. Исступление по Платону есть то состояние человеческой души, когда в ней внезапно вспыхивает воспоминание о мире истинно-сущего, который она некогда созерцала воочию: тогда, опьяненная этим божественным видением, она впадает в восторг, в экстаз. Но это воспоминание может быть, во-первых, более и менее отчетливым, членораздельным, во-вторых, более-менее устойчивым и длительным. По этим двум признакам Платон различает четыре вида священного безумия: 1) исступление пророческое (религиозное), 2) очистительное (нравственное), 3) поэтическое и 4) эротическое или собственно-философское. О вдохновении поэтов он говорит: «Третий вид одержимости и исступления бывает от муз: овладевая нежною и девственною душою, возбуждая и восторгая ее к одам и другим стихотворениям и украшая в них бесчисленные события старины, это исступление дает уроки потомству». Это – безумие Пушкина; но оно – не высшее. Мы сказали бы теперь: «камлание» шамана или сектантское радение – суть низшая форма исступления; выше его – экстаз моральный, еще выше – поэтическое упоение. Наивысшею же формой должно признать ту, которая содержит в себе

не смутное и мгновенное, но наиболее ясное и наиболее постоянное, какое возможно для человека, созерцание истинно-сущего.

Примечания

Печатается по тексту: София. – 1914. – № 6. – С. 79–83.

1*. *Пушкин А.С.* «Не дай мне Бог сойти с ума...» (1833).

2*. *Пушкин А.С.* Поэт (1827).

3*. *Пушкин А.С.* Разговор книгопродавца с поэтом (1824).

4*. *Пушкин А.С.* Элегия «Безумных лет угасшее веселье...» (1830).

5*. *Пушкин А.С.* Моцарт и Сальери (1830).

УДК 130.2

DOI 10.31249/hoc/2020.01.10

Левит С.Я. ©

ПОЭТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ Ф.И. ТЮТЧЕВА

Аннотация. В статье раскрывается своеобразие и неповторимость поэтической философии Ф.И. Тютчева – «первой ласточки экзистенциализма», создавшего универсальную философию истории, оригинальную философию культуры, внесшего надмирную струю в русскую поэзию. Ключ ко всему его творчеству, согласно Вл. Соловьёву, в том, что под «златотканым покровом» космоса он чувствует темный корень мирового бытия, осознает таинственную основу всякой жизни – природной и человеческой – основу, на которой зиждется и смысл космического процесса, и судьба человеческой души, и вся история человечества.

Ключевые слова: мирозерцание; душа; мысль и чувство; истина поэтическая; истина научная; смысл жизни; таинственная основа жизни; двойное бытие; хаос; смысл существования; новый человек; религия отчаянья; больной пантеизм; религиозность; русский Бог самоотречения; метафизический и психологический антииндивидуализм; судьба России.

Levit S. Ya.

The poetic philosophy of F.I. Tyutchev

Abstract. The article reveals the originality and uniqueness of the poetic philosophy of the poet F.I. Tyutchev – «the first expression of existentialism»). Tyutchev created a universal philosophy of history, the original philosophy of culture, who made a transcendental stream in Russian poetry. The key to all his work, according to V.I. Soloviev is in his feeling of the dark root of the world existence under the «gold embroidered veil» universe, in his realizing of the mysterious basis of any life – natural and human – the basis on which the essence of the cosmic process, and the fate of the human soul, and the entire history of mankind are based.

Keywords: worldview; soul; thought and feeling; poetic truth; scientific truth; sense of life; mysterious basis of life; double being; chaos; meaning of existence; new man; religion of despair; religiosity; Russian God of self-denial; metaphysical and psychological antiindividualism; fate of Russia.

Философское и художественное творчество чрезвычайно близки друг другу. Всякому творчеству присущ элемент эстетичности. Но редки философы, успешно реализующие себя в художественном творчестве, как и редки художники, не затрагивающие в своих произведениях философских проблем.

Многие лирические поэты – Баратынский, Фет, Тютчев и др. – усвоили чисто философский дух и остались при этом поэтами, перекинувшими золотой мост между философией и поэзией, красотой и истиной. Поэзия, по словам Б.В. Никольского, – прикладная философия, а поэты в известном смысле столь же самобытны и зависимы от философии, как инженеры и техники от теоретической физики. «Средство и в то же время цель поэтов, при увековечении в образах и слове творческих комбинаций жизненной стороны философских умозрений, – красота» [3, с. 299]. Поэт стремится найти в вечном потоке преходящих явлений отражения *вечно существующего бытия*.

От каждого явления мировой жизни поэт берет его смысл, его умную сердцевину и показывает ее красоту. «Не только чувство в своей силе и страсти, в бесконечном разнообразии своих цветов и оттенков может служить предметом лиризма, но и человеческие размышления о

мире тоже вдохновенно облакаются в поэтические строфы», – пишет Ю. Айхенвальд [1, с. 239].

Ф.И. Тютчев умеет читать знаки, которые посылает ему мир, и понимать их смысл:

Одни зарницы огневые,
Воспламеняясь чередой,
Как демоны глухонемые,
Ведут беседу меж собой.

Как по условленному знаку,
Вдруг неба вспыхнет полоса,
И быстро выступят из мраку
Поля и дальние леса.
И вот опять все потемнело,
Все стихло в чуткой темноте –
Как бы таинственное дело
Решалось там – на высоте.

«Таинственное дело», заговор «глухонемых демонов» – вот начало и основа мировой истории. Светлое начало космоса содержит эту *темную бездну* и постепенно преодолевает ее.

«В последнем, высшем произведении мирового процесса – человека – внешний свет природы – становится *внутренним светом* сознания и разума, – идеальное начало вступает здесь в новое, более глубокое и тесное сочетание с земною душою; но, соответственно этому, глубже раскрывается в душе человека и противоположное, демоническое начало хаоса» [5, с. 332]. И в своем сознании человек находит «наследье родовое» – ту темную основу мироздания, которую он чувствует во внешней природе.

При знакомстве с поэзией Тютчева Вл. Соловьёва поражает созвучие его вдохновения с жизнью природы – совершенное воспроизведение им физических явлений как состояний действий живой души. Тютчев чувствует жизнь природы, представляет ее в одушевленных образах и вполне сознательно *верит* в то, что чувствует, – ощущаемую им живую красоту принимает и понимает «не как свою фантазию, а как *истину*» [5, с. 323].

Тютчев и чувствовал, и мыслил как поэт, – он был убежден в *объективной истине* поэтического воззрения на природу.

Глубокое убеждение его в действительной, а не воображаемой одушевленности природы избавляло его от того раздвоения между мыслью и чувством, которым страдает большинство художников и поэтов, находящихся в плену ходячих мнений и игнорирующих *истину*, которая открывается им в глубине их поэтического чувства.

«Поэты, не верящие в поэзию, у которых *ум* противоречит *вдохновению*, и которые думают, что истина есть только одна механика, – такие поэты или должны быть неискренни, или же, отдаваясь поэтическому чувству, должны воздерживаться от всякой мысли, что не всегда возможно... когда же они начинают рассуждать, у них выходит отвлеченная и мертвая *дидактика*, вовсе не нуждающаяся в «языке богов» [5, с. 327]. Тютчев был избавлен от этого, его *ум* вполне согласен с *вдохновением*: «поэзия его полна сознанными мыслями, а его мысли находили себе только поэтическое, т.е. одушевленное и законченное выражение» [там же].

Поэзия и искусство вообще не просто украшают приятными вымыслами действительность, а прежде всего воплощают в образах «самый высший *смысл жизни*, которому философ дает определение в разумных понятиях, который проповедуется моралистом и осуществляется историческим деятелем, как идея добра. Художественному чувству непосредственно открывается в форме *ощутительной красоты* 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» [5, с. 328].

И, полагает Вл. Соловьёв, если Вселенная имеет смысл, то не может быть противоречащих друг другу истин – поэтической и научной, а также – двух взаимоисключающих «высших благ», или целей существования. Это понимал Тютчев, воспринимал прекрасное как *предметную истину*, а не вымысел. Тютчев был убежден в истинности поэтического воззрения на природу и цельности творчества, гармонии между мыслью и чувством, вдохновением и сознанием. Он, проникая в *темный корень* мирового бытия, осознавал *таинственную* основу жизни – природной и человеческой – основу, на которой зиждется и смысл космического процесса, и судьба человеческой души, и вся история человечества. В этом, согласно Соловьёву, ключ к его поэзии, источник ее содержательности и оригинальности.

Тютчев воспринимает обе стороны действительности – светлый облик живой природы («златотканый покров») и темную основу мироздания («бездну безымянную») – хаос, т.е. отрицательную беспредельность, зияющую бездну всякого безумия и безобразия, демонические порывы, восстающие против всего положительного и должного – глубочайшую сущность мировой души и основу всего мироздания. «Это присутствие хаотического, иррационального начала в глубине бытия сообщает различным явлениям природы ту свободу и силу, без которых не было бы и самой жизни и красоты... И для красоты вовсе не нужно, чтобы темная сила была уничтожена в торжестве мировой гармонии: достаточно, чтобы светлое начало овладело ею, подчинило ее себе» [5, с. 330].

В воображении поэта личность становилась *причиной* всего мирового разлада – не призраком, не изменчивой формой хаоса, а самим хаосом в мире, помрачившим его благодать. «В результате получилось следующее: 1) хаос – все, личность – ничто, лишь форма мгновенная и несущественная; 2) личность – фокус хаоса, его центр, его выражение в мироздании... Прежний «призрак» стал причиной величайшей реальности – хаоса в мире» [2, с. 270]. И этот человек, как сирота бездомный, смущенный величием этой темной пропасти, этой бездны и своей малостью, пронизанный страхом перед тем хаотическим, что живет и в его душе, стоит перед этой бездной, которая увлекает и притягивает его. Страх превращается в соблазн, бездна манит и вовлекает в самые глубины существования соблазняющей близостью хаоса, «великим тяготением распада» (И. Бродский). В своих космогонических прозрениях этот поэт-философ, «первая ласточка экзистенциализма»* [4, с. 316] говорит следующее:

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

Он и о смерти знал все:

Как ведать, может быть, и есть в природе звуки,
Благоухания, цвета и голоса –
Предвестники для нас последнего часа

И усладители последней нашей муки, –
И ими-то Судеб посланник роковой,
Когда сынов Земли из жизни вызывает,
Как тканью легкою, свой образ прикрывает...
Да утаит от них приход ужасный свой!..

«Хаос манил Тютчева своей дионисийской красотой. Поэт живо ощущал красоту и Аполлона, и Диониса. Дионис соблазнял его безграничным буйством индивидуальных сил, страшной, но увлекающей всякую страстную натуру свободой их проявления, бесконечностью «бездны». Дионис, а не Аполлон, – бог личности, бог мятущейся субъективности» [2, с. 271]. Бог хаоса – бог личности, ибо личность, по Тютчеву, и есть наивысшее выражение хаоса. Дионис притягивал поэта. «Это был тот Антихрист, который смушал его своей бесовской красотой и с которым он всю жизнь боролся во имя Христа – во имя благого успокоения духа. Соблазнялся, падал и каялся» [там же].

Он был уверен в *непостижимости* темной основы мира, не переставал верить в ее реальность, но стремился населить природу прекрасными образами. Он видел и чувствовал в природе и душу, и любовь, и свободу, и язык, но «высокомерие» все разлагающего ума не позволяло ему забыть в этих поэтических интуициях. Он жаловался, что «нет веры к вымыслам чудесным, рассудок все опустошил и, покорив законам тесным и воздух, и моря, и сушу, как пленников – их обнажил; ту жизнь до дна он иссушил, что в дерево влиwała душу, давала тело бестелесным!..». И спрашивал: «...где вы, древние народы? Ваш мир был храмом всех богов» [2, с. 272].

Ал. Лаврецкий полагает, что двойственность концепции хаоса порождена «болезненным ощущением личного начала, вызвавшим и неудачную попытку справиться с ним, и обвинение “я” во всем зле после этой неудачной попытки победить его философией» [2, с. 270]. Он пытается заглянуть в творческую душу поэта космоса и хаоса, понять его «философию», прояснить – как он чувствует мир, раскрыть его душевную драму через раскрытие «психологии» тютчевской поэзии.

Лаврецкий пишет о том, что личность у Тютчева – это временная форма хаоса – бесформенной и безличной, темной, неорганизованной и зыбкой, как библейские воды, бурной основы мира. И личность подобна этому хаосу, он – ее «наследье родовое», то, с чем она хочет слиться. И с точки зрения гносеологии ее нет, личность есть только с

точки зрения психологии живой, ощущаемой всеми жизни; «личность есть постольку, поскольку хаос стал страданием» [2, с. 269]. Основные признаки *личного существования* – раздор и разлад.

«Злая жизнь» даже главное проявление и смысл душевной жизни человека – любовь – превращает в роковую борьбу, которая должна закончиться смертью. Тютчев отмечает в ней то темное, демоническое, хаотическое, недуховное начало, нуждающееся в просветлении и одухотворении. «Жизнь души, сосредоточенная в любви, есть по основе своей *злая* жизнь, смущающая мир прекрасной природой», – пишет Вл. Соловьёв [5, с. 333]. Эта злая жизнь любви убивает и губит то, «что сердцу нашему милей». Это роковая необходимость земной любви, ее *предопределение*».

Любовь, любовь – гласит преданье –
Союз души с душой родной –
Их съединенье, сочетанье,
И роковое их слиянье,
И... поединок роковой...

И чем одно из них нежнее
В борьбе неравной двух сердец,
Тем неизбежней и вернее,
Любя, страдая, грустно млея,
Оно изнает наконец...

Но в чем же тогда *смысл существования*? «Смысл природы, пишет Вл. Соловьёв, заключался в создании разумного существа – человека. Но разум в природном человеке оказывается лишь формальным преимуществом; он не в силах овладеть самою жизнью, сделать ее разумной и бессмертной; на зло разуму и на погибель человеку поднимается в нем демоническое и хаотическое безумие» [5, с. 333–334]. И эта темная основа, преодоленная в природе внешним образом и открывшаяся на высшей ступени в жизни и сознании человека, «должна быть побеждена внутренним образом, в самом человечестве и при его собственном содействии» [5, с. 334], через духовный подвиг, через становление совершенного человека. Таким образом, *смысл человека* есть он сам, но, отмечает Вл. Соловьёв, человек не раб и не орудие злой жизни, а ее победитель и владыка. «Если загадка мирового сфинкса разрешена явлением природного человека, то загадка нового сфинкса –

души и любви человеческой – разрешается явлением духовного человека, действительного и вечного царя мироздания, покорителя греха и смерти... и первое явление совершенной духовной жизни произошло в человечестве *и из* человечества, но *не от* человечества, а от Того, Кто изначально вложил в свой образ и подобие зародыш высшего совершенства, и как Грядущий приготавливал через всю историю необходимые условия своего действительного воплощения» [5, с. 334].

Единственный выход из «злой жизни», с ее коренным раздвоением и противоречием, Вл. Соловьёв видит в замене рокового и убийственного наследия древнего хаоса духовным и животворным наследием *нового человека*, или «Сына человеческого, – первенца из мертвых» [там же].

Религия Тютчева – религия отчаяния [2, с. 271]. Стремление к бессмертию, к преодолению времени, преходящести характерны для него. И это стремление связывается с верою в Бога, дарующего эту победу над бренностью существования. Две «бездны» – пылающая «бездна» страстей и холодная «бездна» времени – ужасали Тютчева, приводили его в отчаяние. Он глубоко чувствовал неизбежность забвения, страдал от сознания неминуемой физической и духовной смерти, от сознания того, что «злая жизнь» настигает наше «я» с его интимными ценностями, стремится отнять «все лучшие воспоминания», дар воспоминаний – залог реальности личности. (Исчез этот дар – и нет этой реальности, душа опустошена.) Его волновало это непрерывное изменение, обуславливающее *призрачность* нашей душевной жизни.

Одной из мук отчаявшейся тютчевской личности было чувство космической обиды за положение человека в мире: где так легко не быть, где так легко исчезнуть бесследно, а мир сохранится и все будет то же – «и тот же мрак, и та же степь кругом». Но это чувство не мешало отрицанию «я» [2, с. 276]. И, хотя «я» занимало в поэзии Тютчева важное место, но, отмечает Ал. Лаврецкий, он не был индивидуалистом. «К “я” можно относиться как к греховному началу, как в болезни. И так относился к человеческой индивидуальности Тютчев» [2, с. 264].

Больной пантеизм Тютчева исключает индивидуализм. Эта форма пантеизма, в отличие здорового пантеизма Пушкина, Фета, – прибежище личности истомленной бременем своего собственного «я»:

Час тоски невыразимой!..
Всё во мне, и я во всем!..

Эта тоска, несмотря на всю эту близость миру, возникает вследствие того, что эта близость не полная: что-то еще стоит между ними, «их... разделяет, хоть и прозрачная, но все же непроницаемая пленка тела» [2, с. 267], «в нем все еще томление его тяжелого трудового дня индивидуальности, обреченной на обособленную борьбу, остро чувствующей свои запросы» [там же], молящей сумрак тихий, сумрак сонный все залить, погасить, покрыть мглой самозабвения чувства, смешать с миром дремлющим, дать «вкусить уничтоженья» – уничтожения бремени отдельного «я», которое остается лишь как ощущение не связанного ни с чем в отдельности, но со всем *смешанного существования*. Этот больной пантеизм – протест против личности как причина своего страдания; он напирает на призрачность *индивидуальности*, пытаюсь хотя бы так от нее освободиться. Но и это не спасает: «ропщет мыслящий тростник» [2, с. 268].

Религиозность Тютчева – в тоске по потерянному раю, в сетовании на человеческое слабодушие, на неспособность человека к длительному экстазу веры, к длительному полету «с земного круга» в небо.

Тютчев писал:

Мы в небе скоро устает, –
И не дано ничтожной пыли
Дышать *божественным огнем*.

«Но эта прискорбная слабость не исключает *религиозности*: слабость эта именно потому так горестно ощущается, что человеком изведано и блаженство религиозного подъема» [2, с. 277].

