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



REVIEW

OF THE RUSSIAN CHRISTIAN ACADEMY FOR THE HUMANITIES

2021
volume 22
issue 1

Since 1997

Published 4 times a year

St. Petersburg

ВЕСТНИК

РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ

2021
том 22
выпуск 1

Издается с 1997 г.

Выходит 4 раза в год

Санкт-Петербург

Главный редактор
Д. К. Богатырёв

Зам. главного редактора
А. А. Ермичёв

Редакционная коллегия
О. И. Кулиев, К. В. Преображенская,
А. Ю. Рахманин, А. А. Синицын, М. Ю. Хромцова

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

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.
2020. Том 22. Вып. 1. — СПб.: Изд-во РХГА, 2020.

ISSN 1819–2777

Editor-in-Chief
Dmitry Bogatyrev

Editor
Alexander Ermichev

Editorial Board
Oleg Kuliev, Kira Preobrazhenskaya,
Alexey Rakhmanin, Alexandr Sinitsyn, Marina Khromtsova

Advisory Board
Dmitry Maslennikov (St. Petersburg, Russia) — chairman, Roman Svetlov (St. Petersburg, Russia), Michael Bystrov (St. Petersburg, Russia), Igor Smirnov (Konstanz, Germany), Grigory Grigoriev (St. Petersburg, Russia), Sergey Dudnik (St. Petersburg, Russia), Alexander Korolkov (St. Petersburg, Russia), Vladimir Gutorov (St. Petersburg, Russia), Michael Maslin (Moscow, Russia), Marina Samarina (St. Petersburg, Russia), Irina Rubert (St. Petersburg, Russia), Lion Shaposhnikov (Nizhny Novgorod, Russia), José Ángel Garcia Cuadrado (Pamplona, Spain), Marek Inglot, (Rome, Italy), Maurizio Piseri (Valle d'Aosta, Italy)

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

© Русская христианская гуманитарная академия, 2020
© Авторы выпуска, 2020

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Шевцов К. П.
Структура сетевого я: самосокрытие и саморазоблачение 11

Богатырёв Д. К., Гуторов В. А.
Наследие Карла Маркса в исторической ретроспекции: к проблеме «парадоксографии» современных дебатов 20

Быстров В. Ю.
Марксизм и новые идеологемы 42

Никоненко С. В.
Карл Маркс в пространстве англоязычной философии. Марксисты и критики 52

Н. А. Хлопаева
Карл Маркс в социальных сетях: pro et contra 66

Алташина В. Д., Васильева Е. Н.
Pro et contra: многогранный Монтескье 78

Златопольская А. А.
Восприятие воззрений Ж.-Ж. Руссо и Монтескье в русской мысли конца XIX — начала XX века и традиции эпохи Просвещения 85

Гафурова Е. В.
Концепция признания в философии истории А. Кожева в свете неопрагматистского гегельянства Р. Брэндома 95

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Богатырёва Л. В., Масленников Д. В., Луговой А. А.
Гегель и Достоевский. О проблеме субъективности
в философии абсолютного идеализма 103

Потапова Г. Е.
Царство матерей — царство отцов — царство братьев?
О влиянии теории матриархата И. Я. Бахофена на немецкую
рецепцию творчества Ф. М. Достоевского в XX веке 120

Корконосенко К. С.
Хосе Ортега-и-Гассет и Пио Бароха: спор о Достоевском в Испании 133

М. С. Самарина
Анджело де Губернатис (1840–1913): к вопросу о знакомстве
итальянцев с творчеством Достоевского 146

Богданова О. В., Цзан Ю.
«Петербургский текст» и образ Ф. Достоевского
в поэзии русской эмиграции в Китае (Н. Светлов, Н. Щеголев, Н. Петерец) . . .151

Ли Тяньюнь, Евлампиев И. И.
Проблема бессмертия и воскресения
в романе Ф. Достоевского «Идиот» 162

ТЕОЛОГИЯ. РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ. ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ

Хромцова М. Ю.
Проблема идентичности и открытости
в современной тринитарной теологии миссии 175

Иером. Мефодий (С. А. Зинковский), иером. Кирилл (Е. А. Зинковский)
Интуиции богословия личности в мировоззрении прот. Сергия Булгакова . . .189

Андерсон К. М., Тальская О. Д.
Предтечи христианского социализма в Англии (У. Кинг и Д. М. Морган) 205

Кулиев О. И.
Характер проявления «смешного» в экзегезе Оригена 217

Баранова Е. В.
Взгляды в. В. Розанова
на католицизм в итальянской историографии 221

Осокин И. Е.
Значение религиозных реформ Николая II
в государственном становлении России 233

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Хренов Н. А.
Гений и культура: трансцендентное в творчестве Бетховена 240

Хренов Н. А.
Бетховен и Вагнер как две стадии в становлении культуры идеационального типа 253

Ковалевский Г. В.
«Признание» Пушкина, Глинки и Кнайфеля: диалог через столетия 267

Лащенко С. К.
О том, как и почему Глинка полюбил халат, и что из этого вышло 274

Кондаков И. В.
«Петра творенье»: госслужба в контексте российской культуры 283

Хлопаева Н. А.
Петр Великий в российских СМИ: pro et contra 296

Синицын А. А.
Дискуссия о Феллини: по страницам российского журнала, посвященного столетию итальянского режиссера 318

Аникин Д. А.
Руины прошлого: визуализация культурной травмы как социальный феномен 348

Маковцев В. С.
Феномен молчания в позднем творчестве М. М. Бахтина 358

Н. В. Кода
Роль сокрытости в концепции истины М. Хайдеггера 370

НАШИ ПОТЕРИ

Сергей Иванович Дудник (1955–2021) 383

Синицын А. А.
Памяти Евгения Александровича Чиглинцева 385

CONTENTS

PHILOSOPHY. HISTORY OF PHILOSOPHY

Shevtsov K. P.
Network Self structure: self-concealment and self-disclosure 11

Bogatyrev D. K., Gutorov V. A.
The Legacy of Karl Marx in historical retrospection:
on the problem of "Paradoxography" of modern debates. 20

Bystrov V. Yu.
Marxism and new ideologemes. 42

Nikonenko S. V.
Karl Marx in the sphere of English philosophy. Marxians and critics. 52

Khlopaeva N. A.
The social media representation of Marx: pro et contra 66

Altashina V. D., Vasilieva E. N.
Pro et contra: Montesquieu's different facets. 78

Zlatopolskaya A. A.
Perception of the views of J.-J. Rousseau and Montesquieu
in Russian thought of the late 19th – early 20th century
and the traditions of the Enlightenment 85

Gafurova E.V.
The conception of recognition in the philosophy of history of A. Kojeve
in the light of neopragmatic Hegelianism of R. Brandom. 95

RUSSIAN PHILOSOPHY

Bogatyreva L. V., Maslennikov D. V., Lugovoy A. A.
Hegel and Dostoevsky. About the problem of subjectivity in the philosophy of absolute idealism 103

Potapova G. E.
Realm of the mothers — realm of the fathers — realm of the brothers? The influence of J. J. Bachofen's theory of Matriarchy on the German reception of F. M. Dostoevsky's work in the 20th century 120

Korkonosenko K. S.
José Ortega y Gasset and Pío Baroja: the Dostoevsky controversy in Spain 133

Samarina M. S.
Angelo De Gubernatis (1840–1913): on the question of Acquaintance of Italians with the work of Dostoevsky 146

Bogdanova O. V., Zang Yu.
"Petersburg text" and Dostoevsky's image in the poetry of the Russian Emigration in China (N. Svetlov, N. Shchegolev, N. Peterets) 151

Tianyun Li, Evlampiev I. I.
The problem of immortality and resurrection in F. Dostoevsky's novel "The Idiot" . . 162

THEOLOGY. RELIGIOUS STUDIES. HISTORY OF RELIGION

Khromtsova M. Yu.
The problem of identity and openness in modern trinitarian theology of mission . . 175

Hieromonk Methody (S. A. Zinkovskiy), Hieromonk Kirill (E. A. Zinkovskiy).
Intuitions of person theology in the worldview of archpriest Sergey Bulgakov 189

Anderson K. M., Talskaya O. D.
Precursors of British Christian socialism (W. King and J. M. Morgan) 205

Kuliev O. I.
The phenomenon of "ridiculous" in Origen's exegesis 217

Baranova Ye.V.
V. V. Rozanov's views on Catholicism in Italian historiography 221

Osokin I. E.
The significance of the religious reforms of Nicholas II in the state formation of Russia 233

CULTURAL STUDIES

Khrenov N. A.
Genius and culture: the transcendent in Beethoven's work 240

Khrenov N. A.
Beethoven and Wagner as two stages in the development of ideational culture 253

Kovalevsky G. V.
"Confession" of Pushkin, Glinka and Knifel: dialogue after centuries 267

Lashchenko S. K.
About how and why Glinka fell in love with the dressing gown,
and what came of it 274

Kondakov I. V.
"Peter's creation": state service in the context of Russian culture 283

Khlopaeva N. A.
The media representation of Peter I: pro et contra. 296

Sinitsyn A. A.
The Fellini discourse: Across the pages of the Russian magazine
dedicated to the centenary of the Italian film director 318