В критической литературе о Тютчеве укоренилась тенденция к полному игнорированию его религиозных стремлений. При этом ссылаются на такие выражения, как «я верю, Боже, помоги моему неверью», или «он жаждет веры (поэт говорит о своем веке), но о ней не просит». Но, полагает Лаврецкий, даже если он и был в каком-то

смысле неверующим, то и тогда нельзя обходить его *стремление к вере и гнев на безверие*. «Тютчев – неверующий Фома русской поэзии. Неверие апостола Фомы не исключало же его религиозности; не исключало оно и *религиозности* Тютчева» [2, с. 278].

Тютчев тяготел к религии, тем более что был мистической натурой, искренним мистиком, человеком твердых религиозных убеждений, основанных на внутреннем опыте, на воспитании в религиозных традициях. «Религия всегда манила тем уютом *умиротворенного существования*, который дает ее смирение. Она освобождала от бремени эгоизма и расплавляла ненасытное, требовательное “я” в отречении, в *покорности высшей воле*» [там же].

И, будучи мистической натурой, Тютчев глубоко изучал понятный сердцу язык, твердивший о непонятной муке, чувствовал *мистическую сущность хаоса*. Его не оставляло убеждение в вечной ценности религиозного – христианского мировоззрения. Иногда художник – Тютчев, увлекаемый красотой и соблазнами Диониса, расходился с убежденным *мыслителем* Тютчевым. Но в борьбе поэзии хаоса с религиозными убеждениями мыслитель брал верх, призывая свой век к смирению, отречению от *причины* всех зол – гордой, бунтующей личности [там же]. Он переживал *двойное бытие* властных страстей и религиозного сознания, но опутанный роковыми страстями, припадал к ногам Христа.

Бог Тютчева – это русский Бог самоотречения, смирение – высшая максима его религии, а гордыня, бунт – трагедия личности:

Не плоть, а дух растлился в наши дни,
И человек отчаянно тоскует...
Он к свету рвется из ночной тени
И, свет обретши, ропщет и бунтует.
Безверием палим и иссушен,
Невыносимое он днесь выносит...
И сознает свою погибель он,
И жаждет веры... но о ней не просит.

Взирая на «бедные селенья», «скудную природу», на родной «край долготерпенья», «край русского народа», Тютчев создает классический образ русского Бога, Бога *долготерпеливого народа*. «Знак раба» – идеал неугомонного «я», «познавшего всю призрачность са-

моудовлечения и господства, всю тщетность неудовлетворимых желаний» [2, с. 279–280].

И ничто, никакая поэтическая «гносеология», не растворяло этого вечно больного «я» в блаженном покое – только религия; она сулила ему бессмертие; «не все, что здесь цело, увянет, не все, что было здесь, пройдет». Называя мотивы отчаяния Тютчева, Лаврецкий говорит о роковых страстях, о неполноте веры, растлевающем скептицизме, беспомощности и ограниченности «я», но вместе с тем упоминает еще важный мотив, не развившийся вследствие специфических условий жизни русской души – не только смирение, но и трагедия, борьба. Сознывая всю прелесть борьбы с хаосом – роком, он писал: «Мужайтесь, о други, боритесь прилежно / Хоть бой и неравен, борьба безнадежна»...

Мужайтесь, боритесь, о храбрые други,
Как бой ни жесток, ни упорна борьба!
Над вами безмолвные звездные круги,
Под вами немые, глухие гроба.
Пусть олимпийцы завистливым оком
Глядят на борьбу непреклонных сердец.
Кто ратую пал, побежденный лишь Роком,
Тот вырвал из рук их победный венец.

Но Тютчев не был бойцом. Он был лишь грешником, взыскующим благодати [2, с. 282].

В поэзии Тютчев, поэт религиозный, выражал то же мирозерцание, то же воззрение на мир и личность, что и в своих философско-публицистических статьях; его политические и исторические взгляды – «это те же его философско-метафизические воззрения, переведенные... на язык политических терминов» [2, с. 264].

И эта же точка зрения художественно выражена им в стихах. Изучая метафизические идеи тютчевской поэзии, Лаврецкий пишет о его стремлении устранить хаос из общественных отношений. В России он видит гарантию этого. «Антитеза России и Европы – это антитеза

личного, хаотичного и космического, благообразного, божественного и дьявольского» [2, с. 265].

Россия, согласно Тютчеву, – носительница начала «воссоединения», в противоположность западному разделению; она способна восстановить нарушенное единство. Преобладание личностного начала порождает «разделение» Запада, является причиной бунта, революций, возводящих самовластие человеческого «я» в политическое и общественное право.

Основы политического консерватизма Тютчева Ал. Лаврецкий усматривает в его метафизическом и психологическом антииндивидуализме. В личностном начале Тютчев видел причину *зла жизни*, гибели цивилизации, убивающей себя собственными руками.

«Эта философия истории дополняет поэзию Тютчева в области общественных отношений, подтверждает антииндивидуалистическую идею тютчевской лирики историческими примерами» [там же].

Христианство для Тютчева – наиболее сильное в человеческой истории *отрицание личного начала*. Основу этого надличностного мировоззрения составляет чувство смирения и самоотвержения. «И в лирике, и в публицистике изобличаются и порицаются *заносчивость “я”*, самообольщение, хаос, отпадение от целого и утверждается объединяющее, *космическое начало, воплощенное в России*, тот идеал, к которому стремился этот гениальный критик личности в мировой поэзии» [2, с. 266].

Тютчев считал Россию по природе своей христианским царством. Живую душу человечества он видел в России, призванной внутренне обновить и внешним образом объединить все человечество.

Для него Россия была не столько предметом любви, сколько – веры. Тютчев создал универсальную философию истории России в одной строфе: «Умом Россию не понять, аршином общим не измерить. У ней особенная стать: в Россию можно только верить». Россия виделась ему «пленительной загадкой, причем не современная, а будущая, достигшая некоей “меты”» [4, с. 315]. Вечность, которая стоит за его стихами, пишет В.И. Новодворская, лишена политических тяжб [4, с. 316].

Вл. Соловьёв говорит о сложных чувствах Тютчева к родине: с одной стороны, благоговение к религиозному характеру народа, с другой – некоторое отчуждение, антипатия к русской природе – *не милой*.

Его вера в Россию не основывалась, по мнению Соловьёва, на непосредственном органическом чувстве, а была делом *сознательно выработанного убеждения*. Высокопоэтическое выражение этой веры он дал в стихотворении «На взятие Варшавы». Он пишет о том, что в своей борьбе с братским народом Россия руководилась не зверскими инстинктами, а необходимостью «державы целость соблюсти», «славян родные поколения под знамя русское собрать и весть на подвиг просвещения единомысленных, как рать».

Вера в высокое призвание России возвышает поэта над чувствами национального соперничества и грубого торжества победителей.

Он пророчил России сделаться всемирною христианскою монархией, простирающейся по крайней мере до Нила и до Ганга с Царьградом как столицей. И ее единство, полагал он, не будет держаться насильем, не будет спаяно железом лишь и кровью, но будет спаяно любовью.

Но сам поэт признает, что жизнь России еще не определилась окончательно, она еще двоятся, увлекаемая в разные стороны противоборствующими силами, и она еще не покрыта ризою Христа.

Судьба России, пишет Соловьёв, зависит не от Царьграда, а «от исхода *внутренней нравственной борьбы* светлого и темного начала в ней самой. Условие для исполнения ее всемирного призвания есть внутренняя победа добра над злом в ней, а Царьград и прочее может быть только следствием, а никак не условием желанного исхода. Пусть Россия хотя бы без Царьграда, хотя бы в настоящих своих пределах, станет христианским царством в полном смысле этого слова – царством *правды и милости* – и тогда все остальное, наверное, приложится ей» [5, с. 338].

Примечание

* В.И. Новодворская называет Ф.И. Тютчева «первой ласточкой экзистенциализма», идеи которого Сартр и Камю отыщут через 110 лет на полке Времени. «Наш Храм – место наших приоритетов, место компенсаций Искусства за несостоявшуюся жизнь. Тютчев – основа философской, леденящей, надмирной струи в русской поэзии. Он здесь и хранитель, и виночерпий» (4, с. 316). В его жизни и стихах России не больше, чем Европы и Рима, «а звон римских мечей отдается эхом в ночи столетий» [4, с. 313].

Список литературы

1. Айхенвалд 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.
2. Лаврецкий Ал. Взыскующий благодати (Ф.И. Тютчев: поэт и поэзия) // Звучащие смыслы: космос культуры: Культурологический альманах / отв. ред. и сост. С.Я. Левит. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2019. – С. 263–291.
3. Никольский Б.В. А.А. Фет // Звучащие смыслы: творческое самосознание: Культурологический альманах. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2019. – С. 286–322.
4. Новодворская В.И. Пресс-секретарь вечности // Новодворская В.И. Избранное: в 3 т. – М.: Захаров, 2015. – Т. 3. – С. 312–316.
5. Соловьёв Вл. Ф.И. Тютчев // Звучащие смыслы: творческое самосознание: Культурологический альманах. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2019. – С. 323–341.

References

1. Ajherval'd Yu. Literaturnye siluety // Zvuchashchie smysly: kosmos kul'tury. Kul'turologicheskij al'manah / отв. red. i sost. S. Ya. Levit. – М.; SPb.: Centr gumanitarnyh iniciativ, 2019. – S. 239–262.
2. Lavreckij Al. Vzyskuyushchij blagodati (F.I. Tyutchev: poet i poeziya) // Zvuchashchie smysly: kosmos kul'tury. Kul'turologicheskij al'manah / отв. red. i sost. S. Ya. Levit. – М.; SPb.: Centr gumanitarnyh iniciativ, 2019. – S. 263–291.
3. Nikol'skij B.V. A.A. Fet // Zvuchashchie smysly: tvorcheskoe samosoznanie. Kul'turologicheskij al'manah. – М.; SPb.: Centr gumanitarnyh iniciativ, 2019. – S. 286–322.
4. Novodvorskaya V.I. Press-sekretar' vechnosti // Novodvorskaya V.I. Izbrannoe: v 3 t. – М.: Zaharov, 2015. – T. 3. – S. 312–316.
5. Solov'yov Vl. F.I. Tyutchev // Zvuchashchie smysly: tvorcheskoe samosoznanie. Kul'turologicheskij al'manah. – М.; SPb.: Centr gumanitarnyh iniciativ, 2019. – S. 323–341.

ЧЕЛОВЕК ТВОРЯЩИЙ

УДК 130.2 7.072.2

DOI 10.31249/hoc/2020.01.11

Ступин С.С.®

ТВОРЧЕСТВО КАК ИМПРОВИЗИРОВАНИЕ: ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ И ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ АСПЕКТЫ

Аннотация. Феномен импровизации анализируется в контексте экзистенциального искусствоведения. Импровизация понимается как эссенция творчества и как актуализация одной из фундаментальных антропологических потребностей. Исследование проведено на материале исполнительских и неисполнительских искусств XVI–XX вв.

Ключевые слова: творчество; импровизация; вдохновение; экзистенция; язык искусства; художественная форма.

Stupin S.S.

Creativity as improvisation: existential and artistic aspects

Abstract. The phenomenon of improvisation is analyzed in the context of existential art criticism. Improvisation is understood as the essence of creativity and as the actualization of one of the fundamental anthropological needs. The study was made on the material of performing and non-performing arts of the XVI–XX centuries.

Keywords: creativity; improvisation; inspiration; existence; art language; art form.

В начале третьего тысячелетия феномен творчества во всем многообразии его аспектов остается одним из фокусов гуманитарных и естественных наук о человеке. В индивидуальном «внутреннем бытии» – витальном пространстве каждого живущего – креативный фермент сохраняет свою принципиальную экзистенциальную ценность.

Творчество – процесс появления в бытии чего-то нового, доселе не существовавшего. При этом креативная способность, понимаемая как воля к экзистенциальному самопревышению, осуществляемому в акте творчества, выступает антропологической потребностью и данностью. По точному определению академика О.А. Кривцуна, *творчество есть усиление себя*: «Невозможно создать эстетическую форму, не выходя за пределы себя, однако в этом акте самопревышения и обнаруживается истинное лицо творца, уникальная самореализация его личности. Искренность самоосуществления художника и есть олицетворение этой философской максимы. Непрерывная потребность в самопревышении является наиболее устойчивым способом существования, позволяющим художнику плодоносить, реализуя все грани своей индивидуальности. *Способность и потребность художника в акте творчества выходить за пределы себя – это и есть он сам*, это и есть его подлинная жизнь в особом, им самим устроенном мире» [2, с. 449–450].

Феномен вдохновения – энергичная кульминация акта творчества – ярко манифестируется в инсайтном искусстве импровизации. Этимологически слово «импровизация» восходит к латинским «*improvisus*» (неожиданный, внезапный, непредвиденный), «*ex improviso*» (без подготовки), что сразу указывает на одну из центральных особенностей данного феномена – спонтанность. Не случайно импровизацию традиционно трактуют как «искусство одновременно мыслить и исполнять музыку» [4, с. 3]. Под ней понимают творчество без предварительной подготовки, «лобовую атаку», акцентируя максимальную непосредственность развития художественной мысли в творческом акте. Подобную точку зрения разделяют и авторы «Нового энциклопедического словаря», усматривая в интерпретации «сочинение стихов, музыки и т.п. в момент исполнения» или «выступление с чем-либо не подготовленным заранее» [1, с. 247].

В то же время более точным стоит признать определение импровизации, подчеркивающее столь важный в понимании искусства цен-

ностный компонент: создание нового содержания в процессе исполнения [8, с. 14]. Вряд ли приходится сомневаться, что полученное в результате импровизации «содержание» отнюдь не всегда можно считать художественным – это уже вопрос одаренности импровизатора, меры его таланта. Данная формула заставляет обратить внимание и на внехудожественные формы бытования интересующего феномена, область распространения которых безгранична, поскольку затрагивает практически все аспекты творческой активности человека. Ведь импровизация органически свойственна речевой деятельности в целом и ораторскому искусству в частности, обязательно присутствует в спорте, науке, игре – в любом творчестве, когда выполнение первоначального плана начинает деформироваться ситуационными отступлениями. А если прислушаться к Д. Лившицу, «именно в этих сиюминутных отступлениях, во внесении элемента *случайности* в упорядоченный, в целом, вид деятельности заключается (...) идея импровизации» [3, с. 15].

Дефиниция импровизации как рождения нового содержания фактически позволяет отождествить ее с самим творчеством, ибо последнее также можно считать процессом материализации нового смысла. Есть некая заданная программа, которой старается следовать художник, но в это движение постоянно вклиниваются локальные импровизации – своего рода вспышки, озарения различной интенсивности, которые если и не всегда напоминают удары молнии, все же капля по капле разрушают первоначальный замысел. Внезапно блеснувшая в сознании поэта метафора, случайно дрогнувшая рука живописца, вдруг выживающая из аморфного красочного пятна краски данный образ, увлекающий автора на путь новых открытий в стороне от намеченного эскиза – свидетельства именно таких процессов. Эти вспышки-импровизации «местного значения», на каждом этапе корректирующие установленный план, с большей или меньшей силой отклоняющие вектор творческого движения, в конечном итоге формируют и сам творческий процесс. «Импровизационное начало неотъемлемо входит в структуру подлинно художественного, т.е. подлинно оригинального познания, которое может быть осмыслено, в частности, как череда локальных импровизаций, – справедливо подчеркивает психолог Б. Рунин. – Ведь творческий процесс экспериментален на всем его протяжении. И на каждом этапе – это не столько следование уже

имеющимся планам и намерениям, сколько естественно складывающееся отступление от них. Их пересмотр, даже их поправление. Тут на каждом шагу возникает нечто непредусмотренное самим автором» [6, с. 48–49].

Импровизирование – действенный способ «запустить» творческий процесс, разжечь механизмы вдохновения, стимулировать подлинную художественную активность. Сегодня все чаще говорят о «первотворческой» роли импровизации. Теоретики выводят закономерности: творческий потенциал личности прямо пропорционален его импровизаторским способностям; насколько человек склонен к «спонтанному смыслопорождению», настолько он талантлив как художник, настолько ему «дано». Способность к импровизированию, таким образом, является уникальным тестом на творческую одаренность.

Но то, что в наши дни явилось плодом кропотливой исследовательской работы психологов искусства, несколько веков назад считалось непреложной истиной. Извечное соперничество между двумя принципиально разными методиками творческой деятельности – ничем не связанным спонтанным созданием произведения и запланированным, композиционным конструированием художественного содержания зачастую решалось в пользу импровизации, безусловно, требующей большего мастерства, быстроты реакции, умения мгновенно концентрировать максимум психофизических сил для реализации внезапно возникшей задачи.

Можно предположить, сколь велика была роль импровизации в те времена, когда еще не существовало способов письменного закрепления музыкальных и литературных произведений и исполнители были вынуждены всякий раз воспроизводить исходный текст по-новому, с неизбежными ситуационными коррективами. Развитие письменности и нотописи, конечно, не исключило импровизацию из художественной практики. Так, Возрождение одинаково высоко ценило письменное и спонтанное творчество, в которых усматривало две стороны единого процесса сотворения произведений искусства. Достаточно сказать лишь, что первый в Европе профессиональный театр – знаменитая итальянская *commedia dell'arte* XVI в. – был импровизационным. Вместо продуманного сценария в нем практиковался приблизительный сюжетный план, на основе которого актеры могли свободно экспери-

ментировать по ходу действия, подчиняясь ситуационным запросам своих коллег или даже зрителей.

Вплоть до XVII в. *импровизационное творчество* включалось в динамическую картину мира как эквивалент самой сущности искусства. Однако тоталитаризм письменной традиции постепенно вытеснил этот способ художнического самоосуществления на периферию. В искусстве начали ценить заученность и предсказуемость, набирал обороты «театр представления», и на рубеже XIX–XX вв. упадок импровизационного начала наблюдался на всех направлениях художественной жизни Европы. Оно уходит в тень, скрывается в лабиринтах предварительной авторской работы. Рассудок, «внутренний редактор» теперь подчиняет серьезной переоценке внезапно вспыхивающие в голове художника смыслы и образы, и они являются зрителю опосредованно – через текст. Такое централизованное управление вдохновением и стимулирование рационализирующих тенденций творчества спровоцировало широкомасштабный кризис европейского искусства конца XIX в., затухание собственно творческой функции художнического сознания. Отсутствие постоянного стимулирования импровизаторских способностей, в коих скрывается ключ к действительно качественному художественному результату, невнимание к этой живой, органической стороне творчества приводили на всех фронтах исполнительского искусства Европы к упадку профессионального мастерства.

В начале XX столетия перед художниками встала проблема «реанимации» творческого процесса в его естественной, импровизационной стихийности. Поиски в направлении обнаружения этой первоосновы творчества вели К. Станиславский, В. Мейерхольд, Е. Вахтангов, А. Таиров, Н. Евреинов, А. Арто. В балете, где потребность в импровизационном «одушевлении» ощущалась столь же остро, воспользоваться энергией спонтанного первотворчества одной из первых попыталась А. Дункан. Интерес к интуиции, стремление освободиться от диктата рационализма наблюдается в этот период также в поэзии и живописи. В музыке тоска по импровизации родила такие радикальные способы самоосуществления, как сонористика, алеаторика, сериализм и фри-джаз.

Приручив импровизацию, художники Новейшего времени вызвали к жизни специфический тип произведений: словно в ответ на эйнштейновские откровения на авансцену художественного процесса вы-

ступили неустойчивые, лишённые привычной стабильности формы, в структуре которых обнаруживались «места неполной определенности» (термин Р. Ингардена) – сознательно подготовленные авторами «площадки» для импровизирования. Впрочем, анализ процесса подобного «наполнения пустот» и «одушевления» артефакта невозможен без уточнения специфики исполнительских и неисполнительских типов творчества.

В отличие от изобразительного искусства и литературы, воспринимаемых реципиентом «напрямую», музыка и театральные формы не могут обойтись без посредника, в противном случае произведение не состоится. Цепь «автор – реципиент» нуждается в срединном коммуникационном звене – исполнителе, на долю которого в ряде арт-практик XX в. выпадает задача не просто материально воплотить авторские указания (проиграть нотный текст или сценарий) и тем самым сделать их осязаемыми для публики, но и выступить в роли соавтора – импровизационно привнести в исходную форму-схему новое художественное содержание. Композитор и драматург без стеснения предписывают своим проводникам не жалеть творческой энергии и целиком уповают на силу этого горения. Только так и можно теперь – эстафетно, огнем от огня – донести до зрителя мощь первоначального импульса, ответственного за рождение «зачаточной формы» (термин Э. Жильсона) в душе художника. Но зритель не «заразится», подлинного контакта с автором не произойдет, если между ними глухой стеной встанет исполнитель, лишённый импровизаторского таланта, способный лишь поглощать первотворческие эманации. Исполнитель должен стать союзником художнику и, пусть и исказив содержание импровизационного всплеска (этого никак не избежать), сохранить (а может, и умножить) его мощь, чтобы стала возможной цепная реакция – тот самый платоновский магнетизм, своего рода эвокация по способу действия.

В предельных вариантах, на кромке искусства и неискусства этот принцип проявил себя в хэппенинге и флюксусе – авангардистских направлениях 1950–1960-х годов, манифестирующих подвижные, собирающиеся в конкретном «здесь и сейчас», произведения. Организаторы этих акций побуждали зрителя к действию, совместной импровизации, которая должна уравнивать в правах на творчество автора, исполнителя и реципиента. Впрочем, не многим удавалось оставаться

при этом в рамках художественности. Пожалуй, более удачными выглядят подобные опыты в музыке, где со зрителя все же снимаются тяготы непосредственного физического участия в процессе осуществления произведения. Импровизирует исполнитель, реципиенту же остается отпустить на волю воображение, дать простор ассоциациям. Классическими примерами могут служить созданные в рамках алеаторики «Секвенции для одинокой флейты» Л. Берио или «Одиннадцатая пьеса для фортепиано» К. Штокхаузена.

В неисполнительских искусствах связка «художник – воспринимающий субъект» имеет опосредованный характер. Лишенные проводника, способного увлечь зрителя «невывразимым огнем» собственного спонтанного смыслопорождения, живопись, скульптура или поэзия демонстрируют иной способ импровизационного контакта. Художники в этом случае невольно апеллируют к универсальной природе импровизации, которая сопутствует человеку везде, где есть место творческому поиску. Ведь импровизация равна творчеству, она неустраима из процесса создания произведения – начинает его, формируя смутные предощущения будущей формы, а потом, по мере претворения плана в жизнь, отвечает за ситуационные отклонения от него. Она обнаруживает себя в любом творческом акте, дело лишь в интенсивности этой «вспышки».

Конечно, здесь исследователь скорее рискует погрязнуть в субъективности, нежели в анализе импровизаций актера, танцора или музыканта, вынесенных на публику, происходящих в конкретном месте и времени. С писателем и художником сложнее (если они, конечно, не устраивают показательных выступлений под прицелами телекамер, как поступил в 1955 г. П. Пикассо, согласившийся зафиксировать на пленке тайные пружины своего творческого процесса и показавший, как его рука, словно ведомая какой-то силой, в течение полутора часов мечется по листу бумаги, совершая удивительные и остроумные графические метаморфозы). Обычно процесс создания произведения – а тем более возникновения его замысла – скрыт от посторонних глаз, и «научных» методов проверить, действительно ли имела место импровизационная вспышка, нет. Верить художникам на слово не приходится – едва ли кто-то откажет себе в удовольствии прослыть любимцем богов или в крайнем случае «рупором Абсолюта».

В итоге нам остается только само произведение – продукт, возможно, имевшей место вдохновенной импровизации: стихотворение, картина, скульптура, архитектурный ансамбль. И нужно суметь рассмотреть эту вспышку – точнее ее отблеск, реализованный творческим усилием мастера. Если первотворческий импульс достаточно силен, след от него окажет на нас определенное заражающее действие. В подобном случае мы словно подхватываем авторскую импровизацию и продолжаем ее в своем воображении. Напрашивающийся пример здесь – живопись кубистов, Пикассо или Ж. Брака, приглашающих зрителя мысленно собрать мозаику, слить разрозненные фрагменты картины в цельный образ. Реципиент в таких условиях устранен от физического участия в создании произведения (кроме тех случаев, когда ему предоставляется прямая возможность контакта с объектом: авторы современных инсталляций, инвайронментов, ассамбляжей часто предлагают зрителю что-то скомпоновать, нажать на кнопку, и т.п.), ему остается не менее важная рефлексивная функция.

Между исполнительскими и неисполнительскими искусствами нет непроходимой пропасти – и те и другие апеллируют к воспринимающему сознанию человека. А исполнение при ближайшем рассмотрении оказывается не чем иным, как частным случаем интерпретации. В лихорадочном поиске импровизационного ответа исполнитель-соавтор сначала осмысляет предлагаемые обстоятельства, изучает пресловутые лакуны формы – призывая на помощь воображение, память, пытается ускорить течение бессознательных процессов и сделать их осозаемыми не только для своего «я», но и для публики. Примерно ту же операцию (только без выхода «реплики» вовне) совершает в неисполнительских искусствах реципиент.

Импровизация сложна и внутренне обусловлена: подготавливается загодя, исподволь – только тогда она может действительно осуществиться. В противном случае, когда «вдохновение ошибается адресом» и импровизация попадает «не в ту голову», человек лишь переживает «творческое самочувствие», но, не имея навыка владения специальным инструментарием, даром, теряет его. Подлинному художнику в не меньшей мере, чем способность к спонтанному творчеству, необходимо мастерство, техника задержания и воплощения родившихся образов, идей, импульсов. Достичь этого без специальных знаний невозможно. Нужна подготовка, довольно прагматичный настрой,

чтобы сознание успело идентифицировать мелькнувшую в мозгу информацию как сущность. В этом и заключается профессионализм художника, который обладает техникой фиксации сложных мимолетных состояний и претворения их средствами выразительности, языка в материал искусства.

Очевидно, что процесс художественного накопления идет большей частью в подсознании. Импровизатор, провоцирующий вдохновение, должен уметь аккумулировать силы на одной задаче, замкнуться в себе, чтобы целиком погрузиться в «поэтическое состояние». «Творчество есть прежде всего – *полная сосредоточенность всей духовной и физической природы*. Она захватывает не только зрение и слух, но и все пять чувств человека. Она захватывает кроме того и тело, и мысль, и ум, и волю, и чувство, и память, и воображение. Вся духовная и физическая природа должна быть устремлена при творчестве на то, что происходит в душе изображаемого лица» [7, с. 365]. Представление Станиславского о творчестве в данном случае максимально смыкается с понятием импровизации. Без большой концентрации внимания, сосредоточенности трудно запустить механизмы подсознания и интуиции. Об этом прекрасно знают импровизаторы-практики – джазовые музыканты, поэты-экспромтисты. Порой художнику для вхождения в нужное психическое состояние необходима поддержка извне. Так, об импровизациях А. Мицкевича сообщают следующее: поэт «менялся в лице, бледнел, страшным усилием выбрасывал из себя стихи, держа слушателей в магнетическом напряжении. Ему помогал нежный голос флейты: флейта как бы настраивала инструмент его поэзии» [5, с. 106].

Если психофизическая концентрация достигнет апогея, произойдет чудо – скрытое в подсознании вдруг прорвется наружу и обретет сначала «осмысленный», подчиненный дешифровке сознанием эквивалент, а после – и форму своего существования для реципиента. При этом «озарения» могут быть разной интенсивности, о чем вполне в духе психоанализа говорит Ф. Шиллер: «Эти “неожиданности души” неодинаковы по силе и продолжительности: от кратких вспышек, освещающих на мгновение одну лишь мысль или частицу образа, и до великих, многое охватывающих открытий. В последнем случае выступает на поверхность значительная часть подсознательного, и это оказывается потрясением огромной скалы, вроде тектонических ката-

строф, когда из глубин океана появляются новые острова и становятся новой отчизной растений, животных и людей» [5, с. 105].

Как видим, на помощь приходит юнговское учение об автономных комплексах – обособившихся областях души, властно пробивающих себе дорогу в сферу сознания и подчиняющих себе на время все существо человека. Импровизация, таким образом, представляет собой процесс вынесенного вовне осуществления этого комплекса (наверное, можно сказать, и архетипа), неожиданный как для стороннего наблюдателя, так и для самого «исполнителя» – носителя данного «паразитирующего» объекта.

В импровизации первостепенную значимость имеет бурлящее подсознание художника, выплескивающее наружу только что рожденные формы и смыслы. Таким образом, экзистенциал творчества силами языка искусства созидает новое, в том числе и экзистенциальное, содержание.

Список литературы

1. Новый энциклопедический словарь. – М.: Большая Российская энциклопедия: Рипол Классик, 2007. – 1455 с.
2. *Кривцун О.А.* Эстетика. – 3-е изд., переработанное и дополненное. – М.: Юрайт, 2014. – 549 с.
3. *Лившиц Д.Р.* Феномен импровизации в джазе: дис. ... канд. искусствоведения. – Н. Новгород, 2003. – 176 с.
4. *Мальцев С.М.* О психологии музыкальной импровизации. – М.: Музыка, 1991. – 88 с.
5. *Парановский Я.* Алхимия слова: Олимпийский диск. – М.: Прогресс, 1982. – 528 с.
6. *Рунин Б.М.* О психологии импровизации // Психология процессов художественного творчества. – Л.: Наука, 1980. – С. 45–57.
7. *Станиславский К.С.* Моя жизнь в искусстве. – М.: Искусство, 1962. – 576 с.
8. *Шевель А.В.* Импровизация в художественном творчестве: дис. ... канд. филос. наук. – М., 1998. – 144 с.

References

1. Novyj enciklopedicheskiy slovar'. – M.: Bol'shaya Rossijskaya enciklopediya, Ripol Klassik, 2007. – 1455 s.
2. *Krivcun O.A.* Estetika. 3-e izdanie, pererabotannoe i dopolnennoe. – M.: Yurajt, 2014. – 549 s.

3. *Livshic D.R.* Fenomen improvizacii v dzhaze: dis. ... kand. isk. – N. Novgorod, 2003. – 176 s.
4. *Mal'cev S.M.* O psihologii muzykal'noj improvizacii. – M.: Muzyka, 1991. – 88 s.
5. *Parandovskij Ya.* Alhimiya slova // *Parandovskij Ya.* Alhimiya slova. Olimpijskij disk. – M.: Progress, 1982. – 528 s.
6. *Runin B.M.* O psihologii improvizacii // *Psihologiya processov hudozhestvennogo tvorchestva.* – L.: Nauka, 1980. – S. 45–57.
7. *Stanislavskij K.S.* Moya zhizn' v iskusstve. – M.: Iskusstvo, 1962. – 576 s.
8. *Shevel' A.V.* Improvizaciya v hudozhestvennom tvorchestve: dis. ... kand. filos. nauk. – M., 1998. – 144 s.

ПИСЬМЕНА ВРЕМЕНИ

УДК 130.2, 2–1

DOI 10.31249/hoc/2020.01.12

Перельштейн Р.М.[©]

В СТОРОНУ ПОМЕРАНЦА И МИРКИНОЙ. О ТРЕХ ЭТАПАХ ДУХОВНОГО ПУТИ

Аннотация. Статья посвящена анализу духовного наследия философа Г.С. Померанца и поэта З.А. Миркиной. Исследуется эволюция духовного пути как такового, его этапы, специфика этих этапов. Не всегда один этап сменяется другим. Случается так, что тот или иной этап оформляется в отдельный путь. Первый из этих путей есть «улавливание мудрости на лету». Второй путь представляет собою попытку свести истину к системе. Как этап духовного становления *второй путь* продуктивен, как результат – сомнителен. В своей совместной книге «Великие религии мира» Померанц и Миркина затрагивают эту чрезвычайно актуальную проблематику.

Ключевые слова: духовный путь; дзен, христианство; недвойственность; мистицизм.

Perelshtein R.M.

In the direction of Pomerants and Mirkina. About the three stages of the spiritual path

Abstract. The article is devoted to the analysis of spiritual heritage of philosopher G.S. Pomerants and poet Z.A. Mirkina. We study the evolution

of the spiritual path as such, its stages, the specifics of these stages. One stage is not always replaced by another. It happens that any stage is formed in a separate path. The first of these paths is «grasping wisdom on the fly». The second way is an attempt to reduce the truth to the system. As a stage of spiritual development, *the second way* is productive, and as a result it is doubtful. In their joint book «the Great religions of the world» Pomerants and Mirkina touch upon this extremely topical issue.

Keywords: spiritual journey; Zen, Christianity; nonduality; mysticism.

«Слово – только намек на истину, лежащую по ту сторону слов...» [9, с. 148]. Мысль эта для Григория Померанца и Зинаиды Миркиной заветная. Она проходит красной нитью через их совместную книгу «Великие религии мира». Наши мудрецы, именно так я буду их называть, предлагают представителям всех вероисповеданий встретиться в сердце Бога. А это такое место, где нет ничего кроме любви.

Слово евангелист Иоанн уподобляет Богу. «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1:1). Но тогда что же такое *слова*? Те слова, что лишь намекают на истину. Я бы сравнил их со строительными лесами. После того как постройка возведена и фасад оштукатурен, каменщики разбирают леса. Конечно, не нужно понимать сказанное буквально. Никому не придет в голову менять порядок слов в молитве или существенно реформировать ее. Но слова, когда они перестают рождаться в сердце, начинают умирать и, как сказал поэт: «дурно пахнуть».

Но забыли мы, что осиянно
Только слово средь земных тревог,
И в Евангелии от Иоанна
Сказано, что Слово это – Бог.

Мы ему поставили пределом
Скудные пределы естества,
И, как пчелы, в улье опустелом,
Дурно пахнут мертвые слова.

[3, с. 312]

«Слово было Бог». И вот Бога, как некую скалу мы окружаем своим пониманием. Мы оплетаем Его паутиной прогибающихся мостков,

188

разборных стоек и шатких перил, забыв, что это скала, а не дело наших рук. Если бы скала, оплетенная строительными лесами слов, исчезла, хотя, конечно, это невозможно, то остались бы только многоэтажные и хрупкие конструкции нашего ума.

Философ Чжуан-цзы хотел поговорить с человеком, который бы забыл все слова. Умение забывать – род духовной практики. Если ты не научился забывать о себе в любви, ты превратишься в чудовище. Страшна не смерть, а то, какой ты себе ее представляешь, делая всевозможные предположения. Иногда не делать предположений – это значит молиться, молиться без слов. Бог все устроит. Он знает, что нам надо. Он знает нашу выгоду и видит далеко вперед. А предположения питаются рыбьим кормом нашего крайне ограниченного опыта.

У норвежского поэта Ханса Бёрли, которого Зинаида Александровна открыла для себя в последний год жизни, есть такие строки:

Нам не прочесть письма елей.
И хорошо, ведь сердца понимают
лишь неизъяснимое.

[2, с. 696]

Или вот еще из него же:

Шум в лесу – это мысль
того разума, что освободился
от своего облика
и странствует, незримый,
среди звезд.

[2, с. 691]

Такое развитие получает у Бёрли тема «Слово – только намек на истину, лежащую по ту сторону слов». Мейстер Экхарт заметил: «Бог не так создал небо и землю, как мы говорим об этом по человечеству языком преходящего, но все создания извечно высказаны в первом слове» [19, с. 60]. А ведь и правда, невозможно понять, как Бог создал небо и землю, если использовать в качестве инструмента понимания «преходящие» слова, временные шаткие конструкции. Но можем ли мы совсем отказаться от слов? Мы не знаем как «звезда с звездой говорит», но указать на эту тайну нам помогают пусть и несовершенные, но все-таки слова.

Журналист и телеведущий Владимир Познер задает гостям своей передачи программный вопрос: «Оказавшись перед Богом, что вы ему скажете?» Суфий Руми ответил бы журналисту так: «Любящие нигде друг друга не встречают. Они друг в друге всегда» [12, с. 53]. Познер задал вопрос, на который невозможно ответить. Любой ответ, в котором будут задействованы морфемы и лексемы, станет ложью. Но вот же Руми ответил, и ответил словами.

Умирая, мастер дзен позвал своего любимого ученика и вручил ему манускрипт. «Эта книга, – сказал он, – передавалась от мастера к мастеру на протяжении семи поколений. Я тоже сделал в ней несколько записей. Теперь она твоя». Ученик взял сокровищницу мудрости и, не мешкая, бросил в огонь. «Ты сошел с ума! Что ты делаешь?» – закричал учитель. «Это ты сошел с ума! Что ты говоришь?» – ответил тот [20].