Anikin D. A.
The ruins of the past: visualization of cultural trauma as a social phenomenon 348

Makovtsev V. S.
The phenomenon of Silence in the late works of M. M. Bakhtin 358

Koda N. V.
The Role of Concealedness in Heidegger's Concept of Truth. 370

OUR LOSSES

Dudnik Sergey Ivanovich (1955–2021). 383

Sinitsyn A. A.
In memory of Eugeny Aleksandrovich Chiglintsev 385

ФИЛОСОФИЯ. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.1.023
УДК 130.2

К. П. Шевцов*

СТРУКТУРА СЕТЕВОГО Я: САМОСОКРЫТИЕ И САМОРАЗОБЛАЧЕНИЕ**

В статье ставится вопрос о новом опыте субъективности и сознания Я, формирующемся в поле современных медиа, прежде всего в новом формате сетевой коммуникации. Отправным пунктом является утверждение, что структура Я напрямую зависит от той сферы деятельности, в которой субъект себя утверждает. Можно различить три типа данности Я, соответствующих трем типам утверждения субъекта: Я могу, Я мыслю, Я знаю. Первый тип реализует себя в сфере предметного опыта, второй — в сфере обмена с другими людьми, третий — в поле означающих, или в языке в самом широком смысле. Сетевая коммуникация обусловлена развитием цифровых технологий, поэтому она включает человека в среду означающих, предполагающих тотальную работу измерений и исчислений субъекта, постоянный перевод из позиции самополагания и утверждения в позицию включения в определенный порядок коммуникаций. В итоге можно говорить о появлении новой формации сетевого Я, выражающего себя в утверждении Я включен, и реализующего себя в форме самосокрытия либо саморазоблачения.

Ключевые слова: сеть, сетевое Я, сознание, способ предъявления Я, цифровое бессознательное.

K. P. Shevtsov

NETWORK SELF STRUCTURE: SELF-CONCEALMENT AND SELF-DISCLOSURE

The article raises the question of a new experience of subjectivity and consciousness of the Self, that is being formed in the field of modern media, primarily in a new format of network communication. The starting point is the statement that the structure of the Self directly depends on the sphere of activity in which the subject asserts himself. Three types of the given Self can be distinguished, corresponding to three types of the subject's statement: I can, I think, I know. The first type realizes itself in the sphere of objective experience, the second — in the sphere of exchange with other people, the third — in the field of signifiers, or in language in the broadest sense. Network communication is due to the development of digital technologies, therefore, it includes a person in the environment of signifiers, involving

* Шевцов Константин Павлович, доктор философских наук, профессор, СанктПетербургский государственный университет гражданской авиации; shvkst@gmail.com

** Исследование выполнено в рамках исследовательского проекта при финансовой поддержке гранта РФФИ. Проект № 18–011–00414 А «Политики медиа», СПбГУ

the total work of measurements and calculations of the subject, constant translation from the position of self-setting to the position of inclusion in a certain order of communications. As a result, we can talk about the emergence of a new formation of the network Self, expressing itself in the statement «I am included», and realizing itself in the form of self-concealment or self-disclosure.

Keywords: network, network Self, consciousness, method of presenting the Self, digital unconscious.

Мы живем на два дома — в сети и вне ее. Пандемия коронавируса заставила многих перенести в сеть свое место работы, и, хотя это вызвало бесконечный поток жалоб на условия труда и качество результата, жалобы разносилась главным образом по сетям, создавая новые поводы для коммуникации и взаимной поддержки малознакомых людей, связанных общением в Интернете. Есть вполне очевидные причины для недовольства сетевыми контактами. Они лишают коммуникацию опоры на близкие взаимодействия, личные отношения, требующие глубокой включенности, интенсивности обмена, доверия и непосредственной реакции. И если раньше эти недостатки вели к простому разграничению близких и сетевых контактов, то сегодня жизнь в сети не только устанавливает свои стандарты поведения, предъявления себя, способы признания или несогласия, но и навязывает их близкому кругу, ограничивая, а иногда и полностью вытесняя личное общение. Разумеется, за этим процессом стоит как прагматика удаленного взаимодействия, так и новый тип социального принуждения, деклассирующий любую форму присутствия offline, но не стоит забывать и о новом виде удовольствия, связанном с ощущением широты охвата, множественности и свободе связей, непрерывной доступности подключения и пр.

В «Азбуке медиа» Норберт Больц говорит об этом в терминах «слабых связей», которые позволяют скользить по границам жестких структур, таких как телесная представленность, определенность лица и далее вплоть до игры формами социальной идентичности [1, с. 108]. К этому стоит добавить и еще один эффект сетей, состоящий в практически полном стирании границы между сообщением и комментарием, фактом и оценкой, что создает у активного пользователя ощущение головокружительной легкости, полного растворения и всеприсутствия в сети. В связи с этим возникает вопрос, как обстоит сегодня дело с позицией субъективности в сети и уместно ли все еще говорить о формах идентичности в применении к сетевым коммуникациям? Возможно, стоило бы поставить вопрос и о нравах или характерах в сети, но эта бескрайняя тема потребовала бы своего Теофраста или Лабрюйера. Поэтому мы ограничимся более общим вопросом, а именно: можно ли выделить специфическую структуру сетевого Я? И если сознание Я, как представляется, существенным образом связано со средой, позволяющей придать определенность присутствия и реализации субъекта, то как в таком случае работает поле выявления и предъявления Я в сети?

Мануэль Кастель определяет сети как «совокупность взаимосвязанных узлов»; сети производят потоки, «потоки представляют собой движение информации между узлами, циркулирующее по каналам связи между узлами» [2, с. 65]. В статье под сетью мы будем понимать любую коммуникацию, пере-

несенную в сферу online (социальные сети, YouTube, общение в Zoom, Личных кабинетах и пр.). Этот перенос стал возможен благодаря торжеству цифровых медиа и потому стоит внимательнее отнестись к тому, какой смысл несет в себе понятие «цифры». Арабское слово صفر ṣifr означает «ничего, пустое место, ноль», и в отличие от чисел, задающих порядок счёта, цифра является лишь определенным способом записи, причем изначально (в качестве знака нуля) чисто синтаксическим элементом, необходимым для перехода от одного десятичного порядка к другому. Таким образом, этот знак «означает не число и даже не отсутствие числа, а весь числовой период, как если бы все его числа содержались в самом исходном отношении нуля и единицы — как безмерного и меры, ничто и бытия» [3, с. 54].

Иными словами, цифра представляет собой не меру, а возможность производить новую меру, бесконечный ряд чисел, возникающий благодаря прибавлению нового порядка приписыванием нового нуля. Цифра оказывается тем идеальным означающим, который, оставаясь всегда в тени других знаков, обеспечивает переход от одного знака к другому, то есть умножение знаков, готовых отвечать любому событию, желанию, чувству, бесконечно транслироваться и циркулировать в медиаполе. Сетевая коммуникация как раз и обеспечивает подобное размножение форм и способов взаимодействия, площадок и поводов для контактов, воспроизводя коммуникацию ради коммуникации как основание всех обменов, как способ установления и поддержания всех значимых социальных отношений.

Как же предъявляет себя Я в условиях коммуникации, которая существует прежде всего ради воспроизведения самой себя, оцифровки всего и вся и тотального обмена всего на знаки? Господство «цифры» предполагает не только умножение исчислений и мер, но и тотальное исчисление, которое втягивает самые разные области жизни в пространство измерения и оценки. Еще Ницше показал, что формирование субъекта морали, носителя социальной ответственности, невозможно без существенной трансформации в человеке его животной природы, прежде всего, без превращения его в предсказуемого, исчислимого существа, готового отвечать за себя как в отношении настоящего, так и будущего [5, с. 440]. Современные сети совершают настоящий прорыв в этом направлении, потому что, прежде всего, предлагают инструментарий для доскональной оценки и измерения всех предпочтений участников коммуникации. Коммуникация сегодня есть не что иное, как предъявление соответствия определенным запросам сети и формулировка запросов в соответствии с правилами, которые, в свою очередь, становятся основой для уточнения коммуникативного профиля, нового исчисления интересов и приоритетов и дальнейшего формирования запросов на подключение к коммуникации.

Особое значение здесь приобретает обсуждение «знаковых» событий или учреждение своих событий-поводов, которые формируются как своеобразные центры идентичности. Эти «события», обладающие как бы избыточной выразительностью, нередко оказываются просто фейками, но потребление таких событий зависит уже не от соответствия сообщения факту, а от способности повышать интенсивность коммуникации и порождать в ответ как попытки опровержения, так и новые фейки, подкрепляющие собой прежние [7, с. 54].

То, что фейк может работать на формирование идентичности сетевого Я, отнюдь не противоречит принципу личного тождества. В свое время Джон Локк связал формирование личного тождества с деятельностью памяти и уже первые критики не преминули указать на слабость и недостоверность памяти, которая забывает многое из того, что мы считаем неотъемлемой частью своей персоны. Сила локковской концепции состояла, однако, в том, что его заботила не точность отдельного воспоминания, а сам акт присвоения памяти, в результате которого мы признаем некое прошлое в качестве «своего» [4, с. 391]. А поскольку прошлое всегда уже завершилось, идентичность оказывается исходно знаком утраты, своего рода измерением без меры, возбуждающим желание быть, примеряя на себя все новые образы и статусы, включаясь в новые цепочки сообщений. Вот почему «современное сетевое «Я» приобретает характер фейка, и именно поэтому мы нуждаемся в безусловном доверии к фейкам, которое обеспечит признание и доверие новому способу присутствия «Я» [7, с. 60].