Согласно дзен-буддийской традиции мгновенное пробуждение содержится не в книгах, а передается прямым путем от учителя к ученику. Вот почему сутры, эта квинтэссенция знаний, отправляется в огонь.

Один из адресатов Миркиной, белорусский литератор Максим Орлов (потом он стал и моим другом), задал мне вопрос, что я думаю об учении Будды и философской системе, которую это учение породило? Я ответил: «Максим, если вы проснулись сегодня утром и решили реализовать свою природу Будды, вам не нужно ничего, кроме вас самого и того утра, в которое вы проснулись». Орлов был в восторге. Честно говоря, большего я и сам не знал. Просто не стал умничать. Когда чего-нибудь не знаешь, легко сойти за мудреца.

Но все-таки что-то нам известно. И нет лучшего путеводителя по мировым религиям, чем книга Померанца и Миркиной.

Когда индийский буддизм Махаяны попал на китайскую почву, он соединился с даосизмом. На стыке двух духовных учений буддизма и даосизма возникло третье – чань-буддизм. Учение распространилось за пределы Китая и, достигнув в XII в. берегов Японии, оформилось в школу мистического созерцания, именуемую дзен.

Британский философ и писатель Алан Уотс в своей знаменитой работе «Путь Дзен» предложил довольно трезвый подход к восприятию дзен-буддизма. Это было сделано в середине XX в., но не утратило своей актуальности и сегодня. Уотс писал: «Я не сторонник “им-

порта” дзен с Дальнего Востока, поскольку он тесно связан с культурными институтами, которые для нас нехарактерны. Однако, безусловно, в нем есть вещи, которым мы можем обучиться...» [14, с. 10]. И таких *вещей*, добавлю я, становится все больше и больше.

Чему учит дзен? Не подменять простые вопросы, требующие ответа, сложными вопросами, которые развлекают ум. Простой вопрос – быстрое решение, вот и весь дзен. Сложный вопрос предполагает большей частью отвлеченный ответ. Вспомним еще одну дзенскую притчу.

«Однажды ученик спросил у мастера дзен Ма-цзы:

– Вода не имеет костей, но она легко держит корабль весом в тысячи тонн. Как это может быть?

– Здесь нет воды и нет корабля – что я должен объяснять? – спросил Ма-цзы» [4, с. 227].

Досужее, а порою и недоброе любопытство, которое отвлекает душу или рассеивает внимание, не стоит поощрять. «Отдых закончен, иди и накопи дров». Мастер мог бы ответить и так. Дзенцы не доверяют спекулятивной философии, которая пытается создать параллельную умозрительную реальность. Безусловно, это тоже метод, и весьма эффективный для постижения мира, но, становящийся непригодным там, где граница между *миром* и *мною* исчезает. Спекулятивную философию я бы уподобил зеркальному щиту Персея, в котором отражается горгонообразный мир, но можно смотреть на мир и не пользуясь зеркалом, если ты не собираешься рубить Медузе голову. Может быть, в камень тебя превращает не взгляд Медузы, а твой страх перед Непостижимым? Медуза горгона – хтоническая сила, которую христианская традиция демонизирует, и часто весьма справедливо. Но с дальнейшими выводами не всегда можно согласиться.

У Зинаиды Миркиной есть такое стихотворение.

Не думай с дьяволом сразиться.
Душа, уйми свою отвагу.
Сумей лишь только затаиться
И из себя самой – ни шагу.

И змей окажется не змеем,
Коль голову ему не рубят.

Но нету ничего труднее,
Чем не выныривать из глуби.

[6, с. 62]

Дзен старается не выныривать из глуби, практикуя принцип недеяния, что равносильно следованию целостному потоку жизни.

Любимый ученик дзенского мастера бросает великие изречения в огонь, чтобы не нарушать ритм океанического дыхания: вдох – выдох, вдох – выдох. Нельзя быть просветленным дольше, чем на один вдох. Но за этим вдохом последует новый. Нельзя накопить дух. Дзенский ученик знает евангельскую заповедь: «Блаженны нище духом, ибо их есть Царство Небесное» (Мф. 5:3). А может быть, и не знает. Это не имеет значения. Заповеди написаны, по выражению апостола Павла, не чернилами, но «Духом Бога живого» и «не на скрижалях каменных, но на плотяных скрижалях сердца» (2 Кор. 3:3–6). Осталось только добавить, что написаны они не словами.

Невозможно забыть признание Померанца: «Я сделал только два-три шага в глубину. Этого совершенно недостаточно для нашего спасения. Это чуть больше нуля. Но это действительные, а не воображаемые шаги, и они не потеряют смысла, даже если переменить все слова» [11, с. 55].

Жизнь старца Силуана как-то по-особому отпечаталась в душе Зинаиды Александровны. Она вспоминала старца, ссылаясь на него, а если цитировала, то всегда по памяти. Как-то припомнилось ей удивительное место из книги архимандрита Софрония о Силуане. Там было сказано, что хотя афонские отшельники и не пишут книг, а только читают их, но если бы эти боговдохновенные книги пропали, то монахи написали бы новые. И Предание было бы восстановлено, хотя и не слово в слово.

Я думаю, что любимый ученик дзенского мудреца не мог бросить в огонь книгу, которая на протяжении семи поколений передавалась от мастера к мастеру, но символический смысл этого жеста вполне понятен и отвечает духу мистического учения. Вот почему христианский подвижник так легко допустил, что святые книги могли бы и исчезнуть. Учение не в книгах и не в словах, а в – сердцах и делах людей. В этом смысле нет непреодолимой пропасти между христианством и буддизмом, между православием и дзен. Как сказали бы Поме-

ранц и Миркина, не надо искать непримиримого противоречия там, где в тупик заводит привязанность к словам.

Индийскому учителю Пападжи принадлежит следующее изречение: «Там, где двое, всегда присутствует страх расставания» [15, с. 14–15]. А Христос сказал: «Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18:20). И вот на скрещении двух лучей – индийского учения о недвойственности и евангельского благовестия вспыхивает новая искра мудрости: если нас соединит Христос, мы не расстанемся. Неоткуда взяться страху расставания там, где двое уже не двое. Неоткуда взяться страху расставания там, где двое уже не двое, и даже не – один: я умер, жив во мне Христос, как скажет апостол Павел [9]. То есть умерло «я», умерло *это*. Померанц об этом напишет так: «Выражение Царство Божие внутри нас не противоречит призыву священных писаний индуизма искать ответ в собственном сердце. В брахманской традиции никакого Царства Божия не было, а был просто выход за рамки двойственности, приход к сознанию недвойственности Бога и человека...» [10]. Разовьем высказывание Пападжи. Там, где двое – Бог и человек, всегда присутствует страх расставания. Совершенная любовь изгоняет страх именно потому, что уже нет двоих. Им просто неоткуда взяться. «Я и Отец – одно» (Ин. 10:30), – говорит Христос.

Книга о Муджи – современном мастере традиции Адвайты – начинается словами: «В Индии есть поговорка: “Если тебе в ногу вонзился шип, возьми другой и удали с его помощью первый, а затем – выбрось оба”» [8, с. 17]. В одной поговорке все учение. Индийцы сравнивают невежество с острым шипом, который засел в нашей ступне. Чтобы вынуть занозу, потребуется второй шип, не менее острый. Его для простоты я назову *универсальной концепцией бытия*. Но когда концепция сделает свое дело, от нее нужно избавиться. Для чего носить с собою два шипа – шип невежества и шип знания? Нужно их выбросить. Может быть, даже предать огню, как это сделал ученик дзенского мастера. Ни то ни другое не должно нам мешать при ходьбе. Индийские и дальневосточные учителя понимают лучше, чем кто бы то ни было, что слово или концепция – только намек на истину, лежащую по ту сторону концепций и слов.

Вот одна из самых известных притч о дзен, автором которой является живший в VIII в. мастер Циньюань. Померанц и Миркина приво-

дят ее в своей книге «Великие религии мира». «Прежде чем человек изучил дзен, горы были для него горами и воды водами. Потом, когда он взглянул в истину дзен, горы стали не горы и воды не воды. Но когда он действительно достиг обители покоя, горы снова стали горами и воды водами» [9, с. 153]. А вот комментарий наших мудрецов к этой притче. Я полностью приведу его:

«Первая ступень – это “омраченное сознание”, наивный реализм: все, что можно пощупать, реально. Реален распад целого на отдельные предметы. Уровень частных, уровень обособления – это и есть вся реальность. Вторая ступень – погруженность в абстрактно Единое, Целое. Можно выразить это словами Парменида: только единое есть, многого не существует. Но абстракция Целого не есть подлинное знание. Взгляд в собственную природу дает почувствовать бесконечность в каждом цветке. (...)

Старая сосна проповедует мудрость
И дикая птица выкрикивает истину.

Во все века находились люди, которые улавливали эту мудрость на лету. Но их всегда немного. Груз установившихся приемов мысли очень тяжел, и дзен не удержался бы и не дошел бы до наших дней без методики разрушения стереотипов “омраченного сознания”» [9, с. 153].

Итак, Циньюань перечислил три этапа духовного пути. О них на языке индийского учения о недвойственности наш современник Руперт Спайра сказал так: путь невежества – «я есть что-то», путь исключения – «я есть ничто», путь включения «я есть это». Спайра утверждает, что эти три пути или стадии духовного пути – Обычная Двойственность, Просветленная Двойственность и Воплощенное Просветление – есть в каждой духовной традиции [13]. Соотнесем концепцию Руперта Спайры с индийской поговоркой. Заноза в ступне – Обычная Двойственность. Второй шип – Просветленная Двойственность или учение, помогающее избавиться от невежества. Готовность избавиться и от второго шипа – Воплощенное Просветление.

Путь невежества – «я есть что-то», это когда гора является горой, вода – водой, а я – не ведающим, что творю. Именно так и ведет себя мое концептуальное «я». Путь исключения – «я есть ничто», это когда

я узнал нечто, что меня перевернуло. Горы стали не горы, воды не воды, т.е. от концептуального меня осталось мокрое место. Путь включения – «я есть это» – означает, что горы снова стали горами, воды водами, а я – самим собой, включая мою способность мыслить или оперировать концепциями.

В состоянии Обычной Двойственности, и здесь мы снова вернемся к дзенской метафорике, человеческий ум уподобляется беспокойной поверхности воды. Мастер Шен Янь так говорит об этом: «Движения воды похожи на движения в наших умах. Наши умы движутся благодаря знаниям и опыту, который мы накопили. Потому что из-за них мы постоянно выносим суждения. Как вода в движении не может давать хорошего отражения, так и движущийся ум не может видеть ясно: то, что мы видим – или думаем, что видим – не реально» [16]. В этой метафоре присутствуют два компонента – зеркальная поверхность воды, находящаяся в движении, и – мир, который отражается в ненадежном зеркале. Вот откуда возникает «двойственность». Зеркало и мир – это *два*.

В состоянии Просветленной Двойственности наш ум уподобляется обычному зеркалу, «зеркалу на подставке», которое не так-то легко вывести из строя. Оно даже поддается полировке. Ну, а если запылится, его всегда можно протереть неким духовным усилием. Снова предоставим слово Шен Яню: «Однако Шестой Патриарх возразил против использования зеркала как примера. Он указал, что, если бы существовало зеркало, то был бы ум, и это был бы не дзен. Тем не менее мы используем зеркало для объяснения. Позже мы выбросим это зеркало» [16]. Индийцы выбрасывают второй шип. Как мы видим, в состоянии Просветленной Двойственности зеркало, существующее *само по себе*, все еще продолжает отражать мир, существующий *сам по себе*. Зеркало и мир – это опять *два*. Мы уже осознаем двойственность, но еще не в силах ее преодолеть. Просветленной Двойственностью это состояние называется еще и потому, что мир, оставшийся снаружи, не может затронуть меня, втянуть в свои дразги и склоки, в бесконечные выяснения отношений. Ведь для отношений нужны как минимум двое. *Второй* все еще остается, вот почему «двойственность», но он уже не может заставить меня ненавидеть его – вот почему «просветленная». В этом состоянии или на этом этапе пути мои оценки не категоричны или вовсе отсутствуют. Если встанет вопрос, нравится мне

что-то или нет, я всегда смогу поставить под вопрос самого себя. А кто тот, кому это нравится или нет? И не обнаружив его, на время успокоиться.

В состоянии Воплощенного Просветления и *зеркало*, и *мир* исчезают. Необходимость в разделении чего бы то ни было на противоположности отпадает. Уже нет ни первого шипа, ни второго. Нет ни невежества, ни знания. Шен Янь подводит итог: «Настоящее дзенское состояние не следует сравнивать со всеотражающим зеркалом. Всё существует без зеркала. В этом состоянии все видится очень ясно, но нет понятий “снаружи” или “внутри”, существует или не существует...» [17]. Именно в этом состоянии Блаженный Августин произнес свое знаменитое: «Люби Бога и делай что хочешь». Учитель адвайты Пападжи так это описал: «Ты есть то Внутреннее, что ни внутри, ни снаружи. Ум без опоры – Внутреннее, и Внутреннее – это отсутствие стен» [14, с. 8]. А индийский гуру Рамеш Балсекар сказал так: «Конечное понимание заключается не только в том, что мир нереален, но и в том, что мир одновременно реален» [1]. Тем же самым заканчивается и дзенская притча. «Но когда он действительно достиг обители покоя, горы снова стали горами и воды водами». То есть все становится реальным только после того, как ты перестаешь за него цепляться, контролировать, захватывать. Теперь ты позволяешь всему просто быть.

Вот как я описал бы три этапа духовного пути, отталкиваясь от дзенских и индийских примеров.

Полагать, что ты лучше других, – значит решить, что левая половина твоего языка лучше правой. Такова Обычная Двойственность, путь *невежества*. Вспомним притчу о мытаре и фарисее. Фарисей провел черту между собой и другими, назвав этих других «грабителями», «обидчиками» и «прелюбодеями», включая сборщика податей или, выражаясь современным языком, – налогового инспектора, который молился с ним в одном храме. Мытарь же не судил и не рядил, не навешивал ярлыков. Он обращался к Богу за помощью, расписываясь в своем полном бессилии. «...ударя себя в грудь, говорил: Боже! Будь милостив ко мне грешнику!» (Лк. 18:13). Заканчивается притча такими словами Иисуса: «Сказываю вам, что сей пошел оправданным в дом свой более, нежели тот: ибо всякий, возвышающий сам себя, унижен будет, а унижающий себя возвысится» (Лк. 18:14). Вот поче-

му, когда ты берешься судить других, для тебя было бы лучше считать, что других не существует: везде только ты. Ты – и фарисей, и мытарь. Пусть эта истина относительна, но стоит пережить ее как абсолютную. Ведь Божья любовь равно проливается и на святого, и на грешника. Мы все Его дети.

Не существует других, не существует и тебя самого. Режиссер Александр Митта поделился своим наблюдением: «Я слышал разговор матери с трехлетним сыном: “Чего ты орешь? Ты никто. Молчи!” “Нет, я кто! Нет, я кто!” – кричал мальчик. Мы все хотим быть “кем-то”, – подытожил Митта. – Мы хотим отличаться от других» [7, с. 67]. Все правильно. «Меня нет» – истина относительная, но и ее стоит пережить как абсолютную. И мы уже способны на это, ведь нам не три года. Хотя, если самый близкий человек скажет нам в раннем детстве: «Молчи! Ты никто», то тогда мы, конечно, будем самоутверждаться лет до 50. Нет других, нет тебя. А кто же тогда есть? Кто чувствует вкус граната? Задавать этот вопрос желательно так, чтобы войти через него в «обитель покоя». И покой на некоторое время станет ответом на все вопросы. На этом завершается состояние Просветленной Двойственности, пути *исключения* – «я есть ничто». Однако подобная абстракция, как и любая абстракция не есть подлинное знание.

Укрепившись в состоянии покоя, можно и даже нужно снова обнаружить самого себя, но этот новый ты уже не наломает дров. От него никто не пострадает. Пребывая в глубоком покое, можно и нужно обнаружить других. Других людей, другие культуры, другие религии. И тогда другие перестанут быть адом для тебя. И не только Другие, ты сам перестанешь быть адом для себя. И тогда можно снова перейти к оценкам и суждениям, которые окажутся проявлением сострадания. Именно это Спайра называет Воплощенным Просветлением или путем *включения* – «я есть это».

Когда я пересматриваю телепередачи с Померанцем, я понимаю, что его внутреннее состояние невозможно перепутать с внутренним состоянием других участников разговора. Он есть *это*. Это он, а не кто-то другой. И неважно – перед ним большая аудитория или один собеседник. Всегда он держался очень независимо, с большим достоинством, но без всякой позы. Интеллектуальная фанаберия была ему абсолютно чужда. Он говорил просто, ясно. Он был открыт. Он никогда не повышал внутреннего голоса, да и во внешних проявлениях

был чрезвычайно скромн. Его суждения и оценки могли не совпадать с мнением большинства, часто шли вразрез с официальной доктриной той или иной конфессии, но к нему все прислушивались и как-то внутренне затихали. Происходило это потому, что он действительно достиг «обители покоя».

То же самое относится и к Миркиной. Русский поэт-сатирик еврейского происхождения Аминад Шполянский остроумно заметил: «Ничто так не мешает видеть, как точка зрения» [18]. Так вот, в состоянии Воплощенного Просветления человек по-прежнему имеет точку зрения, но она уже не застилает взгляд. Можно по-разному относиться к статьям Зинаиды Александровны, посвященным украинскому вопросу, но если ты не чувствуешь с какой болью и любовью они написаны, то значит, у тебя есть та самая точка зрения, которая превращает тебя в слепца. Миркина писала в Донецк своей духовной дочери: «У меня нет моей правоты. У меня правота Божья. И я вижу, что Бог кричит. И Бог плачет». Она не думала о том, как будут восприниматься ее слова «У меня правота Божья», потому что она чувствовала боль обеих сторон, боль каждого.

Из книги «Великие религии мира» я взял только одну притчу, притчу Циньюаня, и комментарий наших мудрецов к ней. Дальше тема этапов духовного пути развивалась сама.

Строительные леса наших слов и представлений ветшают, их нужно латать. Ничто так не нуждается в переводе на новый язык, как многовековая духовная традиция.

Когда мы читали вслух Зинаиде Александровне немецкого мистика XIV в. Иоганна Таулера, она светилась, и все-таки со вздохом отмечала, что об этом можно было бы сказать и проще, что по умолчанию означало – языком сегодняшнего дня.

Приведу высказывания людей, находящихся в состоянии Воплощенного Просветления, тех, на кого снизошла благодать Божья.

Георгия Чистякова на одной из лекций спросили, как относиться к Альберту Швейцеру? Вроде бы человек хороший, но вот признавал ли он воскресение Христа? И отец Георгий, редко повышавший голос, почти со страстью ответил: «Верил во Христа Альберт Швейцер или не верил? Признавал он, что Христос воскрес или не признавал? Ну, боже мой! Ну как совести хватает у людей, признавал, что Христос воскрес или не признавал этот человек, который бросив блестящую

свою карьеру в Европе, уехал в Африке лечить негров. Он своей жизнью проповедовал, что Христос воскрес из мертвых, а не какими-то постными проповедями. Понимаете, его жизнь настолько была пронизана подвигом, что уже слов в этой жизни было не нужно. И когда девяноста лет от роду человек не покидал очень вредную по климату для него Африку и продолжал заниматься бесплатным лечением своих негров, создавая все новые и новые центры, неужели вопрос такой вообще встает – верил он в Христово воскресение и бессмертие или не верил. Да боже мой, конечно, он верил в тысячу раз сильнее, чем любой из нас, потому что у нас кишка тонка!» [16].

А вот фрагмент из лекций Чистякова, но уже в другом эмоциональном регистре: «Воскресение Христово это не та вещь, о которой можно узнать извне. О нем можно узнать только изнутри. Вот когда нас эта радость о воскресшем начинает изнутри переполнять, это значит, что мы христиане» [16]. И как же эти слова перекликаются с тем, что писала Зинаида Александровна. Приведу цитату из ее письма Максиму Орлову: «Моя душа, всякая душа, может и должна узнать Христа. Это ей необходимо. Но вот каким образом Он родился, душа не может узнать изнутри. Только извне. И этого душе знать не нужно». Но кому-то же это знать нужно. Кому? Это нужно знать нашему уму, который, если прибегнуть к дзенской метафоре, представляет собою либо покрытое пылью, либо натертое до блеска зеркало. Взглянув в истину дзен, или в истину христианства, ум обнаружит, что «горы стали не горы и воды не воды». Но вот завершит ли ум свое путешествие? Вернется ли он к своему Источнику? То, что душа не может узнать изнутри, пытается узнать ум, не готовый расстаться со вторым шипом. Вспомним финал серии фильмов о Гарри Поттере. Поттер ломает бузинную палочку – символ безграничной власти, и на глазах у своих изумленных друзей Рона и Гермионы выбрасывает ее в пропасть. Именно так персонаж английской писательницы Джоан Роулинг избавляется от *второго шипа*.

Подытожим сказанное. Там, где есть *нечто*, есть двойственность. Я и где-то вне меня Бог, я и где-то вне меня мир, я и где-то вне меня другие. Таков первый этап духовного пути – двойственность, шип в ноге, страдание. Второй этап – осознание единого, второй шип, которым я удаляю первый. Я – *ничто*. Есть только Единое, и все мы являемся его аспектами. Вот только не нужно путать нигилистическое ни-

что, которое загоняет нас в тесноту бунта, в морок подполья с Божественным ничто, которое выводит нас на просторы смирения. Ведь именно там, на просторе и происходит угадывание глубинной воли нашего «внутреннего» человека, который, ступая по водам, становится человеком «внутреннейшим». Таков третий этап. Когда апостол Петр идет по воде, ему больше не нужна опора на внешнее. Идти по воде значит оказаться по ту сторону слов. Но как только ученик Христа вспоминает о себе, о своем «внешнем» человеке, то сразу начинает тонуть. Третий этап – это отбрасывание второго шипа. Нет ни *двойственности*, ни *единого*, под которым мы разумеем истинную природу вещей, ведь *единое* мы все равно понимаем как *недвойственное*, т.е. измеряем высоту Древа Жизни складным метром наших всеконечных представлений. Третий этап – это безмолвие, пустота, истина, для которой нет слов. Вторым духовным этапом завершается царство слов. В цитадели царства слов они обретают свой первоначальный смысл, но мы должны последовать за слова, туда, где нет никаких слов и никаких царств, которые мы могли бы себе вообразить. На третьем этапе духовного пути отпадает необходимость и в искусственной дисциплине. Шестой патриарх дзен учил, что не надо ни подавлять мысли, ни удерживать, ни вмешиваться в их ход. «Мысли приходят и уходят сами по себе, ибо мудрость снимает ограничения» [14]. Идея очищения ума или поисков Бога оказывается ложной. Как можно очистить то, чего не существует, и как можно найти то, чего ты никогда не терял? В поиске находится твой несуществующий, т.е. *неистинный* ум. Сердце никогда не покидало самое себя, как не может Сам Себя покинуть Бог, даже если Он и возопиет к Самому Себе: «Боже Мой, Боже Мой! Зачем Ты Меня оставил?» (Мк. 15:34). Вот как это выразила Миркина.

Мне бы только выйти на просторы,
Вот на тот немой кремнистый путь,
Над собой почуять звездный шорох,
За свои пределы заглянуть.
«Выхожу один я на дорогу!» –
Только это в жизни надо мне. –
Ощутить вокруг Дыханье Бога
И остаться с Ним наедине.
Ноша неподъемная земная
По плечу ли мне, не по плечу –

Ничего я, Господи, не знаю
И от боли в страшный час кричу.
Эта боль и счастье одиночеств...
Тот, кто был до ужаса один,
На кресте воскликнул: Отче, Отче,
Что бы ни было, а я – Твой сын.

[5, с. 138]

Исповедание Символа веры с его четкими положениями может и должно обогащаться мистическим опытом. Когда Чистякова спросили, как он относится к Померанцу, отец Георгий ответил: «Он идет своим путем, но туда же». Услышав этот ответ в пересказе, Григорий Соломонович не растерялся и очень доброжелательно отреагировал: «Он тоже идет своим путем, но туда же». Вот диалог двух просветленных.

Старая сосна проповедует мудрость
И дикая птица выкрикивает истину.

В завершение мне хотелось бы коснуться вопроса весьма непростого, однако уже не раз поднимавшегося. Померанц и Миркина представляют собою единый духовный организм, и все же, одним ли путем они пришли в обитель покоя и света, или их опыт различен? Попробую на него ответить.

Если на втором этапе духовного пути заповедь перестает быть внешним предписанием и становится содержанием внутренней жизни, то на третьем этапе заповедь уже ничем не отличается от внутренней жизни, как неотличим огонь от объятых пламенем и до сердцевины прогоревшего полена. Однако учение о Кратчайшем пути или доктрина Шестого патриарха не допускает никаких ступеней для роста, никаких этапов. Либо пробуждение полное и мгновенное, либо его вообще не происходит. В 19 лет Миркина увидела озаренную солнцем ель в дождевых каплях, и – пробудилась. Ее внутренние глаза увидели Бога. Таков опыт мистика. Но мистик может идти и от этапа к этапу, от ступени к ступени. Главное – отбросить второй шип, не застряв в методе постижения истины как в новой тесноте, пусть и гораздо более уважаемой. Мы были связаны невежеством, а теперь связаны методом. Движение от одной стадии к другой может быть чрезвычайно продуктивным. Рискуно предположить, что именно таким и был

путь Померанца – поэтапное вхождение в обитель света, которое завершается преодолением всякой связанности. Не лишним будет здесь упомянуть отсылку Померанца к индийскому святому Рамакришне, который говорил, что небо открывается с любой духовной ступени.

Возможна и другая ситуация, когда второй этап пути, или второй шип оформляется в отдельный путь. Он представляет собою тип религиозности, тяготеющий к догматике, при котором на передний план выходит безоговорочное следование тем или иным убеждениям. Тогда уже речь идет не столько о духовной эволюции в духе притчи Цинъюаня, сколько о разных путях освобождения. Те, кто порою оппонировали Померанцу, реже Миркиной, идут именно этим путем, путем охранительных тенденций.

Путь мистика – по преимуществу путь внезапного переворота в глубинах сознания. Учение о Кратчайшем пути – суть мистического опыта. Но есть и другой путь. Путь постепенного созревания Духа. Очищение загрязненных устоев ума происходит медленно, и здесь мы вступаем в область четких предписаний, которые могут быть вполне оправданны. Важно лишь не застрять на полдороге, дойти до конца – вот кредо Миркиной и Померанца. Если слова, которые лишь намекают на истину, станут вдруг не отличимы от истины, то тогда Бог окажется по эту сторону слов, и мы при помощи прирученных слов сотворим Его по своему образу и подобию.

Не существует ответа на вопрос, какой из двух путей лучше – путь «внезапного переворота» или долгого созревания. Я знаю только одно. Дорогу осилит идущий.

Март, 2019

Список литературы

1. *Балсекар Р.* Справочник для просветленных. – Режим доступа: https://www.e-reading.by/bookreader.php/105909/Balsekar_-_Spravochnik_dlya_Prosvetlennyh.html
2. *Бёрли Х.* Большой лес будет всегда // Звучащие смыслы: Альманах / сост. и отв. ред.: С.Я. Левит, Л.Т. Мильская. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2007. – С. 690–702. – (Серия «Культурология. XX век»).
3. *Гумилёв Н.С.* Стихотворения и поэмы. – Л.: Советский писатель, 1988. – 632 с.
4. *Лавский В.В.* Притчи человечества. – Ростов н/Д.: Феникс, 2012. – 571 с.
5. *Миркина З.А.* Из безмолвия. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. – 256 с.

6. *Миркина З.А.* Открытая дверь. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2019. – 112 с.
7. *Митта А.* Кино между адом и раем. – М.: Подкова, 1999. – 480 с.
8. *Муджи.* За пределами Сознания. Прямое осознание истины. – М.: АСТ, 2017. – 279 с.
9. *Померанц Г.С., Миркина З.А.* Великие религии мира. – М.: Издательский дом Международного университета в Москве, 2006. – 256 с. – (Серия «Humanitas»).
10. *Померанц Г.С.* Возникновение и становление личности: Лекция Григория Померанца, прочитанная 7 февраля 2008 года в клубе – литературном кафе Bilingua в рамках проекта «Публичные лекции Полит. ру». – Режим доступа: <http://www.gazetaprotestant.ru/2010/09/vozniknovenie-i-stanovlenie-lichnosti/>
11. *Померанц Г.С.* Записки гадкого утенка. – М.: Текст, 2018. – 655 с.
12. *Рам Дасс.* Полировка зеркала. Как жить из своего духовного сердца. – СПб.: Афина, 2014. – 250 с.
13. *Снайра Р.* Пепел любви. О сущности недвойственности. – М.: Ганга, 2017. – 304 с.
14. *Уотс А.* Путь Дзен: Истоки, принципы, практика. – М.: София, 2015. – 288 с.
15. *Пунджа Х.В.Л.* Истина Есть. – М.: Издательство К. Кравчука, 2002. – 688 с.
16. *Чистяков Г.* Аудиозапись лекции № 31 «Введение в Новый Завет» Г. Чистякова. – Режим доступа: <https://predanie.ru/chistyakov-georgiy-ierey/vvedenie-v-novuyu-zavet/slushat/>
17. *Шен Янь.* Четыре взгляда на дзен: Лекция Мастера Шен Яня в Великом Даосском Центре в Вашингтоне 22.11.1985. – Режим доступа: <https://zen-do.ru/texts/175-four-views>
18. *Шполянский А.* Мудрые мысли Аминада Шполянского, известного как Дон-Аминадо. – Режим доступа: <https://socratify.net/quotes/don-aminado/38031>
19. *Экхарт М.* Проповеди и рассуждения. – М.: Мусагет, 1912. – 187 с.
20. *Энтони де Мелло.* Зачем поет птица? – М.: София, 2003. – 192 с.

References

1. *Balsekar R.* Spravochnik dlya prosvetlennyh. – Rezhim dostupa: https://www.e-reading.by/bookreader.php/105909/Balsekar_-_Spravochnik_dlya_Prosvetlennyh.html
2. *Byorli H.* Bol'shoj les budet vseгда // *Zvuchashchie smysly. Al'manah / sost. i otv. red.: S. Ya. Levit, L.T. Mil'skaya.* – SPb.: Izd-vo S.-Peterb. un-ta, 2007. – S. 690–702. – (Seriya «Kul'turologiya. XX vek»).
3. *Gumilev N.S.* Stihotvoreniya i poemy. – L.: Sovetskii pisatel', 1988. – 632 s.
4. *Lavskij V.V.* Pritchi chelovechestva. – Rostov n/D.: Feniks, 2012. – 571 s.
5. *Mirkina Z.A.* Iz bezmolviya. – М.; СПб.: Centr gumanitarnyh iniciativ, 2017. – 256 s.
6. *Mirkina Z.A.* Otkrytaya dver'. – М.; СПб.: Centr gumanitarnyh iniciativ, 2019. – 112 s.
7. *Mitta A.* Kino mezhd u adom i raem. – М.: Podkova, 1999. – 480 s.

8. *Mudzhi. Za predelami Soznaniya. Pryamoe osoznanie istiny.* – M.: AST, 2017. – 279 s.
9. *Pomeranc G.S., Mirkina Z.A. Velikie religii mira.* – M.: Izdatel'skij dom Mezhdunarodnogo universiteta v Moskve, 2006. – 256 s. – (Seriya «Humanitas»).
10. *Pomeranc G.S. Vozniknovenie i stanovlenie lichnosti. Lekciya Grigoriya Pomeranca, pročitannaya 7 fevralya 2008 goda v klube – literaturnom kafe Bilingua v ramkah proekta «Publichnye lekcii Polit.ru».* – Rezhim dostupa: <http://www.gazetaprotessant.ru/2010/09/vozniknovenie-i-stanovlenie-lichnosti/>
11. *Pomeranc G.S. Zapiski gadkogo utenka.* – M.: Tekst, 2018. – 655 s.
12. *Ram Dass. Polirovka zerkala. Kak zhit' iz svoego duhovnogo serdca.* – SPb.: Afina, 2014. – 250 s.
13. *Spajra R. Pepel lyubvi. O sushchnosti nedvojstvennosti.* – M.: Ganga, 2017. – 304 s.
14. *Uots A. Put' Dzen: Istoki, principy, praktika.* – M.: Sofiya, 2015. – 288 s.
15. *Pundzha H.V. L. Istina Est'.* – M.: Izdatel'stvo K, Kravchuka, 2002. – 688 s.
16. *Chistyakov G. Audiozapis' lekcii № 31 «Vvedenie v Novyj Zavet» G. Chistyakova.* – Rezhim dostupa: <https://predanie.ru/chistyakov-georgiy-ierey/vvedenie-v-novyiy-zavet/slushat/>
17. *Shen Yan'. Chetyre vzglyada na dzen. Lekciya Mastera Shen Yanya v Velikom Daosskom Centre v Vashingtone 22.11.1985.* – Rezhim dostupa: <https://zen-do.ru/texts/175-four-views>
18. *Shpolyanskij A.* – Rezhim dostupa: <https://socratify.net/quotes/don-aminado/38031>
19. *Ekhart M. Propovedi i rassuzhdeniya.* – M.: Musaget, 1912. – 187 s.
20. *Entoni de Mello. Zachem poet ptica?* – M.: Sofiya, 2003. – 192 s.

Визгин В.П. ©

ЧИТАЯ ДНЕВНИК АМЬЕЛЯ

Аннотация. В России Анри-Фредерик Амьель (1821–1881) стал известен благодаря Льву Толстому, издавшему отрывки из его дневника. Но исследований его дневника практически у нас нет. Автор данной статьи стремится восполнить эту лакуну, давая психологический очерк личности Амьеля и раскрывая основы ее генезиса в философии и культуре XVIII–XIX вв. При этом раскрывается и тип его философского мирозерцания, который можно обозначить как околохристианский гуманизм. Согласно ему, именно Амьеля можно считать образцовым воплощением мечтателя-идеалиста, «лишнего человека» в контексте западной культуры середины XIX в. Отталкиваясь от анализа дневника швейцарского философа, В. Визгин стремится охарактеризовать структуру западного менталитета XIX столетия с его условностями и штампами сознания и одновременно с его глубиной и динамизмом исканий истины о мире и человеке.

Ключевые слова: А.-Ф. Амьель; моральная философия; идеализм; идеал; идеальное; абсолют; бесконечное; романтизм.

Vizgin V.P. Reading Amiel's diary

Abstract. In Russia, Henri-Frederic Amiel (1821–1881) was known due to Leo Tolstoy, who published some passages from his diary. But we

have practically no research of his diary. The author of this article tries to fill this gap by giving a psychological sketch of the personality of Amiel and revealing the basics of its Genesis in philosophy and culture of the XVIII–XIX centuries. At the same time, the author reveals the type of his philosophical worldview, which, according to the author of the article, can be designated as near-Christian humanism. According to him, it is Amiel who can be considered as an exemplary embodiment of the dreamer-idealist, «extra person» in the context of Western culture of the mid-XIX century. Based on the analysis of the diary of the Swiss philosopher, the author attempts to characterize the structure of the Western mentality of the XIX century with its conventions and stamps of consciousness and, at the same time, with its depth and dynamism of the search for the truth about the world and man.

Keywords: A.-F. Amiel; moral philosophy; idealism; ideal; absolute; infinite; romanticism.

Швейцарский философ Анри Фредерик Амьель (1821–1881), преподававший философию и эстетику в университете Женевы, писавший философские и литературные эссе, стихи и другие произведения, стал известен не как академический философ или поэт, а как автор дневника, обнаруженного сразу же после его смерти. Из его огромной рукописи объемом почти в 17 тыс. страниц друзья Амьеля сделали извлечения в двух томах, которые были изданы и получили вскоре европейскую известность^{1*}.