Больц пишет, что в современных условиях перепроизводства информации существует постоянный спрос на сжимание информационных потоков и наделение их смыслом [1, с. 18], поэтому идентичность (даже пустая, фейковая) выполняет роль личного навигатора, позволяющего ориентироваться в поле коммуникации. Большинство оперирует готовым набором приоритетов, оценок, знаковых тем и ключевых фраз, которые считает выражением собственного понимания мира. Но как же задается в сети само отношение к чему бы то ни было как «своему», как манифестации не только своих взглядов, но и своего Я? И если действительно идентичность представляет собой знак утраты, то как мы присваиваем себе этот знак? Иначе говоря, мы ставим вопрос не столько о том, как Я действует в сети, сколько о том, как оно позволяет пользователю сети предъявить себя.

Понятие «Я» имеет слишком неопределенное наполнение, включая элементы порой несовместимые — эмпирические, трансцендентальные, метафизические, моральные, юридические, религиозные. Даже в рамках чисто эмпирического подхода Локка тождество Я включает как психологизм воспоминания, так и радикальную ответственность за свое прошлое и будущее. Если говорить о формации сетевого Я, то очевидно, что она, прежде всего, реализуется в поле означающих, в котором Я это — просто знак, позволяющий строить определенное множество высказываний. Мы вписали себя в язык, и в частности в сетевой дискурс, но поскольку вовлечение в коммуникацию предполагает исчисление человека, его желания быть в сети, вступать в общение, оставаться на связи, то вопрос необходимо ставить о том, что именно подвергается исчислению.

Чтобы проиллюстрировать суть проблемы обратимся к классическому тезису Декарта, который задает парадигмальную позицию Я. С точки зрения цели, которую преследует Декарт, очевидна дискурсивная природа cogito, поскольку его утверждение должно стать основанием научного метода и новой науки о мире. При этом Я является как частью нового дискурса, так и его предпосылкой, поскольку претендует на утверждение достоверности, не требующей для себя никаких опосредований, а значит и опоры на дискурс. В тезисе Декарта присутствует и еще один компонент, который обеспечивает переход от акта мыш-

ления к дискурсу науки. Собственно, он и является основой всех последующих исчислений, потому что вводит уравнение «мыслить=быть», которое отныне не только позволяет сводить бытие к фигурам мышления, но и, в дальнейшем, находить все новые физические, психологические, физиологические, биохимические мерки для того, что мы называем мышлением или манифестацией Я.

Этим трем компонентам соответствует три способа присутствия, предъявления Я. Деятельность субъекта получает свой облик, свою определенность, в зависимости от того, на какого рода предметы она направлена, в чем она находит свое отражение, какой образ берет в качестве отправной точки своих актов. Маленький ребенок находит удовольствие в различении элементов опыта еще до того, как узнает их названия или способы утилитарного использования; он научается также различать действие и предмет действия и настраивать действие таким образом, чтобы добиваться наиболее желанного предъявления предмета. Таков смысл лакановского понятия стадии зеркала, описывающей восторг ребенка от узнавания и воздействия на видимый образ, подхватывания его изменений и использования его в новом акте видения и узнавания. Весь этот процесс может быть описан практическим полаганием «Я могу», и в конечном итоге дает определенный уровень предъявления, узнавания и указания на себя, аналогичный указанию на любой из предметов опыта: «Это — Я!»

Картезианское сомнение в отношении чувственных данных происходит именно на этом уровне и до всякого суждения о внешней реальности воспринимаемых образов дает очевидность собственного действия как утверждения Я. Этот тип предъявления можно понимать как своеобразное возвращение взгляда, поскольку тот, кто видит, оказывается и тем, кто непрерывно видит себя видящим, открытым и доступным миру. Любое действие в сети, начиная с включения компьютера, дает это первичное удовольствие от видения и узнавания себя, от до-словесного утверждения своего «Я могу».

Иной тип предъявления себя возникает в отношениях с другими людьми, поскольку эти отношения предполагают обмен, необходимость поделиться, отдать, подарить что-то свое и таким образом вызвать другого, привлечь его внимание, направить взгляд. В этом случае мы, прежде всего, показываем себя, говорим: «Вот Я!», и отстраиваем себя так, чтобы произвести впечатление на другого. Этот облик Я известен как лицо, которое мы можем видеть только в зеркале, потому что по природе своей оно обращено к другому, собирая в себе все то, что мы считаем условием различия и общности с другим. Для Декарта эта позиция задана выводом о бытии из акта cogito, поскольку именно в мышлении устанавливается связка уникальности субъекта и тождества бытия. Таким образом, Декарт не только полагает свое присутствие, но и показывает пример, который может быть воспроизведен всеми и каждым как единственно верный способ вхождения в пространство мышления. Аватарка, никнейм, название почтового ящика, любые иконки, которыми мы пытаемся обозначить свою причастность событию, обеспечивают нас той формой сетевого Я, которую мы считаем уместной, значимой, привлекательной, интересной. Если присутствие сегодня, как пишет Больц, означает «доступность» для контакта, то именно способ предъявления себя сети и есть современный аналог картезианского cogito ergo sum.

Выход мышления к бытию сохраняет определенное различие мышления и бытия, поскольку допускает разнородность внутреннего и внешнего, мыслящего и протяженного, мышления одного Я и мышления других. Но есть и такое различение, которое разделяет и одновременно уравнивает различенное, поскольку переводит все в знаки, и именно в поле означающих мы обретаем третий способ данности Я. Знак первого лица занимают особую позицию в речи, но в конечном итоге его значение определяется комбинациями других знаков, благодаря чему личный опыт переходит в порядок знания, подлежит измерению и исчислению, без которых невозможно теперь представить полноценное включение в коммуникацию. Исчисление дает завершенную форму знания, поэтому можно сказать, что присутствие в сети стремится к форме «Я знаю, кто Я такой», хотя чаще выражается в отстаивании права на знание чего-то другого («Я знаю, о чем я говорю») и в предъявлении себя как эксперта в отношении предмета обсуждения («Я такой!»). Те идентичности, которые мы создаем и примериваем на себя, строятся по правилам этого «знания», какими бы странными и зыбкими ни были его основания, скрывающие себя в сумраке offline.

Если природа субъекта состоит в деятельности, то его предъявленность, данность себе зависит от того, в каком поле эта деятельность совершается и на что она направлена. Но поскольку и предмет деятельности зависит от того, как с ним управляется субъект, то каждый тип данности Я ставит перед нами вопрос о том, как удается достичь соответствующей формы мобилизации, собранности Я, чтобы не только структурировать опыт, но и поймать свое отражение в объектах внимания и действия. Это отражение, как считал Фрейд, задает лишь поверхностную структуру, которая скрывает за собой обширную область бессознательного. Отношение Я и Оно полно драматизма, но это не отменяет того, что Я предстает лишь вынесенной в мир, дифференцированной и структурированной частью Оно [6, с. 313]. Но это значит, что и позиция Я определяется не только полем деятельности, но и формой бессознательного, которая делает Я проводником влечений, распорядителем энергии Оно. И если тождество Я образовано, как думал Локк, ответственностью, которую мы принимаем за свое прошлое и будущее, то тем самым необходимо признать, что мы берем на себя ответственность не только за известное, но и забытое, не только за те цели, которые ясно сознаем, но и за те, которые скрыты на дне наших желаний.

Как известно, Фрейд представляет инстанцию Я как компромисс внутреннего и внешнего, влечений и реальности. Площадкой для компромисса заявлена сфера восприятия, но очевидно, что такой сферы нет как врожденного единства, поток впечатлений сшивается в единство с большим трудом, поверхность тела осваивается благодаря долгой работе, посредством которой субъект врастает в свое Я, обретая его как результат и как меру своего присутствия в мире. Речь идет о мере как связности усилий и восприятий, образующей живое равновесие внутреннего и внешнего, при этом конкретная форма такой связности задает как освещенное поле сознания, так и густую тень бессознательного, собирающую в себе все, что представляется лишенным меры, несоразмерным установленному равновесию. Такой внутренней мерой Я может быть счет, поскольку мы привыкаем рассчитывать свои действия и усилия. Например,

представляем, сколько времени может уйти на завершение работы или на дорогу до ближайшей остановки, сколько усилий заберет взятие высоты, или сколько знаков внимания необходимо оказать другому в соответствии с его статусом или временем, которое прошло с прежней встречи и т. п.