Читателю бывает интересно узнать, почему автор остановил свое внимание на определенном сюжете или лице. Ведь немного людей у нас в стране знают, кто такой Амьель. Я узнал о нем из дневников и писем Льва Толстого. Н.Н. Страхов указал Толстому на «замечательный» дневник, с которым он познакомился в 1892 г. «Амьель (у него – Амиель. – В. В.) очень хорош, – сообщает Толстой в письме от 3 февраля 1893 г., – он совершенно нечаянно приводит к христианству в его истинном смысле»^{6*, 9*}. Отобранные писателем отрывки из дневника Амьеля перевела его дочь, М.Л. Толстая, и они сначала публиковались в «Северном вестнике», а потом были изданы отдельной книгой с предисловием Льва Толстого под названием «Отрывки задушевного дневника». Глубина и подлинность духовного опыта Амьеля поразили Толстого контрастом с остальным его творчеством: «Все, что Амьель отливал в готовую форму, лекции, трактаты, стихотворения,

было мертво, дневник же его, где, не думая о форме, он говорил только сам с собой, полон жизни, мудрости, поучительности, утешения и навсегда останется одной из лучших книг, которые нам нечаянно оставили люди, как Марк Аврелий, Паскаль, Эпиктет»^{8*}. В «нечаянности» дневника швейцарца Толстой увидел знак его творческой удачи, оставшейся неведомой его автору как профессору философии и литератору. Его писания «наедине с собой» и Богом оказались для людей «нечаянной радостью», в то время как философские работы, лекции и стихи, можно сказать, никому так и не понадобились, хотя его имя вошло в историю швейцарской философии, а поскольку он писал по-французски, то и в анналы философии французской.

Амьель вел дневник с 1839 по 1881 г. с удивительным постоянством. О его жизни известно, что с 13 лет он остался полным сиротой, вместе с двумя сестрами воспитывался его дядей, учился сначала в родной Женеве, а потом путешествовал по Европе и в 1844–1848 гг. учился в Гейдельбергском и Берлинском университетах. В Берлине слушал лекции Шеллинга, Тренделенбурга, Бенеке. В 1849 г. вернулся на родину, где получил должность профессора эстетики в Женевском университете (академии), а в 1854 году стал профессором философии и занимал этот пост до самой смерти.

Начнем с психоаналитического портрета Амьеля. Не дурацкая ли это привычка всех интровертов-созерцателей откладывать любимое и предаваться скучному, бояться приятного и мучить себя тяготами? Одним словом, фрустрированное собственное желание... Правда, у Амьеля из этой расселины, разобщающей его с самим собой как с определенной индивидуальностью, бьет живительный ключ тонких наблюдений, глубокого самоанализа. Струится утешение медитации, беседы с самим собой в предчувствии присутствия чего-то большего: Бога, Духа, Универсума. В письме к французскому критику Эдмону Шереру^{2*} он признается: «Моей натуре свойственно немного бояться того, что мне доставляет удовольствие, и откладывать то, что меня привлекает в пользу того, что заставляет скучать» [3, р. XXV]. И вот другое, близкое признание: «Я погасил не одну зарождавшуюся любовь... Я их гасил ради будущей окончательной привязанности». В увлеченностях, влюбленностях он не чувствовал достаточной прочности: «Я хотел любви глубокой, исходящей из центра (central)» [1, р. 63]. Говоря банальным, но вполне точным языком, устремляясь к

идеальной любви, венчаемой прочным семейным счастьем, Амьель отказывается от реальных возможностей обрести спутника жизни. Поверим его признаниям. Сомневаться в них нет оснований. Он – искренний и честный с самим собой человек. И хорошо знал, в чем идеал человека. Его он видел в *христианской этике* с добавкой морали стоиков и не считал, что этот идеал, что называется, не по Сеньке шапка. Наверное, к такой фрустрации желаний его вел прежде всего его характер, «природа». Но следует дополнить данные природы обстоятельствами биографии, такими, как раннее сиротство, воспитание в духе ригористического протестантизма и немецкого идеализма, одиночество в жестко разделенной на политические партии родной Женеве, наконец, вообразим присущую середине XIX в. атмосферу позитивистского рационализма и «этического полупозитивизма», «вытеснения» всяческих «неразумий», исходящих от Другого ради нарциссических амбиций разума. Во внешние условия той же культурно-ментальной структуры контекста мысли швейцарского философа входят тогдашние колониальные и прочие войны, скандальные процессы против писателей (Бодлер, Флобер и другие), обвиняемых в нарушении общественной морали, и т.д. Повсюду в западной цивилизации *норма* ведет войну с *анормальностью*. Не так уж много времени остается до дела Дрейфуса^{3*} и до рождения психоанализа.

Остановимся на значении немецкого идеализма в судьбе Амьеля. Для него, сироты, склонного к созерцанию и размышлению, это была не просто одна из многих философий, а своего рода религиозный культ. С утра каждодневные «молитвы»: Амьель вставал до рассвета, зажигал настольную лампу, располагаясь на своем рабочем месте, как жрец за алтарем, и читая, размышляя, погружался в немецкий идеализм, на крыльях воображения уносясь далеко от внешнего мира за окном. Перед ним разворачивались космические пространства, пролетали, сцепляясь друг с другом, столетия, судьбы империй и народов, цивилизаций и культур. За захватывающим дух подобным зрелищем юному философу чудилось присутствие незримого абсолюта, всеобъемлющего духа. Потом опять Гегель и наука, но теперь уже в виде лекций, которые он пунктуально посещал. А под вечер, как можно предположить, немного музыкальной рекреации в духе все того же преклонения перед идеалом и идеальным. Вспоминая в зрелости годы ученья в Германии, Амьель будет считать их «самым прекрасным пе-

риодом своей жизни» [1, р. 13]. Чары, завораживавшие его дух тогда, останутся навсегда привлекательными для него. Именно идеально-идеалистическая атмосфера сосредоточенных штудий приучила молодого швейцарца к ментальной деперсонализации себя, к тому, чтобы презирать и вытеснять из своего сознания низменные желания, подрывая их в рефлексии, всегда на идеал обращенной. «Я стыжусь своего интереса, – говорит Амьель, – как низкого и бесплодного мотива». Идеализм в его романтико-этической тональности оказался удобным средством интеллектуального оправдания амьелевской склонности к самофрустрации с ее болезненными последствиями. «У меня страсть, – признается он, – вредить своим интересам». В результате Амьель становится больше «шопенгауэровским человеком», стремящимся заклясть бессмысленную мировую волю игрой эстетического воображения и мистического экстаза от предчувствия преодоления собственной индивидуальности, чем сам Шопенгауэр, вовсе не препятствовавший, кстати, своим партикулярным амбициям и удовольствиям. Не Шопенгауэр, а именно Амьель предстает образцовым типом созерцательно настроенного интеллектуала-идеалиста как «лишнего человека» в западной культуре XIX в.^{4*}

Созерцание – способ самоподдержки индивида или же самооценная духовная жизнь, ее самодостаточное состояние в стадии акме? Функция и бытие, цель и средство здесь совпадают. Запрудите ручей: он наберет такую массу воды, которой будет достаточно, чтобы окрестные деревья вдруг возникли еще раз в глубине рожденного зеркала. Задержка или, сильнее, фрустрация жизненного потока преобразовали саму жизнь, наделив ее дополнительным свойством – быть *зеркалом* вещей, близлежащих и отдаленных. Зеркало, осознавшее себя в качестве зеркала, озабочено качеством своей способности отражать вещи: оно стремится стать *идеальным*, т.е. таким, которое ничего не привносит в изображение вещей от своей собственной природы. У Амьеля эта забота проявляется как присущая всему его духовному бытию собственная деперсонализация.

Психоанализ Фрейда выстрадан христианской культурой Запада в условиях апогея рационалистической веры в научный разум. Он подготовлен долгой практикой самоанализа и антропологическим опытом у Де Квинси, Бодлера, Амьеля и других, если брать только XIX столетие. В психоанализе характерным образом воплотился этот век викто-

рианского лицемерия, самоуверенного сциентизма и меланхолической романтической самопогруженности на фоне идеала как *бесконечного*, интуиция и концепт которого стремительно вытесняли тогда христианского Бога.

Сравним моральный язык Амьеля и моралистов классической эпохи. Концептуальный язык психоанализа выдержан в нормах естественного языка, в частности, он отвечает нормам языка традиционной моральной рефлексии. Что такое *l'amour-propre* и *la vanité*, ключевые понятия французских моралистов? Разве денотаты этих слов можно верифицировать с помощью научной физиологии? Разве вся психология «морализма» менее у-топична или а-топична, менее энергична или энергийна, менее метафорична, чем специальный язык психоанализа? Но к «тщеславию», «самолюбию» или «эгоизму» человек давно привык, и поэтому, не задумываясь, превращает значения этих слов в реалии психики. А вот к «супер-Эго» или «вытеснению» привыкнуть труднее. Более того, век сциентизма приучил человека с легкостью гипостазировать значения терминов научного языка, каковым язык психоанализа, строго говоря, все же, несмотря на научные амбиции его основателя, вряд ли является.

Быть смешным, в смысле французского «ридикюль», означает быть непоследовательным, нерациональным. Анализ Амьелем своего попадания в «смешную» позицию в обществе высвечивает фигуру его экзистенциального состояния в фазе метастабильности: растрата жизни в погоне за познанием мудрости без того, чтобы обретенной мудростью жить; созерцательность, не осмеливающаяся быть чистой созерцательностью без примеси практических поползновений; неполнота в отречении от жизни, нерешительность, колеблющаяся в самой себе, но неисправимая; наконец, слабость, которая не хочет себя и стремится к самопреодолению, но не может превратиться в силу. Иными словами, хроническое противоречие по всем измерениям, затянувшееся, застойное, означающее внутреннюю самонадорванность. В этом не только «смешное» в характере и поведении («ридикюль»), но в этом, как признается сам Амьель, его «беда».

Швейцарский философ не раз перечитывал свои дневниковые записи, делая их предметом критической оценки. Вот он отмечает некоторую их монотонность, с чем, пожалуй, может согласиться и современный читатель. Но это не столь важно, ибо страницы его дневника,

как он сам в нем пишет, «написаны не для того, чтобы их читали другие, а для того, чтобы меня успокаивать и обращать к себе самому... Истина – вот их единственная муза, единственное их оправдание (*prétexte*), единственный их долг» [1, р. 42–43]. Итак, дневник в основе своей видится его автору самолечением, стоящим под знаком поиска истины. Для читателя же он может выглядеть порой и «монотонным». Но так всегда бывает, с любым автором и книгой, если не вникать в них с глубокой симпатией.

Амьель преимущественно читает и пишет о тех авторах, которые ему внутренне близки. Одним из них был писатель XVIII в. Жубер^{5*}. Сказанное Амьелем о нем вполне можно отнести и к нему самому: «Жуберу не хватает “мяса и костей”, он порхает вдалеке от реальности, робкий, ясновидящий, мечтательный. Это – душа, скорее дуновение, чем человек. У него дух женщины и детский характер, и внушает он не столько восхищение, сколько нежность и признательность» [1, р. 17].

Изыщным слогом написанные самоанализы Амьеля бьют четко в цель. В них он показывает себя не только своеобразным философ-моралистом, но и опытным в своем жанре писателем. Плоды «сумрачного германского гения», завезенные им из Берлина, никак не отразились на его прекрасном французском языке. Посмотрите, как он обыгрывает его формулы: если мы не можем *prendre parti*, т.е. не в силах принять определенное решение, то оказываемся в состоянии *comprendre tous les partis*, можем понимать все возможные решения, все «партии» и стороны [2, р. 64]. Все слабости ищут своей компенсации. Нерешительность характера оказывается условием способности к созерцанию целого. Чтобы включилось почитаемое ценностью созерцание, необходимо торможение деловых сторон характера. Вместо практического инстинкта, всегда имеющего в своем основании субъекта, его интерес, Амьель отмечает у себя «глубоко залегающий инстинкт быть не-собой» (*l'instinct profond d'être le non-moi*). В его случае «принцип индивидуации», можно сказать, плохо поработал. Отсюда он выводит болезненно переживаемую им свою деперсонализацию, неумение оставаться в «берегах» собственной индивидуальности, попросту самутрату. Это не делает его жизнь легкой, но зато какие пронизательные наблюдения рождаются из этой нехватки индивидуальности, характера, воли! В своих анализах и самоанализах Амьель стремится уловить

самые «воздушные» черты внутренней жизни человека, оставаясь верным христиански ориентированному чувству, всегда находя в нем свое утешение.

«Веселость – скрытая доброта», – пронизательно замечает Амьель. Этот меланхоличный холостяк хорошо чувствовал человека и то, что ему необходимо в его жизненном плаванье. «Нет необходимости в том, чтобы жить, но важно не исказить свой тип, остаться верным своему идеалу, защитить свою монаду от порчи и упадка», – говорит Амьель, уже приговоренный врачами к скорой смерти от удушья. В слове «монада» применительно к нему чувствуется присутствие монады как кочующей одинокой тени, затерянной точки в пустыне, как если бы перестановка букв сохраняла единый смысл этой «монадно-монадной» субстанции.

Амьель понимает, что жизнь каждого висит на волоске, и не в ней высшая необходимость. Каждый человек дорог, прежде всего, типом человека, только ему присущим. Это и есть, быть может, «личность» как личный идеал, неповторимая духовная структура, с которой сам живущий человек, конечно, полностью совпадать не может. Но к этому идеалу, к этой личной идее человека направлено все существо человека как индивида. Именно этот идеал ценен и должен оберегаться от деградации и опошления.

В конце своей жизни, описывая ее в целом, в ее установках и общем качестве, Амьель говорит, что состояние его души отвечает тому, «что у женщин называется *разбитым сердцем*». Действительно, не фигура ли разбитого сердца стоит у колыбели амьелевского типа личности, живущего исключительно умным созерцанием и размышлением? «Сердце» вычеркнуто из жизни или, точнее, переведено в план почти исключительно внутреннего модуса своего бытия, и поэтому вся жизненность, все упования и надежды возлагаются на интеллект, на изучение, на созерцание и размышление с пером в руке. Удача жизни человека, разовьем уже высказанное суждение – удача, в конце концов, его типа, неповторимого рисунка, «идеала». Это удача образа, гармонии и чистоты его линий: ура, получилось! А что случилось при этом с *самим* человеком, как сложилась его «личная жизнь» – это все вещи третьестепенные. В этом смысле жизнь Амьеля вполне удалась. Медитативный тип человека XIX в. воплощен в нем, может быть, лучше, чем в ком-либо еще.

Мечтатель, боящийся действия, не способный ни к отказу от желаний, ни к их удовлетворению, одним словом, как говорит сам Амьель, широта ума и слабость характера. Свои парадоксы он строит по схемам диалектической логики Гегеля. «Благодаря бесконечной амбиции, – говорит философ-моралист, – я начисто лишен какой бы то ни было амбиции». Понятия в модусе крайней интенсивности своих качеств «самоотрицаются» и переходят в противоположные концепты. Но Гегелем сформирована у Амьеля не только любовь к диалектике понятий. Под знаком берлинского философа стоит и деперсонализация духовной личности Амьеля, с легкостью переводящая его «Я» в субстанциальный «раствор» мирового духа. Под этим же знаком стоит и спиритуалистический «протеизм» Амьеля (от имени героя греческого мифа – Протея), его удивительная способность принимать самые разнообразные духовные обличья. Незадолго до смерти, подводя итог своим созерцаниям, Амьель говорит: «Мне кажется, что устойчивую основу всех моих размышлений (*études*) составляет новая феноменология духа, умозрение некой мировой метаморфозы...». Разборчивый критик-аналитик, Амьель для каждого автора находит критическое замечание... кроме Гегеля! Он анализирует гегелевскую школу, пишет о Фейербахе, Руге, Штраусе, критикует их безрелигиозный гуманизм, обожествляющий человека, но его критическое перо упорно молчит о самом учителе. Почему же молчит? Да потому, что Гегеля он усвоил всем своим существом и встать на внешнюю по отношению к нему позицию не может, не порывая с самим собой.

Дневник Амьеля прочитан. Изящество, тонкость, искренность наблюдений и анализов неоспоримы. Однако, анализируя свое восприятие прочитанного, я нахожу, что оно сопровождается странным, как бы металлическим привкусом чего-то *чрезмерно* изысканного, утонченного, пряного... «Балласт тонкости и эрудиции», – как скажет о нем Толстой? Нет, все это не совсем то! Рассмотрим один пример, что предпочтительнее абстрактных рассуждений.

В конце цветущего апреля 1852 г., находясь в деревушке Ланси под Женевой, Амьель записывает такую медитацию, рожденную созерцанием почившей в тишине альпийской природы: «О, тишина, ты внушаешь ужас! Ты ужасна так же, как спокойствие Океана, бросающего свой взгляд в неисследимые бездны; ты позволяешь увидеть в нас глубины, вызывающие головокружение, ненасытимые вожделе-

ния, золотые россыпи страданий и сожалений» [1, р. 47]. Невольно встает вопрос, а не слишком уже запредельно махровую романтическую риторику «гонит» этот швейцарский писатель? Ну как можно *так* чувствовать и писать? Человеку нашего времени трудно понять автора середины XIX столетия. Но попробуем это сделать.

Смысловый центр, который нужно иметь в виду для понимания самого события такого восприятия и письма, Амьель дает чуть ниже приведенного отрывка. Такая шокирующе возвышенная патетика возникает потому, думается, что женеvский созерцатель сталкивается здесь с умолкнувшей к вечеру природой Альп как с «вечностью» (l'éternité), которая не может не внушать ему как человеку, а, значит, «сыну времени» (fils du temps), «невольную тревогу» (involontaire angoisse) и «мистический ужас» (mystérieuse éprouvante). Сразу же вспоминаются «Мысли» Паскаля со свидетельством подобного восприятия и умонастроения. И эта реминесценция не кажется мне случайной. Паскаля Амьель здесь, правда, не упоминает. Но это не означает, что он не присутствует в факте переживаемого женеvским философом чувства и такого его представления. Бесконечно большое, вобранное чувством, заставляет нас почувствовать нас самих на его фоне бесконечно малыми частичками беспредельной Вселенной. Амьель рисует нашу малость как ребяческую чепуху, фривольность и тщету всего того, с чем мы носимся, как курица с яйцом, считая все это чем-то очень важным и даже чуть ли не великим. Но что на фоне мизерности нашей субъективности предстает Амьелю крупным планом как устойчивое, возвышающееся над этой суетой? Таковой ему предстает идея, «которая реальнее, чем факт, и волшебная сказка, которая столь же правдива, как и научное естествознание (histoire naturelle) и даже еще больше». Он не называет здесь Платона, ограничиваясь при отсылке к «идее» упоминанием Беркли и Фихте. Вслед за «идеями» на фоне беспредельности, открываемой созерцанием молчащей природы, Амьель называет как ее достойного представителя «сознание». Итак, вечная природа и ее коррелят – вечное *сознание*. Вот полюса метафизики, к которой созерцателя подвело его восприятие и соответствующая медитация. Только «идея» и «сознание» выдерживают испытание встречей тет-а-тет с вечностью, с бесконечностью. А вот «мир», видимая вселенная предстают только преходящим подвижным панорамным зрелищем, «фейерверком», предназначенным забавлять душу и ее

формировать, образовывать. Это – платоновский символизм: за видимым миром как царством теней, нас развлекающих и поучающих, скрывается «идея», объективное «сознание».

Интересен финал этого метафизического переживания. Амьель, хотя и упоминает образ беспредельного Океана, но не уподобляется таким романтикам, как Леопарди, стремящимся раствориться в бесконечном. Мистического соединения с беспредельностью здесь нет, а потому нет и «океанического чувства» (Роллан), о котором говорит, например, испытавший его Пьер Адо. Пусть до этого чувства в схожем переживании Амьеля остается совсем небольшая дистанция. Но он ее не пересекает. Его мысль устремляется к другому итогу. Какому же?

Ответ заслуживает того, чтобы его изложить. От высот умозрения, пришедшего к Платону, Беркли и позднему Фихте, Амьель делает вираж – к конкретному человеку: «Объективная жизнь мысли, – констатирует швейцарский мыслитель, – лишает меня интимной жизни чувства; рефлексия растворяет грезу и сжигает ее тончайшие крылья. И вот почему наука не производит человека, из людей она делает только единицы, абстракции; ах, так будем же чувствовать, будем жить и не всегда анализировать. Прежде чем стать рассудительными, будем же наивными. Давайте же испытывать и переживать прежде, чем изучать. Позволим же себе пойти навстречу жизни...» [1, р. 48]. На наш взгляд, Амьель здесь нащупывает верные ориентиры, задающие весь объем пространства западной мысли. Это зазор между разумом и жизнью, рефлексией и переживанием, мыслью и чувством. В своем итоговом выводе из погружения в апрельскую тишину гор Амьель говорит о стремлении к гармонии начал, к согласию инстинкта и сознательной воли в том числе, помимо уже перечисленных гармонических синтезов. «Не будь же рабом, – заклинает он, – ни импульсов и ощущений момента, ни рабом более абстрактных и общих инстанций. Будь открыт тому, что тебе приносит жизнь, извне и изнутри, и принимай неподвижное. И пусть в тебе природа возвышается к духу, а дух пусть снова становится природой. И вот тогда твое развитие станет гармоническим» [1, р. 49]. Замечательное заключение делает Амьель! Он нам говорит о самой сердцевине своего задушевного идеала. Это идеал совершенствования человека как целостного существа, идеал его гармонического развития, утвердившийся в полной мере на рубеже XVIII–XIX вв. в творчестве и жизни Гёте и других писателей и

мыслителей, преимущественно германских, сумевших возвыситься над односторонностями французского Просвещения и выработать более глубокое понимание человека. Амьель основательно усвоил достижения немецкой культуры и всего того духовного и интеллектуального движения, которое последовало за ней. Большой самобытной философской мысли у него не возникло: он действительно был для этого слишком восприимчивым к чужим мыслям, чрезмерно ментально подвижным. Но он оставил нам свой дневник, полный переживаний и чувств, переходящих в нравственную метафизику высокого сорта. Христианский идеал тогда еще не совсем угас, оставаясь кормчей звездой на небосклоне западной мысли, но видимый уже сквозь дымку горящегося своими успехами рационализма, пусть и умеряемого тем гимном жизни, который мы только что прослушали у Амьеля. Его поэтому, с осторожностью, конечно, можно назвать *околохристианским* гуманистом.

Амьель никогда не растает с камертоном идеала, совершенства, гармонии. Пишет ли о Гюго или Вагнере, Моцарте или Бетховене, Виньи или Кине, Лафонтене или Корнеле – всегда он найдет у каждого из них какую-то односторонность, чрезмерность, увлеченность чем-то одним в ущерб чему-то другому и тем самым в ущерб идеалу гармонии, целостной полноты совершенства. Никто не окажется *воплощенным* идеалом. Как будто бы это не было ясно до всякого анализа! Однако Амьель непременно напомнит об этом, с бесспорным знанием дела аргументируя и доказывая определяемое его критической пронизательностью несовершенство каждого автора, попавшего в фокус его наблюдения. Но вам это просто неинтересно! Вы совсем иначе смотрите на людей и культуру. Вы человек другого века и знаете, что идеалы существуют совсем иначе, чем реальные существа, и что поэтому идеалов как бы и нет, хотя есть мощь воображения и упований, их порождающая. Вы знаете, что люди конечны и несовершенны, что их творения вполне им подобны: своеобразные создания с неправильностью облика. Род критики, который предлагает Амьель, вам просто быстро надоедает: на ваш вкус, в ней нет живого пристрастия, создающего «неправильное» в ответ на поразившую вас «неправильность» в жизни. Такая критика до скуки *слишком* правильна. Вот почему возникает «металлический» привкус: Амьель вас кормит одним и тем же – тождеством идеала. А вам как живому и, значит, неидеаль-

216

ному человеку нужна разнообразная и необязательно лишь идеальная пища, вам нужно живое, т.е. особенное, конечное, неправильное, разное, а не одно лишь всеобщее, бесконечное, всегда правильное и тождественное с собой.

Лунный свет идеальности преобразует мир в собрание бесплотных схематических видений. Однако существует одна «грубость» в мире, которую не в силах задержать лунный фильтр Амьелевой идеальности: это – смерть. Когда Амьель понял, что приговорен к скорой смерти, его рефлексия над своей судьбой и судьбой человека в целом достигает потрясающей силы, поражая чистотой смирения, искренностью тона и просто мужеством.

Сквозь дневник Амьеля я хочу подобраться к ментальности XIX в., к его условностям и шорам, к штампам сознания и одновременно, к его величию и глубине. Мне кажется, что основной чертой, отличающей тип сознания человека XIX в. от типа сознания человека XX в., является априорная установка на идеальность. В XX в. есть наука, философия, религия и политика, как и в XIX, но нет наивно-романтического *культу* идеала. С ним, правда, под занавес, начал борьбу еще сам XIX век, но развенчание «фабрики идеалов» (Ницше) было услышано, а тем более понято позже. Амьель, видимо, о Ницше просто ничего не знал, хотя они жили в одной стране и были одно время даже коллегами: один профессорствовал в Женеве, другой – в Базеле. Трагедия существования виделась человеку XIX столетия непременно сквозь дымку недостижимого идеала, а поэтому в элегическо-меланхолической тональности и уже потому приглушенной, растушеванной, смягченной. Европейское сознание только начинало прислушиваться к возможностям большого неевропейского мира. До мировых войн, до подъема незападного мира было еще далековато. Отсюда – европоцентризм ментальности человека XIX в., ее идеалистический провинциализм при всей отвлеченной универсальности ее языка с его бесконечными отсылками к абстракциям «бесконечности» и «духа» и с еще робкой борьбой с ними за *жизнь*, конкретную и всегда индивидуализированную.

Примечания

1*. Amiel H.-F. *Fragments d'un journal intime*. 8-ème édition. – Genève, 1901. – Т. 1–2. (первое издание: 1882). Толстой перевел фрагменты из этого издания. Полностью дневник был издан в 12 томах в издательстве «L'Age d'Homme» в Лозанне в 1976–1994 гг.

2*. Scherer E. (1815–1884) – французский критик, литератор, уроженец Эльзаса, с 1843 г. профессор евангелической школы в Женеве, друг Амьеля, впервые опубликовавший отрывки его дневника с большой вступительной статьей, ему посвященной.

3*. Кстати, Альфред Дрейфус (1859–1935) на горе Салев посещал шале друга и коллеги Амьеля, теолога и философа Эрнеста Навиля.

4*. Амьель был одним из первых европейцев, с интересом воспринявших учение Шопенгауэра. В 1866 г. он читал о нем лекции, но шопенгауэровский волюнтаризм не принял.

5*. Жозеф Жубер (1754–1824) – французский писатель-моралист, мастер афоризма. Посмертно его разрозненные записи собрал его друг, Шатобриан, и затем племянник писателя, П. Рейналь, издал их вместе с перепиской в 40-х годах XIX в. Это издание и читал Амьель.

6*. Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. – М.: Художественная литература, 1928–1959. – Т. 84: Письма к С.А. Толстой. 1887–1910. – Серия третья «Письма». – М., 1949. – С. 179.

7*. Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. – М.: Художественная литература, 1928–1958. – Т. 29: Произведения, 1891–1894. – Серия первая «Произведения». – М., 1954.

8*. Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. – М.: Художественная литература, 1928–1958. – Т. 52: Дневники и записные книжки, 1891–1894. Серия вторая «Дневники». – М., 1952. – С. 210.

9*. Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. – М.: Художественная литература, 1928–1958. – Т. 52: Дневники и записные книжки, 1891–1894. Серия вторая «Дневники». – М., 1952. – С. 252.

Список литературы

1. Amiel H.-F. *Fragments d'un Journal Intime*. Précédés d'une Étud par Edmond Scherer. – Genève, 1908 (1901). – Т. 1: Genève. Georg & c^o Libraires-éditeurs: Internet Archive. – 247 p.

2. Amiel H.-F. *Fragments d'un Journal Intime*. – Genève, 1901. – Т. 2: Précédés d'une Étud par Edmond Scherer. – Genève, 1908 (1901). – 335 p.

3. Scherer E. Henri-Frédéric Amiel (1821–1881) // Amiel H.-F. *Fragments d'un Journal Intime*. – Genève, 1908. – Т. 1. – P. IX–LXXXVI.

References

1. *Amiel H.-F.* Fragments d'un Journal Intime. Précédés d'une Étud par Edmond Scherer – Genève, 1908 (1901). – T.I. Genève. Georg & c^o Libraires-éditeurs. Internet Archive.–247 p.
2. *Amiel H.-F.* Fragments d'un Journal Intime. – Genève, 1901. – T. 2. Précédés d'une Étud par Edmond Scherer – Genève, 1908 (1901). – T. II. Genève. Georg & c^o Libraires-éditeurs.–335 p.
3. *Scherer E.* Henri-Frédéric Amiel (1821–1881) // *Amiel H.-F.* Fragments d'un Journal Intime. – Genève, 1908. – T.I. – P. IX–LXXXVI.

ЛЕКСИКОН КУЛЬТУРОЛОГИИ

УДК 130.2, 168.522

DOI 10.31249/hoc/2020.01.14

Глебкин В.В. ©

КАТЕГОРИЯ «ПОТЕНЦИАЛЬНЫЙ ТЕКСТ» И ЕЕ ИСПОЛЬЗОВАНИЕ В ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ

Аннотация. В статье анализируется влияние мировоззренческой парадигмы квантовой теории на гуманитарное знание. Особое внимание уделяется категории *потенциальный текст* и возможностям ее использования в теории культуры. Автор акцентирует внимание на двух возможных подходах: взгляде на культуру в целом как потенциальном тексте, связанном с выделением ее смыслового ядра, и представлении о конкретном артефакте как потенциальном тексте.

Ключевые слова: потенциальный текст; мировоззренческая парадигма квантовой теории; постструктурализм; смысловое ядро.

Glebkin V.V.

«Potential text» category and its use in the theory of culture

Abstract. The article analyzes the influence of the worldview paradigm of quantum theory on humanitarian knowledge. Particular attention is paid to the category of potential text and the possibilities of its use in the theory of culture. The author focuses on two possible approaches: the view of culture as a potential text associated with the allocation of its semantic core, and the idea of a specific artifact as a potential text.

Keywords: potential text; the ideological paradigm of quantum theory; post-structuralism; the semantic kernel.

Гуманитарное и социальное знание часто опирается на модели, разработанные в математике и естественных науках, адаптируя их под свой материал. В большинстве случаев такая методологическая операция оказывается контрпродуктивной и ведет к любопытным с историко-культурной точки зрения, но заметно упрощающим или искажающим реальную картину научным подходам. Одним из ярких примеров отмеченной аберрации является «социальная физика» нового времени, рассматривающая общество как механизм, а составляющих его индивидов как атомы, находящиеся под воздействием различных сил, описываемых в логике классической механики. Взгляд на гуманитарное знание как на область с собственными мировоззренческими основаниями и собственной методологией, заметно отличающейся от методологии естественных наук, последовательно развиваемый с последней четверти XIX в., выглядит намного более продуктивным и адекватным стоящим перед гуманитарными науками задачам.

Сформулированное выше правило имеет, однако, ряд значимых исключений. В отдельных случаях мировоззренческие и методологические открытия, сделанные в науках о природе, оказываются важными и для наук о культуре, давая возможность увидеть проблемное поле этих наук под новым углом зрения, но без искажений и абберраций. Одним из таких фундаментальных результатов является смена мировоззренческой перспективы при переходе от классической механики к квантовой. Эту смену можно описать в следующих тезисах.

А) В классической механике физическая величина является свойством исследуемого объекта. Такие величины, как масса, координата, импульс относятся к объекту (или пространству-времени, которое тоже понимается как объект особого рода) и не зависят от процесса измерения.

Б) В классической механике любая физическая величина, в идеале, может быть измерена абсолютно точно, при этом результат не зависит от процесса измерения. Отдельно следует подчеркнуть, что любые физические величины могут быть измерены одновременно с любой точностью.

В) В квантовой механике представление о какой-либо физической величине предполагает в качестве обязательного условия описание эксперимента, позволяющего ее измерить. Значение физической величины является результатом взаимодействия прибора и объекта, оно характеризует не *свойство объекта*, а *процесс взаимодействия*.

Г) Причинное и пространственно-временное описание требуют исключаящих друг друга экспериментальных установок и дают дополнительные (несовместимые друг с другом) сведения о реальности (принцип дополнительности Бора). Этот факт находит свое выражение в соотношениях неопределенности Гейзенберга.

Д) О состоянии объекта вне процесса измерения ничего определенного сказать нельзя. Можно лишь говорить о *возможности* объекта прийти в то или иное состояние после взаимодействия с прибором. Количественной характеристикой этой возможности является понятие вероятности, являющейся в квантовой механике аналогом точного значения физической величины в классической физике [2, с. 51–128; 6, с. 365–369].

Значимость ключевого для квантовой физики мировоззренческого постулата о включении наблюдателя в процесс измерения и интерпретации процедуры измерения как взаимодействия между наблюдателем и объектом выходит далеко за рамки физики. Аналогичные установки оказываются крайне влиятельными как в науках о человеке, так и в социальных науках. Приведу лишь две иллюстрации.

Одним из базовых для современной когнитивной науки является экологический подход, впервые изложенный Джеймсом Дж. Гибсоном в 1950 г. и затем детализированный в его финальной монографии 1979 г. [10; 4]. Ключевая идея экологического подхода выражена в понятии *аффордансов* (affordances), т.е. возможностей, которые предоставляет окружающая среда живому существу при взаимодействии с ним. Так деревянная палка предоставляет принципиально разные возможности ползущему по ней муравью и использующей ее в качестве орудия обезьяне. Представление о самодостаточном мире объектов заменяется при таком подходе моделью множества миров, каждый из которых характеризуется не набором объективных свойств, а специфическим набором возможностей. Мир в этих рамках оказывается неотделимым от того, кто смотрит на него и взаимодействует с ним.

Похожую функцию выполняет введенная Максом Вебером категория *идеальный тип*, одна из центральных, пожалуй, для методологии современного социального и гуманитарного знания [3]. Вебер специально подчеркивает неполноту и субъективный характер этой категории, отражающей как свойства изучаемого объекта (процесса, события), так и профессиональные (культурные, личностные) интересы исследователя. И в этом случае в процессе исследования формируется некий симбиоз между наблюдателем и исследуемой им реальностью.

Категория потенциального текста, предложенная Владимиром Николаевичем Романовым, встраивается в обозначенный методологический ряд. Ключевая для нее мировоззренческая интуиция генетически связана с базовыми положениями квантовой теории. Однако, прежде чем переходить непосредственно к ее анализу, полезно обратиться к бинарной типологии текстов, разработанной в рамках московско-тартуской семиотической школы. Так, Юрий Михайлович Лотман в статье «Мозг – текст – культура – искусственный интеллект» выделяет два типа ситуаций: «ситуации, когда целью коммуникативного акта является передача константной информации» [7, с. 25] и «ситуации, когда целью коммуникационного акта является выработка новой информации» [7, с. 26]. В первом случае текст оказывается, по Лотману, пассивным носителем внешней по отношению к нему информации, и его задача состоит в том, чтобы передать эту информацию максимально полно и без искажений. Во втором случае текст «обладает семантической неоднородностью и, как следствие этого, способностью генерировать новые сообщения. Роль его отличается активностью: он всегда “знает больше”, чем исходное сообщение» [7, с. 27]. Отмечу, что в рамках структурализма в целом и московско-тартуской школы в частности эта способность генерировать новые сообщения связана с особенностями внутренней структуры самого текста (семантическая неоднородность) и не предполагает влияния социокультурного контекста на процесс генерирования. Указанная черта радикально отличает понятие текстов второго типа от категории *потенциальный текст*, несмотря на определенные структурные параллели. Романов определяет категорию *потенциальный текст* в контексте следующих рассуждений: «Скорее и ближе всего понятие культуры будет значимо для меня в силу своего прямого указания на наличие в обществе кон-

кретной по своему содержанию и структуре *понятийной системы*, внутри и благодаря которой становится возможным индивидуальное самоопределение человека – единственного, кто способен, в сущности, дать жизнь и ценностям, и нормам, и правилам, и текстам, и даже “механизмам трансляции текстов”.