В нашем отношении к себе и миру всегда присутствует эта невыраженная и часто неосознанная калькуляция, которая позволяет каждому действию и событию выставлять соответствующую ему меру. Даже видимый образ представляет собой синтез множества микродвижений и микровзглядов, которые задают первичную оценку того, какое место будет уделено ему в общей экономии сознания. Вся эта калькуляция предполагает единство меры, связывающей конечные усилия в последовательность актов, набрасывающих сложный рисунок на объект внимания. Собственно, Я и выступает в качестве такой меры, позволяющей суммировать и вычитать действия, выстраивать действия в цепочки и направления, не ожидая непосредственного результата, а соизмеряя его со всем множеством вложенных усилий. Так, у Фрейда Я выступает мерой соотнесения реальности и Оно, объектом желания Оно, поскольку исключает непосредственное воздействие Оно на действительность внешнего мира [6, с. 335].

Как же обстоит дело с бессознательным современного сетевого мира? Поскольку Я больше не является мерой действия, именно его присутствие и предъявление подлежит перекрестной калькуляции и измерению. Цифровое бессознательное формируется как отражение бесконечного умножения калькуляций. Собственно, исполненность числа как меры, лежащей в основе счета, является одновременно и условием цифры, и областью ее невозможности, отмены, поскольку умножение порядков исчисления исключает саму возможность исполнения и завершения счета. Мир цифры — это тотальность измерения без меры, без полноты присутствия, для которой сама мера остается вытесненным условием. А это значит, что и Я перестает быть собственной мерой, реализуя в себе желание быть измеренным, встроиться в систему исчислений. И, наоборот, желание быть мерой вытесняется и проявляет себя со всей яростью бессознательного в буйстве рейтингов, опросов, в склоках в комментариях и форумах: бесконечно измеряемый субъект хочет не только быть оцененным другими, но и постоянно говорить о других, оценивать других, быть в отношении другого тем, чем не может быть в отношении себя — мерой, единицей присутствия.

По-видимому, можно сказать, что сеть создает среду для совершенно нового типа данности субъекта, сетевого Я, поскольку способом данности здесь выступает не действие, не обмен и не знак, а сама сеть как множество контактов и исчислений, которые несут знание о нас, отмечая наше присутствие как точку вхождения в сетевое пространство. Быть включенным значит быть тем измеряемым и измеряющим субъектом, в котором сходятся разнонаправленные влечения Оно, это значит присутствовать и постоянно отсрочивать свое присутствие, оставляя возможность для новых запросов сети, новых контактов и новых исчислений.

Данность Я образует границу той области, в которой действия получают субъективную маркировку, но сведение их единству, сознанию Я, требует

дополнительной работы рефлексии, которая может приобретать характер испытания и исследования себя, сомнения, скрывания или разоблачения. В этом случае речь идет не о данности себя, а о некоем избытке себя, и, следовательно, о способе управления избытком, о власти над собой и о воли к власти. Если теперь обратиться к первым двум типам данности Я, то несложно назвать те виды рефлексии, которые признаются в качестве господствующих форм самосознания и самоутверждения субъекта. Рефлексия «Я могу» обретает признание в различных формах мастерства и искусности, позволяющих вступать в конкуренцию с другими и находить области собственного совершенства и доминирования. Рефлексия «Я мыслю» достигает своего исполнения в исключительных жестах, которые мы относим к сфере выбора: выбора новых форм выражения либо практического и морального выбора. О том, что рефлексия «Я знаю» устроена гораздо более сложным и даже парадоксальным образом, можно заключить уже из декартовского cogito, которое отталкивается от личной истории, рассказанной Декартом в «Рассуждении о методе», но претендует при этом на учреждение универсального метода познания (не говоря уже о том, что в существенной своей части оно буквально воспроизводит аргумент Августина).

Любое утверждение относительно Я принадлежит языку, а еще точнее определенному дискурсу, соединяющему порядок знания и власти, но поскольку этот дискурс нам не принадлежит, мы можем располагать только общим знанием о форме и стратегиях субъективности, иначе говоря, о требованиях, которые дискурс предъявляет к субъекту первого лица. Очевидно, что и в этом случае сохраняется возможность присвоить если не сам дискурс, то какую-то его часть, но и в этом случае Я остается лишь одним из элементов дискурса, пусть и приобретает статус автора. Стоит вспомнить в этой связи имена Платона и Сократа, поставивших в центр философии вопрос о познании человеком самого себя. В первом случае мы увидим автора, который существует на границе своих текстов как общий принцип их построения и смысловой взаимосвязи, во втором — человека, который отказывается от авторства и претензий на собственный дискурс, но тем самым остается в истории лишь как персонаж чужих текстов. Возможно, сократовский призыв к самопознанию не требует осмысления личного присутствия Я, хотя трудно сомневаться в личностном отношении к философскому предприятию того, кто отдал за него свою жизнь. Иное дело путь познания себя, который изображает современник Сократа Софокл в трагедии «Царь Эдип». Как известно, весь сюжет трагедии сводится к расследованию преступления, которое в конечном итоге должно ответить на вопрос, кто есть Эдип. Ответ на этот вопрос совпадает с полным разоблачением Эдипа как преступника, потому что единственное форма представления личного присутствия в дискурсе может быть только признанием его невозможности, нелегитимности, греховности, абсурдности (на этом принципе строится любая самопрезентация или исповедь, будь то «Исповедь» Августина или, например, «Похвала глупости» Эразма). Иначе говоря, рефлексия «Я знаю» строится либо по типу самосокрытия, либо, наоборот, саморазоблачения.

Применимы ли эти рассуждения к сетевому Я? Прежде всего, сеть является полем обмена означающими, хотя в структуре дискурсов, которые господствуют в этой сфере, на первом месте стоит измерение и калькуляция, а потому

не удивительно, что и искусность, и радикальность выбора здесь заменяются, во-первых, знаками исключительности и свободного решения, а, во-вторых, эти знаки оцениваются соответственно тому, как много они способны набрать просмотров, знаков одобрения и репостов. Что же касается знания себя, то здесь стоит начать с того, что сеть может вырабатывать специфические формы знания, основанные на колоссальных возможностях мультипликации усилий различных пользователей. Немногие открывают неизвестное и создают новое, тогда как множество способно отсеивать ошибочное и выбирать наилучшее. Частичное знание многих позволяет до блеска отделывать трудные для понимания, никогда полностью не доработанные творения единиц: «основанные на компьютере системы знания подрывают авторитет экспертов; экспертные суждения теперь легко проверить» [1, с. 117]. Впрочем, эффективность этого знания имеет очевидные границы, поскольку его необходимость в конечном итоге полагается на «каскадный эффект», при котором знанием считается то, что, как представляется, считают знанием все остальные, каждый из которых также считает знанием то, что считается знанием у всех остальных [1, с. 115]. Этим двум формам организации знания соответствуют две формы сетевого Я: форма самосокрытия, анонимного участия в роевом разуме сети, и форма саморазоблачения, делающая любую попытку личного предъявления, самоисследования или исповеди элементом каскадных излияний, обращенных ко всей сети и отражающих в себе бесконечность чужих излияний, отражающихся друг в друге.

ЛИТЕРАТУРА

1. Больц Н. Азбука медиа. — М.: Европа, 2011.

2. Кастельс М. Власть коммуникации — 3-е изд. — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2020.

3. Критика цифрового разума / главн. редактор В. В. Савчук. — СПб.: Академия исследования культуры, 2020.

4. Локк Дж. Сочинения в 3-х томах. — Т. 1. — М.: Мысль, 1985.

5. Ницше Ф. Сочинения в 2 т. — Т. 2. — М.: Мысль, 1990.

6. Фрейд З. Собрание сочинений в 10 томах. — Том 3. — М.: ООО Фирма СТД, 2003.

7. Шевцов К. П. **Современный мир как общество фейка //** Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2019. — Т. 20, вып. 3. — С. 52–62.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.1.001
УДК 091

Д. К. Богатырёв, В. А. Гуторов*

НАСЛЕДИЕ КАРЛА МАРКСА В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКЦИИ: К ПРОБЛЕМЕ «ПАРАДОКСОГРАФИИ» СОВРЕМЕННЫХ ДЕБАТОВ**

Статья посвящена осмыслению идейного наследия Маркса с учетом ленинизма, советского строительства, распада СССР и проведенных либеральных реформ. Основное внимание уделяется постлиберальному и посткоммунистическому дискурсу. Важной темой является кризис демократии в условиях глобализации. Выясняются основные аспекты актуальности идей Маркса в современных условиях.

Ключевые слова: марксизм после Маркса; либеральный дискурс и постлиберализм; посткоммунизм и кризис демократии; отечественные и зарубежные трактовки и интерпретации.

D. K. Bogatyrev, V. A. Gutorov

THE LEGACY OF KARL MARX IN HISTORICAL RETROSPECTION: ON THE PROBLEM OF «PARADOXOGRAPHY» OF MODERN DEBATES

The article is devoted to comprehending the ideological heritage of Marx in spite of Leninism, the construction and the collapse of the USSR and the liberal reforms carried out then. Mainly the paper focuses on the post-liberal and post-communist discourse. A notable topic is the crisis of democracy in the context of globalization. The most important aspects of the relevance of Marx's ideas in the modern time are clarified.

---

* Богатырёв Дмитрий Кириллович, доктор философских наук, профессор, ректор Русской христианской гуманитарной академии; rector@rhga.ru

Гуторов Владимир Александрович, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой теории и философии политики факультета политологии СПбГУ; gut-50@mail.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и ЭИСИ в рамках научного проекта № 20–011–31243 «Марксизм: pro et contra. Идеи и ценности в марксистской традиции в истории и современности. Российский опыт и зарубежный контекст».

Keywords: Marxism after Marx; liberal discourse and post-liberalism; post-communism and the crisis of democracy; Russian and foreign interpretations and interpretations.

> И тут во внутреннем дворике, где солнце золотило белое вино в бокалах, мысли отца Кихота вернулись к Марксу. Он сказал:
> — А знаете, я думаю, мой предок вполне поладил бы с Марксом. Бедняга Маркс, у него ведь тоже были свои рыцарские книги, принадлежавшие прошлому.
> — Маркс смотрел в будущее.
> — Да, но он все время оплакивал прошлое — воображаемое прошлое…
>
> *Грэм Грин. Монсеньер Кихот. М., 1989. С. 107*

Одной из существенных особенностей мысли XX века является весьма примечательная тенденция к все более парадоксальному восприятию исторического времени. Сам характер глобальных трансформаций, инициированных мировыми войнами и новыми универсальными технологиями, уничтожающими вековые традиции, не только придает некогда устойчивым, консервативным культурам совершенно неожиданный и нередко радикально-модернистский облик, но постоянно видоизменяет, иногда до неузнаваемости, привычные концепции истории, политики и социума, сформировавшиеся в эпоху модерна. Эта тенденция сравнительно недавно была чрезвычайно точно охарактеризована Ж. Бодрийяром.

> Основным событием этого периода, его большой травмой, — отмечал он, — является эта агония сильных референтов, агония реального и рационального, которая открывает эру симуляции. В то время как столько поколений, и особенно последнее, жили в такт с историей, в ожидании, эйфорическом или катастрофическом, революции, сегодня складывается впечатление, что история отошла от дел, оставив после себя индифферентную туманность, пронизанную потоками, но лишенную своих референций. Именно в этой пустоте снова настигают фантазмы прошлого, коллекция из событий, идеологий, течений моды в стиле ретро — в основном не потому, что люди верят в это или еще строят на этом свои надежды, а просто для того, чтобы воскресить время, когда, *по крайней мере,* еще была история, по крайней мере, еще было насилие (пусть даже фашистское), когда, по крайней мере, решался вопрос жизни и смерти. Все годится, лишь бы избежать этой пустоты, этого малокровия истории и политики, этого кровотечения ценностей, — именно пропорционально этой тоске вспоминают вперемешку *любой* контент, беспорядочно воскрешают всю предыдущую историю — ни одна идея не проходит больше квалификационного отбора, одна лишь ностальгия накапливается без конца: война, фашизм, великолепие Прекрасной эпохи или революционная борьба — все равнозначно и без различения смешивается в одной мрачной и похоронной экзальтации, в одной ретрофасцинации» [19, с. 63].

Поэтому попытка героя романа Г. Грина изобразить Карла Маркса не радикальным революционером, убежденным демократом и сторонником научного и социального прогресса [3, p. 17–18], но моралистом и рыцарственным романтиком, оплакивающим «воображаемое прошлое», вряд ли может слишком удивить современных рядовых читателей, большинству из которых жизнь и политическая деятельность немецкого мыслителя известны лишь понаслышке.

Но парадоксальность ситуации как раз и состоит в том, что уже в первые десятилетия XX века философы и ученые, имена которых в дальнейшем стали известны всему миру, настойчиво стремились обосновать фактически ту же самую идею на основе новой методологии, определявшей специфику их социологической и исторической реконструкции политической традиции. Далеко не всем известно, что пальма первенства в этом направлении, по всей вероятности, принадлежит Н. А. Бердяеву, обосновавшим следующим образом в своем эссе «Новое средневековье» (1924) представление о Марксе как антидемократически настроенном консервативном моралисте.

> Маркс был коммунистом. Он не был социал-демократом. И никогда Маркс не был демократом. Пафос его существенно антидемократический. «Научный» социализм возник и вошел в мысль и жизнь народов Европы не как демократическое учение. Также не демократичен и антидемократичен был и утопический социализм Сен-Симона, который был реакцией против французской революции и во многом родственен был духу Ж. де Местра. Демократия и социализм принципиально противоположны [16, с. 62. Подробнее см.: 18, с. 62; 26, с. 46; 25, с. 9–116].

Случайно это или нет, но год спустя аналогичный «диагноз» Марксу был поставлен Карлом Манхеймом. Он также отмечал в работе, посвященной феномену консерватизма, что «пролетарская мысль во многих пунктах родственна мысли консервативной и реакционной, поскольку, исходя из совершенно отличных основных целей, оказывается вместе с консервативной мыслью в оппозиции к целям капиталистического мира буржуазии, абстрактности ее мышления» [34, с. 590].

Несколько десятилетий спустя та же идея была воспроизведена почти буквально в первом томе работы Лешека Колаковского «Основные направления марксизма».

> В основных чертах своей критики капиталистического общества, — отмечал польский философ, — Маркс является наследником романтического движения. Романтики атаковали индустриальное общество с консервативных позиций, оплакивая утрату «органических» связей и привязанностей и тот факт, что человеческие существа сталкиваются друг с другом не как индивиды, но как представители внеличностных сил и институтов или власти денег. С одной стороны, личность теряется в анонимности и люди стремятся третировать друг друга в качестве воплощений их социальных функций или богатства, которым они владеют. С другой стороны, подлинно коллективная жизнь в равной степени исчезает: не остается больше истинных сообществ традиционного рода, моральные сущности объединятся не только на основе интереса, но и путем спонтанной солидарности и прямого контракта между индивидами. Сама оппозиция между такими органическими сообществами и «обществом» как механическим агрегатом, внутри которого равновесие поддерживается ничем иным, кроме связей, основанных на личном интересе, становится темой, проходящей через до-романтическую и романтическую философию от Руссо и Фихте до Конта. Мечта о возвращении к совершенной гармонии или к состоянию, в котором нет никаких промежуточных границ между индивидом и сообществом или между индивидом и его собственным «Я», было нападением — явно выраженным или предполагаемым — на либерализм и его теоретическую основу — общественный договор [4, p. 409].

Следует отметить, что сама форма аргументации Л. Колаковского воспроизводила не только ставшие уже традиционными суждения о связи марксизма с европейской романтической консервативной традицией, но, до известной степени, и довольно характерные топосы критики классического либерализма, сложившиеся как в западноевропейской, так и в русской политической теории во второй половине XIX — начале XX в. Один из виднейших теоретиков русского либерального консерватизма второй половины XIX в. отмечал, что

> Существенный порок либерализма как теории и как практики можно определить в немногих словах: он рассматривает общество и его учреждения, как совокупность *внешних* условий, необходимых только для *сосуществования* отдельных лиц, составляющих это общество. Самое общество является простым *механическим* собранием неделимых, не имеющих между собою внутренней связи. Общественные теории XVIII века отправлялись от гипотезы *единичного* человека, взятого вне общества… Либеральная доктрина, покончив с корпорациями, во имя их привилегий, и с обширною деятельностью власти, во имя ее старинных злоупотреблений, обратила все свое внимание на вопрос об *организации* общества на началах личной свободы. Но она оставила без рассмотрения вопрос о том, как будет *действовать* человек в новой организации и должно ли «общество» быть не только «собранием неделимых», но и действительною организацией, способною также к *действию* на общую пользу — этот вопрос остался открытым… В тридцатых годах нынешнего столетия англичанин Карлейль сделал мимоходом следующее зловещее замечание: «Корпорации всех родов исчезли. Вместо своекорыстных союзов у нас (во Франции) очутилось двадцать четыре миллиона людей, не связанных никакими корпорациями, так что правило: «человек помогай сам себе» — произвело тесноту, давку, из которой люди выходят с помертвелыми лицами и раздробленными членами. Словом, изображают такой хаос, куда страшно и заглянуть» [24, с. 67, 71–72].

К концу XX в. вектор поиска истоков «марксистского консерватизма» стал довольно активно перемещаться от феодальных конструкций и аллюзий, ассоциирующихся с трудами Жозефа де Местра, Луи де Бональда и Анри де Сен-Симона в сторону классической античности. В фундаментальном труде «Маркс и древние. Классическая этика, социальная справедливость и политическая экономия XIX-го века» Дж. Э. Маккарти отмечает:

> Ценности и идеалы греков повлияли на последующее развитие его идей социальной справедливости, демократии участия и даже его теории экономики… Истинное понимание теории стоимости Маркса, его теории экономического кризиса и его критика политической экономии, в конечном итоге, базируется на его видении социальной справедливости, основанной на идеалах греческого полиса. Без оценки теорий Эпикура о счастье и природе или теории универсальной и частной справедливости Аристотеля цель позднего анализа Марксом классической политической экономии Рикардо, Смита и Мальтуса была бы утрачена. Как бы странно это не звучало, но анализ Марксом «Принципов политической экономии и налогообложения» Рикардо имеет смысл только в контексте «Никомаховой этики» Аристотеля… В своей попытке интегрировать критику структур и ценностей современной политической экономии с идеалами и нормами Древних Карл Маркс был зажат между двумя мирами — миром Древних и миром Модерна. В «Grundrisse» и «Капитале» он проанализировал развитие структур

современной политической экономии, рабочего места, кризиса экономической системы и институциональных форм либерализма. Но его особенно интересовала диалектика между структурами промышленного капитализма и формированием современного сознания, т. е. сами возможности рациональности, самосознания и свободы в современном обществе [8, p. 1–2].