В первом приближении эту систему можно описать как определенного рода тезаурус – как набор имеющихся в наличии понятий, определяющих содержательную специфику каждой конкретной культуры. *В более строгом и артикулированном виде, с учетом структурного и функционального моментов ее можно было бы представить в качестве непроявленного, потенциального текста, в котором все понятия благодаря присущим им семантическим связям изначально “ожидают” и “предполагают” друг друга с разной степенью вероятности.* Актуализация одного из них затрагивает в пределе всю систему отношений, обуславливая с разной интенсивностью возможность совершения тех или иных мыслительных ходов, а тем самым и внутреннюю логику развертывания повествования – выбор и сцепление тем, понятий, образов и т.п. Важно при этом подчеркнуть, что потенциальный текст как система более или менее устойчивых “ожиданий” *уже* содержит в себе все в принципе возможные, но никогда в полной мере не реализуемые высказывания культуры» [8, с. 46–47; курсив мой. – В. Г.]. Как видно, потенциальный текст не представляет собой самодостаточной системы. Для актуализации он нуждается в обращающемся к нему человеке. Актуальный текст возникает «на стыке» индивидуального сознания и возможностей, которые предоставляет этому сознанию культура в форме потенциального текста [ср.: 9, с. 72–78].

Категория потенциального текста обозначает, на мой взгляд, крайне важную для теории культуры методологическую перспективу, позволяя рассматривать культуру как динамическую систему, содержащую в себе потенциал для дальнейшего изменения и развития. Она вызывает, однако, много вопросов при ее использовании для работы с конкретным материалом. На практике исследователь всегда имеет дело с актуальными текстами. Как реконструировать потенциальный текст культуры по совокупности актуальных текстов? Как определить вероятность «ожидания» и «предположения», о которой говорит автор (особенно если учитывать, что актуализация одного из понятий захва-

224

тывает в пределе всю систему отношений)? Создается впечатление, что без дополнительных уточнений введенная категория оказывается крайне громоздкой и плохо операционализируемой. Ниже в статье обозначены две возможности ее конкретизации.

Одну из них наметил сам автор, говоривший в своих лекциях и личных беседах о семантическом ядре потенциального текста. Если реконструкция всего потенциального текста культуры невозможна из-за необозримого количества разнообразных семантических связей, которые нужно описать, то выявление набора категорий, ключевых для культурной идентификации и задающей поле проблем, над которыми размышляет культура на теоретическом уровне на всем протяжении своей истории, кажется более выполнимой задачей. Одна из таких попыток, относящаяся к русской культуре XVIII–XX вв., принята в [5, с. 21–30].

Другая возможность носит локальный характер и обращает нас к произвольному актуальному тексту, который, будучи самостоятельным высказыванием, может также быть рассмотрен как потенциальный текст для порождения других высказываний. Для более детального описания этой возможности полезно вспомнить о том, как постструктуралисты проводят демаркационную линию между произведением и текстом. Произведение представляет собой законченный продукт, допускающий материальное воплощение в виде книги, журнала, картины и т.д., предполагающий различные интерпретации, которые могут оцениваться по критерию большей или меньшей правильности, текст – поле для методологических операций, материал для создания читателем произведений особого типа, существующих «здесь и теперь», в момент чтения. Читатель выступает в данном случае как активная созидательная сила, и вопрос о правильности или неправильности интерпретации в заданных рамках оказывается просто некорректным [1].

Взгляд на произведение как на потенциальный текст сближает с постструктуралистским подходом активная роль читателя, который актуализирует возможности, содержащиеся в потенциальном тексте. Однако, в отличие от постструктурализма, такой взгляд не предполагает равноправие всех интерпретаций. Можно говорить о большей или меньшей вероятности актуализации тех или иных возможностей. Как видно, такая позиция близка постулатам квантовой теории, с той раз-

ницей, что при описании потенциального текста речь не идет о точных количественных предсказаниях; все оценки носят, скорее, качественный характер.

Остановимся теперь подробнее на структуре потенциального текста, порождаемого конкретным произведением. В ней есть два момента, которые имеет смысл обсудить в первую очередь.

А) Широта и разнообразие спектра возможных актуализаций, продуктивность произведения, его генеративный потенциал. Можно предположить, что такая продуктивность определяется как внутренними, так и внешними факторами. Внутренними факторами являются культурная значимость идей, к которым обращается произведение (чем больше культурная значимость, тем более широкий круг читателей оказывается вовлеченным в создаваемое произведением проблемное поле), а также его смысловая открытость, т.е. возможность различного толкования, дополнения, реинтерпретации отдельных идей, мотивов, сюжетных линий произведения. Чем более детализировано произведение, чем проще для понимания система заложенных в нем смыслов, чем меньше в нем линий смыслового напряжения, тем меньшим генеративным потенциалом оно обладает, тем более ограниченным является оно в качестве потенциального текста. Внешним фактором является статус произведения (и его автора, если он известен) в культуре. Этот фактор коррелирует с первым из внутренних факторов, но не является тождественным ему. Так, произведение может обращаться к культурно значимым темам, но не иметь заметного веса в культурной традиции.

Остановимся на внешнем факторе чуть подробнее. Можно сказать, что произведения с наибольшим генеративным потенциалом формируют значимую для культуры систему идей, оказываясь в основании культурной традиции или нескольких культурных традиций. В первую очередь это касается религиозных (в широком смысле этого слова) текстов. *Веды* в Индии, *Книга Перемен* и *Дао Дэ Цзин* в Китае, *Библия* в европейской культуре порождают вплоть до настоящего времени необъятный массив религиозных, философских, литературных произведений, предлагающих новые прочтения и интерпретации указанных книг целиком или отдельных их фрагментов, развивающих или оспаривающих отдельные идеи и положения. Приданный этим книгам сакральный статус привлекает к ним читателей, становящихся их явны-

ми или неявными интерпретаторами, формирующими посредством акта осмысления свою религиозную (культурную, социальную и др.) идентичность. Похожие процессы происходят и с литературными текстами, обладающими значительным генеративным потенциалом, такими как «Илиада» Гомера или «Гамлет» Шекспира.

Б) Второй момент связан с переструктурированием потенциального текста, с изменением вероятности, характеризующей те или иные возможности, другими словами, с процессом изменения потенциального текста во времени. Хочется подчеркнуть, что решающую роль в этих трансформациях играют не внутренние особенности самого текста, а социокультурные факторы. Изменение культурного контекста приводит к актуализации смысловых связей, находящихся до этого на глубокой периферии, и наоборот, к перемещению на периферию семантических линий, до этого доминировавших в потенциальном тексте. Яркой иллюстрацией этому является осмысление творчества Пушкина в целом и отдельных его произведений в русской, советской и постсоветской культуре. Так, в советскую эпоху доминировал образ Пушкина как демократа, друга декабристов, человека, индифферентного к религии и даже позволяющего себе насмешки над христианскими сюжетами. При этом в конце XIX – начале XX в. и в постсоветский период у целого ряда авторов Пушкин предстает как христианский мыслитель, а целый ряд его текстов («Памятник», например) получает весьма неожиданную христианскую интерпретацию. Появляется даже искушение утверждать, что способ интерпретации той или иной эпохой произведений Пушкина говорит не о Пушкине, а о доминантных установках самой эпохи, и Пушкин оказывается в данном случае зеркалом, в котором она видит собственное отражение. Вероятно, такое утверждение слишком радикально: при всей широте спектра интерпретаций они не безграничны, и тексты Пушкина налагают значительные ограничения на допустимые трактовки (если, конечно, не брать в расчет клинические случаи). Скорее, правильной будет квантово-механическая аналогия, уже неоднократно использованная в статье, – актуальный текст возникает на стыке возможностей для прочтения и интерпретации, которые автор предоставляет читателю, и собственных интересов, приоритетов, ценностных установок читателя. Важно, однако, еще раз подчеркнуть, что функция вероятности, соотно-

симая с конкретным произведением, меняется со временем, и причиной этого изменения является изменение социокультурного контекста.

Завершая проведенное обсуждение, хотелось бы еще раз подчеркнуть методологические перспективы, которые открываются для теории культуры благодаря использованию категории *потенциальный текст*.

1. Категория *потенциальный текст* дает возможность рассматривать культуру как динамичное, меняющееся со временем образование и прогнозировать (по крайней мере, качественно) возможные векторы ее развития.

2. Говоря о культуре как потенциальном тексте, можно выделить его смысловое ядро, задающее набор категорий, к которым носитель культуры обращается для осмысления своей культурной идентичности, и поле напряжения между ними. Описание такого смыслового ядра дает возможность увидеть базовые для культуры константы, определяющие ее уникальный образ.

3. Категорию *потенциальный текст* можно использовать не только для культуры в целом, но и для отдельного культурного артефакта, который, будучи самодостаточным произведением, выступает еще как смысловая среда для порождения других артефактов. Предложенный подход можно рассматривать как синтез в гегелевском смысле, снимающий односторонность классического и постструктуралистского подходов.

Список литературы

1. Барт Р. От произведения к тексту // Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. – М.: Прогресс, 1989. – С. 413–423.
2. Бор Н. Атомная физика и человеческое познание. – М.: Издательство иностранной литературы, 1961. – 151 с.
3. Вебер М. «Объективность» познания в области социальных наук и социальной политики // Культурология. XX век: антология. – М.: Юрист, 1995. – С. 557–603.
4. Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию. – М.: Прогресс, 1988. – 464 с.
5. Глебкин В.В. Категории русской культуры XVIII–XX вв.: Скука. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. – 417 с. – (Серия «Humanitas»).
6. Джеммер М. Эволюция понятий квантовой механики. – М.: Наука, 1985. – 384 с.

7. *Лотман Ю.М.* Мозг – текст – культура – искусственный интеллект // *Лотман Ю.М.* Избранные статьи. – Таллин: Александра, 1992. – Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. – С. 25–33.
8. *Романов В.Н.* Историческое развитие культуры. Психолого-типологический аспект. – М.: Издатель Савин С.А., 2003. – 448 с.
9. *Романов В.Н.* Культурно-историческая антропология. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив: Университетская книга, 2014. – 362 с. – (Серия «Humanitas»).
10. *Gibson J.J.* The Ecological Approach to Visual Perception. – Boston: Houghton Mifflin, 1979. – 332 p.

References

1. *Bart R.* Ot proizvedeniya k tekstu // *Bart R.* Izbrannye raboty. Semiotika. Poetika. – М.: Progress, 1989. – С. 413–423.
2. *Bor N.* Atomnaya fizika i chelovecheskoe poznanie. – М.: Izdatel'stvo inostrannoj literatury, 1961. – 151 s.
3. *Veber M.* «Ob"ektivnost'» poznaniya v oblasti social'nyh nauk i social'noj politiki // *Kul'turologiya. XX vek: antologiya.* – М.: Yurist, 1995. – С. 557–603.
4. *Gibson Dzh.* Ekologicheskij podhod k zritel'nomu vospriyatiyu. – М.: Progress, 1988. – 464 s.
5. *Glebkina V.V.* Kategorii russkoj kul'tury XVIII–XX vv. Skuka. – М.; СПб.: Centr gumanitarnyh iniciativ, 2018. – 417 s. – (Серия «Humanitas»).
6. *Dzhemmer M.* Evolyuciya ponyatij kvantovoj mekhaniki. – М.: Nauka, 1985. – 384 s.
7. *Lotman Yu.M.* Mозг – текст – kul'tura – iskusstvennyj intellekt // *Lotman Yu.M.* Izbrannye stat'i. – Tallin: Aleksandra. – Т. 1. Stat'i po semiotike i tipologii kul'tury. – С. 25–33.
8. *Romanov V.N.* Istoricheskoe razvitie kul'tury. Psihologo-tipologicheskij aspekt. – М.: Izdatel' Savin S.A., 2003. – 448 s.
9. *Romanov V.N.* Kul'turno-istoricheskaya antropologiya. – М.; СПб.: Centr gumanitarnyh iniciativ; Universitetskaya kniga, 2014. – 362 s. – (Серия «Humanitas»).
10. *Gibson J.J.* The Ecological Approach to Visual Perception. – Boston: Houghton Mifflin, 1979. – 332 p.

Сведения об авторах

Асоян Юлий Арамович. Окончил философский факультет Уральского государственного университета (1986), аспирантуру Института философии РАН (1992), докторантуру РГГУ (2003). Кандидат философских наук, доцент. С 2000 г. по настоящее время – доцент кафедры «История и теория культуры» факультета культурологии РГГУ.

Сфера научных интересов: интеллектуальная история, история понятий; цивилизация и культура – генеалогический подход в истории понятий; русская теория художественных пространств 1920-х; этика заботы о себе в философских и культурно-исторических интерпретациях XX в.

Автор книг: Открытие идеи культуры. М.: О.Г.И., 2000. 344 с.; Культурология: образ человека в истории европейских культур. М., 2005. 218 с.

Читаемые курсы: «Философия культуры», «Теория культуры», «Интеллектуальная история: подходы и практики», «Этика».

Визгин Виктор Павлович, российский философ, историк философии, науки и культуры, переводчик Фуко и Марсея, 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 Марсея.

В последние годы занимается исследованиями русской философии, включая ее соотношение с французской мыслью. В фокусе его внимания экзистенциальное философствование персоналистическо-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. В его переводе вышла в свет книга Марселя «Люди против человеческого» (М.; СПб., 2018).

Глебкин Владимир Владиславович – отечественный ученый и педагог, автор работ по теории культуры, истории русской и советской культуры, лингвистике, когнитологии, теории и практике образования, в том числе книг «Наука в контексте культуры “Начала” Евклида и “Изюжжан суань шу”» (1994), «Ритуал в советской культуре» (1998), «Мышление и эмоции в междисциплинарной перспективе» (2010), «Лексическая семантика: культурно-исторический подход» (2012), «Смена парадигм в лингвистической семантике: от изоляционизма к социокультурным моделям» (2014), «Мир в зеркале культуры» (2016), а также создатель авторской модели гуманитарного образования, более 20 лет воплощаемой на Отделении теории и истории мировой культуры школы 1514 г. Москвы.

Кондаков Игорь Вадимович – доктор философских наук, кандидат филологических наук, профессор, действительный член РАЕН, почетный работник общего образования РФ. Профессор кафедры истории и теории культуры РГГУ, ведущий научный сотрудник Государственного института искусствознания, приглашенный профессор Нанкинского университета (КНР). Заместитель председателя научного совета РАН «История мировой культуры», вице-президент и председатель Научной коллегии Научно-образовательного культурологического общества (НИОКО) России, заместитель председателя Экспертного совета ВАК по философии, социологии и культурологии, лауреат премии РГГУ им. А.Л. Шанявского.

Автор свыше 800 опубликованных научных работ по истории и теории культуры, литературы и искусства, прежде всего России, по философии культуры и эстетике.

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. 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 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», бронзовой медалью ВДНХ (1986), медалью «В память 850-летия Москвы» (1997), Почетной грамотой РАН и Профсоюза работников РАН – в связи с 275-летием Академии (1999), дипломом Института «Открытое общество» за серию переводов «Книга света» (2001), дипломом газеты «Музыкальное обозрение» «Книги – куратор года» (2014), 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 двух теоретических книг о кино: «Конфликт “внутреннего” и “внешнего” человека в киноискусстве»; «Видимый и невидимый мир в киноискусстве». 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 миропонимания.

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.

Ступин Сергей Сергеевич. Окончил Литинститут им. Горького (семинар прозы А.Е. Рекемчука). Защитил диссертацию по эстетике «Феномен открытой формы в искусстве XX века», кандидат философских наук. Работает в НИИ теории и истории изобразительных искусств Российской академии художеств, ведущий научный сотрудник НИИ РАХ. Область профессиональных интересов: проблемы языка литературы и искусства XX–XXI вв., формообразование, экзистенциальные ракурсы художественного творчества. Автор научных монографий и статей.

Работы переведены на английский и китайский языки. Член Союза писателей Москвы.

Чернявский Александр Леонидович. Окончил Московский физико-технический институт. Кандидат технических наук. Старший научный сотрудник Института проблем управления РАН. Автор исследований о А. Швейцере, Э. Левинасе, Иеремиасе, А. Мене, Э. Сандерсе. Перевел на русский язык ряд книг по новозаветной библеистике: Иеремиас И. Богословие Нового Завета. Ч. I. Провозвестие Иисуса / пер. и предисловие А.Л. Чернявского. – М.: Восточная литература, 1999. А. Швейцер. Жизнь и мысли. 2-е изд. / сост., пер. с нем., послесловие А.Л. Чернявского. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2018 (Серия «Книга света»); Христос или Закон? Апостол Павел глазами новозаветной науки / сост. тома, пер. с нем. и англ., предисловие А.Л. Чернявского. – М.: РОССПЭН, 2006 (Серия «Книга света»). Ответственный редактор книг П. Тиллиха. Систематическая теология. Т. 1. Разум и откровения. Бытие и Бог; т. 2. Существование и Христос; т. 3. Жизнь и Дух. История и Царство Божие. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив. 2-е изд., испр. и доп. / отв. ред. А.Л. Чернявский. М.; СПб., 2017.

ВЕСТНИК КУЛЬТУРОЛОГИИ

научный журнал

2020 № 1 (92)

**Адрес редакции и издания: 117997, г. Москва, Нахимовский
проспект 51/21.**

ИНИОН РАН. Отдел культурологии

Дизайн Л.А. Можаяева

Корректурa, компьютерная верстка М.П. Крыжановская

Гигиеническое заключение

№ 77.99.6.953. П. 5008.8.99. от 23.08.1999 г.

Подписано к печати (дата). Формат 60 х84/16

Бум. Офсетная № 1. Печать офсетная.

Усл. печ. 14,25 л. Уч.-изд. 12,0 л.

Тираж 350 экз. (1–100–1-й завод). Заказ № 173

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77–74023

Институт научной информации

По общественным наукам РАН,

Нахимовский пр-кт, д. 51/21, Москва, В-418, ГСП-7, 117997,

Отдел маркетинга и распространения

Информационных изданий

Тел./ факс (925) 517-36-91

E-mail: inion@bk.ru

Отпечатано по гранкам ИНИОН РАН

ООО «Амирит»

410004, Саратовская обл., г. Саратов,

Ул. Чернышевского, д. 88, литера У