Распространение в социальной и политической философии второй половины XX в. представления (которое вряд ли можно считать предубеждением!) о том, что именно этика лежит в основе экономических, социологических и философских построений К. Маркса, постоянно подпитывалось убежденностью ученых в том, большинство его идей и прозрений оказались, в конечном счете, несостоятельными. Об этом, по их мнению, свидетельствовал не только глубокий кризис, в который постепенно погружался Советский Союз. Намечавшаяся эрозия грандиозного советского эксперимента грозила похоронить и его главное детище — международное коммунистическое движение. Возникновение «еврокоммунизма» как нового направления мысли и стратегии, ориентирующейся на союз с социал-демократией и политическими движениями леволиберального спектра, стало первым симптомом неизбежного краха. В конце 1980-х гг. эти настроения в ученом мире довольно пластично выразил Юзеф Бохеньский в составленном им философском словаре наиболее расхожих предрассудков. Он отмечал:

> Важнейшая разновидность марксизма, а именно так называемый марксизм-ленинизм, представляет собой самое богатое собрание суеверий. Его сторонники объединены в типичную секту, возглавляемую типичным *гуру.* Марксизм включает в себя так называемое «научное» *мировоззрение, диалектический материализм, сциентизм, историософию, экономизм,* теорию *классов,* веру в *прогресс* — если назвать только некоторые из разделяемых им заблуждений… Многие положения марксизма принадлежат не Марксу. Некоторые из них высказывались еще до Маркса, например положения о том, что общество состоит из классов, что существует классовая борьба, что наша цель — *коммунизм* и т. д. Во времена Маркса понятие класса было настолько распространенным, что Маркс не видел никакой необходимости в его определении. Кроме того, Марксу были приписаны мысли, ему самому чуждые. Главные из них высказал Энгельс, посредственный мыслитель, философия которого считается выражением взглядов Маркса… Достаточно сложными являются взгляды самого Маркса, и ценность различных аспектов его мышления неодинакова. Маркс был прежде всего ученым и считал себя таковым. Свою задачу он видел в создании «научного социализма» и социологии (одним из основателей которой он является) по образцу физики. В этом отношении Маркс, несомненно, выдающийся мыслитель, хотя и не особенно удачливый, ибо большинство его научных гипотез оказались ошибочными: гипотеза о приближающемся царстве свободы, гипотеза о растущем обнищании пролетариата, о крушении капитализма и т. д. и т. п. Во времена Маркса эти гипотезы носили научный характер, однако видеть в них сегодня философские догматы было бы ребяческой наивностью. Марксу принадлежит также ряд оригинальных философских замыслов, однако все они остались неразработанными, и считать его философом было бы недоразумением: одних замыслов мало, а их обоснованием Маркс почти не занимался. Далее, Маркс был моралистом и в этом качестве сыграл настолько важную роль, что мы в Европе и сегодня ходим в его учениках [курсив

наш. — *Д. Б., В. Г.*]. Наконец, Маркс был сторонником *Просвещения:* он верил в неизбежное поступательное движение человечества, главным образом благодаря «свету» науки, к раю на Земле. Зная реальное положение дел, никто сегодня не разделяет этих взглядов, однако в отсталых странах ими до сих пор охвачены и народные массы, и *интеллектуалы*. Таким образом, соглашаться со всем, что сказал Маркс, а также с тем, что придумали его последователи вроде Ленина, — значит присоединяться к постыдному суеверию [21, с. 88–91].

Анализ Бохеньского, разумеется, может рассматриваться как одна из версий ретроспективного критического восприятия наследия Маркса. В основе критики, как правило, лежал тезис, согласно которому идеи «аутентичного марксизма» далеко не во всем совпадают как с философско-социальными построениями многочисленных направлений, адепты которых постоянно заявляли о своей верности этим идеям, так и с программными положениями партии большевиков, осуществивших в начале XX века радикальный социалистический эксперимент в России.

Русский марксизм формировался в рамках двух разных традиций, а именно: русского радикализма XIX века и западноевропейского марксизма. Радикализм был почти неизбежным продуктом развития российского общества девятнадцатого века. Этому способствовали, с одной стороны, укрепление империи и ее институтов, рост промышленности, особенно к концу века, и развитие высшего образования, которое, в свою очередь, совпало с расцветом русской культуры и художественной литературы. С другой стороны, стал обозначаться кризис самодержавия, духовный упадок Православной Церкви и экономический упадок дворянства, которое господствовало в общественной и политической жизни со времен Петра Великого. В этих условиях постепенно формировался долгий и ожесточенный конфликт между революционными радикалами и консерваторами. В 1860–1880 гг. марксистские идеи стали постепенно распространяться в различных кругах отечественной интеллигенции. Например, после отмены крепостного права в России и последующим ростом промышленности ведущие теоретики русского народничества обратились к Марксу в поисках теоретических аргументов против капитализма. В 1862 г. Михаил Бакунин перевел «Коммунистический манифест» на русский язык. В 1872 г. был переведен первый том «Капитала». Перевод был начат Германом Лопатином и завершен Николаем Даниэльсоном — известными народниками. Это был первый перевод «Капитала» на иностранный язык, и он был завершен всего через пять лет после появления оригинала. Второй том и третий тома также были переведены Дэниелсоном соответственно в 1885 и 1896 гг. Следует отметить, что сам Маркс проявлял все больший интерес к российским делам. С 1868 г. он регулярно переписывался с Даниэльсоном и с П. Л. Лавровым (с 1871 г.). Энгельс регулярно переписывался с Лавровым после 1871 г., а после смерти Маркса в 1883 г. также с Даниелсоном и Верой Засулич. Большая часть этой переписки была посвящена проблеме, получившей название «исключительности». Народники хотели узнать, подчиняется ли Россия одному и тому же закону экономического развития, как и Западная Европа, должна ли она осуществлять переход от феодализма к капитализму и от капитализма к социализму или же, в виде исключения, вообще «пропустить» капиталистический период.

По вопросу об «исключительности» сами Маркс и Энгельс давали неопределенный ответ. В 1875 г., во время спора с «русским якобинцем» Петром Никитичем Ткачевым, Энгельс старался не пробуждать ложных надежд на то, что русское крестьянство может миновать буржуазную стадию развития; но он был готов признать, что это может произойти, если своеобразный «русский путь» исторического развития будет сопровождаться социалистической революцией в некоторых более экономически развитых странах Западной Европы. В 1877 г. сам Маркс был несколько более оптимистичен и даже менее догматичен в данном вопросе. В письме, предназначенном для редакционной коллегии русского журнала «Отечественные записки», он обращается к редакторам с просьбой более гибко рассматривать его идею о переходе от феодализма к капитализму в Западной Европе как элемент историко-философской теории относительно пути, по которому обречены проходить все народы. Актуальность его анализа для российских условий, писал он, состояла в следующем: если Россия попытается стать капиталистической страной по примеру западноевропейских стран, ей это не удастся без превращения большей части крестьянства в пролетариев со всеми последствиями, вытекающими из жестких законов капиталистического развития. Тем не менее, Маркс предполагал, что этот путь не является исторически предопределенным и добавлял: если Россия продолжит путь, которым она следовала после 1860-х гг., она потеряет наилучший шанс, когда-либо предлагаемый историей людям, и будет претерпевать все фатальные превратности капиталистического режима.

Этот отрывок совершенно ничего не проясняет, но из него кажется очевидным, что Россия может более или менее непосредственно перейти к социалистической форме общества даже при отсутствии пролетарской революции на Западе. В письме есть признаки того, что Маркс склонялся к такому выводу в результате возрастающего внимания к экономическим суждениям Н. Г. Чернышевского, к которому он относился с большим уважением.

В течение двух десятилетий между 1880 и 1900 гг. марксизм в теоретическом плане становится вполне самостоятельным элементом в российском радикальном дискурсе в основном благодаря Г. В. Плеханову (1856–1918). В 1879 г. Плеханов решительно отмежевался от террористического движения. После убийства императора Александра II народовольцами в 1881 г. он постепенно отдаляется от народнического движения в целом. В 1883 г. вместе с Аксельродом, Засулич, Дейчем и Игнатовым он основал в Женеве организацию «Освобождение труда» и продолжал применять марксистские идеи к русским условиям в двух работах: «Социализм и политическая борьба» (1883) и «Наши разногласия» (1885). Основными теоретическими соображениями, лежащими в основе этих двух работ, были отказ от концепции «исключительности» и, следовательно, народничества, а также характеристика промышленного рабочего класса как единственного орудия продвижения социализма. «Исключительность» он считал ошибочным выводом из того факта, что период капиталистического накопления в России совпал с капиталистическим производством на Западе. Это была всего лишь путаная попытка объяснить причину российской экономической отсталости. Но если российская «исключительность» является ложной, было бы необоснованно ожидать, что свержение

самодержавия и социалистическая революция должны исторически совпадать. Для достижения первого необходимо было бы укрепить городскую буржуазию, а также городской рабочий класс в борьбе с монархией и дворянством, что было политически несовместимо с целью немедленной социалистической революции. Для достижения второго необходимо было бы укрепить рабочий класс для борьбы с буржуазией и установить диктатуру пролетариата, но это становится исторически возможно только после того, как капитализм создал рабочий класс, гораздо более мощный, чем тот, который уже существовал. Поэтому Плеханов рассматривал перспективы двух отличных друг от друга революций: сначала осуществляется революция «среднего класса», т. е. буржуазии, которая свергает самодержавие и верховенство дворянства и которая была бы поддержана промышленными рабочими; затем, в ходе дальнейшего периода капиталистического развития наступает время пролетарской революции, которая свергнет господство буржуазии и начнет эпоху промышленного социализма. Цель всех социалистов должна состоять в том, чтобы попытаться стимулировать первую из этих революций и попытаться, насколько это возможно, сократить промежуток времени между первым и вторым этапами революционного развития.

В истории русского радикального социализма переход Плеханова к марксизму стал важным поворотным моментом, сопоставимым по важности с поворотом Герцена к аграрному социализму полвека назад. Его анализ и стратегия были более реалистичными и более обоснованными в плане экономической теории, чем все, что было ранее достигнуто народниками. Наиболее важные «слабости» плехановского анализа пытался выявить В. И. Ленин, начиная с 1900 г. В 1890-е гг. Плеханову пришлось бороться с другими тенденциями в рабочем движении, тенденциями, которые с помощью Ленина в целом были преодолены.

Одна из таких тенденций получила название «легальный марксизм». Российская цензура допускала нападки на народников и промышленников, но запрещала критику дворянства и самодержавия. Некоторые марксисты видели в этом лазейку, в которой они могли выразить часть своей программы, и вскоре они стали свободно нападать на народников и либеральную буржуазию. Эта практика отчетливо проявилась в «Критических заметках» П. Б. Струве об экономическом развитии России (1894) и в книге «Русская фабрика в прошлом и настоящем» М. И. Тугана-Барановского (1898). И Плеханов, и Ленин первоначально благосклонно относились к деятельности «легальных марксистов», но через некоторое время они порвали с ними и перешли к активным нападкам на это течение. С радикальной марксистской точки зрения, их тактика имела одну серьезную слабость: она было более полезна для самодержавия, чем для радикального социалистического движения.

Другая тенденция получила название «экономизм». В 1890-е гг. в российской промышленности наблюдался бум. Задержки в производстве часто были более дорогостоящими для работодателей, чем разумные и своевременные уступки требованиям рабочих, и многие руководители рабочих чувствовали, что их цели могут быть достигнуты путем активных действий исключительно в экономической сфере. Данная позиция, пожалуй, лучше всего была

выражена журналом «Рабочая мысль», который начал издаваться в Санкт-Петербурге в 1897 г. Экономизм был скорее спонтанной реакцией на текущие экономические условия, чем разработанным направлением в области теории. Это дало Плеханову и Ленину возможность начать наступление против него. Поскольку политические и экономические аспекты общества, по их мнению, взаимосвязаны, экономические выгоды, которые не соответствовали достижению политической власти, являются сомнительными. Только хорошо организованное политическое движение могло бы дать трудящимся долгосрочную экономическую защиту. Рабочие в любом случае имеют как политические, так и экономические интересы, и жертвовать одним ради другого — классический признак подчинения и рабства. Частично в результате такого рода критики, а отчасти и в результате изменения экономического климата, «экономизм» вскоре потерял большую часть своего влияния.

Более серьезный вызов общей теории и стратегии Плеханова пришёл не из России, а из Германии. Это произошло с публикацией статей одного из руководителей СДПГ Эдуарда Бернштейна в «Die Neue Zeit» в 1898 г. и особенно после выхода его книги «Предпосылки социализма и задачи социал-демократии» (1899). Бернштейн утверждал, что классовые конфликты уменьшаются с развитием капитализма и становится возможным перейти от капиталистической к социалистической экономической системе постепенно и с помощью ненасильственных средств, то есть без пролетарской революции и диктатуры пролетариата, как это предписано Марксом. В ортодоксальных марксистских кругах эта доктрина стала известна как марксистский ревизионизм. Плеханов, поддержанный Лениным, с самого начала напал на ревизионизм. Эта атака была изначально неопределенной и неубедительной в теоретическом плане. И Плеханов, и Ленин были склонны относиться к ревизионизму как к форме экономизма, но, хотя между ними было определенное сходство, существовало и одно существенное отличие: Бернштейн не выступал против политических действий или организации политической партии рабочих. Поэтому, строго говоря, теоретические выпады против экономизма не могли быть отнесены к ревизионизму как таковому.

И все же тот факт, что и Плеханов, и Ленин чувствовали необходимость уничтожить ревизионизм, ясно демонстрировал: что-то начинает разделять русских и немецких марксистов. Причину понять нетрудно — это было русское самодержавие. В России не было никакой перспективы установить социалистическую демократию без первоначального уничтожения самодержавия. Почти столетняя радикальная традиция политической мысли окончательно утвердила тезис о том, что это невозможно сделать без решительного революционного переворота. В этих условиях разрыв русских марксистов с ревизионизмом был неизбежен. Когда легальный марксизм, экономизм и ревизионизм были побеждены, русский марксизм, по крайней мере, с внешней стороны становится определенно очерченным направлением мысли и практики. Однако его организация все еще отдавала примитивизмом по сравнению с организованным социалистическим движением на Западе, его теория все еще была производной и непроверенной практически. К началу первой русской революции 1905 г. движение раскололось безвозвратно. Из этого раскола возник ленинизм. На II

съезде РСДРП в 1903 г. В. И. Ленин инициировал разделение марксистского и рабочего движения в России по двум вопросам. Одним из вопросов было решение проблемы крестьянства. Другой вопрос — как реагировать на политику самодержавия. На этом съезде группа, возглавляемая Лениным, имела небольшое большинство и стала именоваться «большевиками»; другая группа во главе с Ю. О. Мартовым, стала известна как «меньшевики».

Каким образом можно теперь оценить учение Ленина в плане марксистской теории? В сравнительно-историческом плане оно более отчетливо образует русскую форму марксизма, по сравнению с теорией Плеханова и меньшевиков. Ленин воспринял из западного марксизма веру в созидательную мощь промышленного развития и веру в индустриальный и аграрный социализм; он также разделял мнение о том, что промышленный пролетариат является социальным классом, наиболее способным привести остальное общество к социализму. В этом отношении он Ленин ничем не отличался от других русских марксистов. Но он также взял из народнической традиции веру в революционный потенциал крестьянства, и он еще более усовершенствовал технику авторитарной революционной организации, которая содержала в себе многие элементы самодержавия, которое он стремился уничтожить. В этом отношении он радикально отличался от Плеханова и меньшевиков не меньшей мере, чем от западноевропейских марксистов.

Что касается единства ленинской теории в целом, то было бы необоснованно требовать от нее согласованности в каждой детали. В общих чертах она согласуется с основными положениями Маркса и Энгельса и вытекает из них, если добавить еще две предпосылки, о которых постоянно говорил Ленин, а именно — характеристику природы русского капитализма и анализ особенностей русского самодержавия и системы имперской политической эксплуатации. Можно было оспаривать обе эти предпосылки и при этом оставаться марксистом. Но прямым следствием такого рода спора, как показала историческая практика, становится революционная стратегия, сильно отличающаяся от той, которую предлагал Ленин. Плеханов, Мартов, Троцкий, Роза Люксембург и многие другие ее постоянно оспаривали. Но это не может поколебать самого факта, что стратегия Ленина оказалась более успешной в период Октябрьской революции 1917 г. Оригинальность его мысли в целом определяется не столько новизной отдельных доктринальных идей, сколько осуществленным им в весьма короткий исторический период синтезом русской революционной практики и марксистской революционной теории. Одним из непосредственных результатов этого синтеза стало создание в исторической России советской системы, просуществовавшей несколько десятков лет. Именно в рамках этой системы был осуществлен гигантский проект промышленной и культурной модернизации страны и одержана победа над фашизмом в период Второй мировой войны.

Вопрос: насколько аутентичным марксистом был Ленин? — является темой отдельного рассмотрения. По этой проблеме написано немало интересного. Мы отметим лишь одно обстоятельство. Ленин оказался единственным из мыслителей марксистского происхождения, который, захватив власть, оказался обреченным на реальную практику управления государством. Воплощение

любых доктрин очень часто или почти как правило не соответствует исходному замыслу. Конечно, можно поставить вопрос и так: не был ли сам замысел ущербным? Маркс ведь давал наброски к критике потенциальных искажений его учения. Но в отношении к Ленину следует указать на то, что он зачастую действовал как типичный российский государственный правитель, нащупав определенные струны в коллективном бессознательном русского народа. Н. А. Бердяев сравнивал его в этом отношении с Петром Великим, который уж точно никак не мог быть марксистом. Впрочем, развернутое рассуждение о подлинной природе советского строя (государственно-монополистический капитализм или протосоциализм, тоталитаризм или специфическая форма народовластия?) заслуживает специального времени. Ленинизм и ленинская политика оказались пусть и тактически, в краткосрочной перспективе, относительно успешными, и дело не только в стечении обстоятельств. Можно вести речь об историософских причинах [20, с. 13–35].

Сразу после ее окончания Реймон Арон в рамках ретроспективного обозрения эволюции собственных философских идей, очень четко обозначил один из тех способов современного критического восприятия наследия Маркса, который в дальнейшем неоднократно вплоть до наших дней будет воспроизводиться в западной и российской политической философии и науке.

> В 1931 г., находясь в Германии, я начал свою интеллектуальную карьеру размышлениями о марксизме. Я хотел подвергнуть критике свои воззрения или убеждения, явно «левые», которые представлялись мне наивными, порожденными средой и не имевшими другого основания, кроме спонтанных предпочтений или ощущаемых, но не проверенных антипатий. Основу этой критики составляло, прежде всего, понимание противоречия между перспективами, открываемыми марксизмом Маркса, и становлением современных обществ, а затем — осознание связи между историей и историком, между обществом и тем, кто его объясняет, между историчностью существующих институтов и историчностью личности. В этом смысле я, как и друзья моей молодости, никогда не разрывал философию и политику, мысль и ангажированность, но больше времени, чем они, уделял изучению экономических и социальных механизмов. Поэтому я был более верен духу Маркса. Руководствуясь своими принципами, Маркс лучшие годы жизни посвятил «Капиталу», т. е. социально-экономической стороне капиталистического строя. В «Святом семействе» он высмеивал младогегельянцев, которые, подобно парижским экзистенциалистам либо структуралистам (или же псевдоструктуралистам), исследование фактов и причин подменяли понятийными построениями. В начале 30-х годов, когда в западном обществе свирепствовала великая депрессия, капиталисты усомнились в собственном будущем и порой были готовы подчиниться вердикту, который казался осуществлением марксистских пророчеств. Разумеется, немарксисты катастрофический оптимизм не превращали в простой ***оптимизм*** (радужные представления о посткапитализме или плановой экономике) — они были склонны к ***катастрофизму.*** Весьма далекий от того, чтобы игнорировать приближавшуюся катастрофу, я все более предчувствовал ее по мере того, как вздымалась волна национал-социализма, но мне не удавалось втиснуть события века в рамки классического марксизма Энгельса и II Интернационала. Строй, называемый капиталистическим и определяемый через частную собственность на средства производства и (или) рыночные механизмы, не ведет к пауперизации масс и не вызывает раскол общества на небольшое меньшинство эксплуататоров

и массу эксплуатируемых. Подверженный депрессиям, встряхиваемый созидательными разрушениями, он не роет собственную могилу. Когда ту или иную страну с капиталистическим строем потрясает кризис, то массы, пролетарские или нет, не обязательно присоединяются к партии, которая делает ставку на рабочий класс. Так, в 1914 г. пролетарии по обе стороны Рейна проявили не меньше патриотизма или даже воинственности, чем все остальные классы общества. В начале 30-х годов нация вновь взяла верх над революцией, и революционные надежды, если хотите, воплощались в той партии, для которой нация была священна. Все это внушало мне историческое видение, отличное от исторического видения классического марксизма или ленинизма. Ни капиталистический строй как таковой, ни совокупность капиталистических стран не представляли, на мой взгляд, некой целостности, которую можно свести к какой-либо основной причине или уподобить ***одному*** историческому действователю. Ни война 1914 г., ни фашизм не были порождены, как полагает неумолимый детерминизм, капитализмом, превращенным в таинственное и всемогущее злое чудовище. Разделение человечества на суверенные государства предшествует капитализму и переживет его. Более того, социализм в той мере, в какой он устанавливает государственную собственность на средства производства и государственный контроль над ними, неизбежно вызывает национализм в двояком смысле слова, усиливая стремление к независимости по отношению к другим политическим объединениям и привязанность людей к своей нации или государству. Перед второй мировой войной я задавал себе вопрос: а не становится ли всякий социализм непременно национальным? Но это не значит, что любой социализм должен прийти к национал-социализму» [16, с. 12–15].

На рубеже XX–XXI веков многие элементы анализа Р. Ароном специфических особенностей марксистской теории и драматического опыта ее реализации в эпоху модерна становятся важным элементов тех философских и политических дискуссий о судьбах марксизма в эпоху глобализации, которые повсеместно развертывались в интеллектуальных кругах посткоммунистической России и за рубежом.

Что касается позиции западноевропейских и американских левых, то большинство их идеологов не склонны считать, что процесс глобализации предопределяет исключительно однозначную конфигурацию образовательной политики, отвечающую интересам крупных корпораций и мировой олигархии.

> Глобализация, — отмечает Роберто Мангабейра Унгер в работе «Что должны предложить левые?», — теперь стала родовым алиби для капитуляции: каждая прогрессивная альтернатива высмеивается на том основании, что давление глобализации делает ее непрактичной. Истина, однако, заключается в том, что, как свидетельствует контрастный опыт современного Китая и Латинской Америки, даже настоящий глобальный экономический и политический порядок допускает широкий спектр эффективного ответа [13, p. 133].

Интерес к классическим и неомарксистским трактовкам образования особенно возрос после глобального экономического кризиса 2008 г., когда «марксистские мыслители, политические активисты и экономисты — прежде высмеиваемые и игнорируемые — были перенесены из мусорной корзины истории прямо на главные телеканалы и их взглядами стали интересоваться» [7, p. 2].

Для таких радикалов неомарксистского толка как Майкл Хардт и Антонио Негри будущее будет определять сопротивление, в основе которого лежит «глубинное стремление к демократии — к настоящей демократии, то есть власти для всех, осуществляемой всеми, которая опиралась бы на равные и свободные взаимоотношения» [43, с. 91; 12, p. 474–480]. Сегодня такой прогноз, разумеется, вызывает множество ассоциаций и аналогий, начиная с принципов универсального гражданства, которые развивались ранними киниками и стоиками, анархистских утопических прозрений Прудона и молодого Маркса в его ранних рукописях, и заканчивая концепциями революционного образования, «приобретенного в бою» и теоретически переработанного многочисленными последователями Э. Малапарте, Л. Троцкого, Р. Дебре и Э. Че Гевары, изучавшими диалектику «не по Гегелю» и готовыми пожертвовать собой и народом «в ядерной войне, чтобы его прах сцементировал новые общества» (Че Гевара) [36]. Но нередко такого рода политическое прогнозирование приобретает весьма отчетливый характер, соприкасающийся с новым типом «постмодернистского мессианизма», который получил распространение и на российской почве.

Разумеется, характер отечественного «постмодерна» очевидно выглядит весьма ограниченным, находящимся в плену «проклятых вопросов», главный из которых определяется формулированием непосредственных и перспективных целей политического и экономического развития. Специфический характер современной отечественной рефлексии относительно характера и путей такого развития был следующим образом определен Сергеем Прозоровым в книге «Этика посткоммунизма»:

> Заявление о том, что «Россия вернулась» после десятилетия упадка [уже] превратилось в клише. Независимо от того — ссылаются ли на восстановление экономики России или ее напористую внешнюю политику, успех ее спортивных команд или богатство ее олигархии — Россия, очевидно, осуществила поразительное возвращение в нормальное состояние. И все же что означает возвращение России и к чему именно она вернулась? Сегодняшние оценки возвращения России рутинно, почти без исключений, ограничиваются описанием возврата к прошлому — то ли к эре «холодной войны», посредством которой консолидация российского государства при Путине приравнивается к возрождению советского порядка, то ли (что звучит несколько менее абсурдно) к Европе Великих Держав XIX века, в котором Российское государство служило оплотом консерватизма и угнетения. Парадоксальным образом и к всеобщему разочарованию выздоровление России в настоящем по традиции накладывается на наше возвращение в прошлое. Несмотря на то, что неадекватность такого рода прочтения настоящего России сквозь призму прошлых эпох является очевидной, вопрос о том, как необходимо понимать посткоммунистическое состояние, является гораздо более сложным. Помимо всего прочего, превалирование аналогий с XIX и XX веками само по себе является результатом всесокрушающего разочарования в отношении надежд на быструю либерализацию и демократизацию России в 1990-х гг., надежд, которые подпитывались знаменитым прочтением Френсисом Фукуямой кончины советского социализма в понятиях конца истории. После короткого периода энтузиазма относительно российского «транзита», экономические кризисы, социальная деградация и политическая нестабильность1990-х гг. быстро превратили тезис о «конце истории» в объект грубых насмешек. Словно приведенные в замешатель-

ство своим коротким флиртом с громогласными заявлениями идеалистической философии истории, многие обозреватели российской политики в подавляющем большинстве стали предпочитать наиболее тривиальные теоретические оценки, в соответствии с которыми знание прошлого обеспечивает надежные нарративные ресурсы в форме клише, стереотипов и соломенных фигур. И все же, делая это, критики Фукуямы невольно подтверждали то, что они отрицали на словах: если единственный способ осмыслить настоящее состоит в обращении к интерпретационным рамкам прошлого, не означает ли это, что исторический процесс действительно подходит к концу и, следовательно, никакое новое знание невозможно, поскольку наше настоящее просто повторяет прошлое или же пускается вдогонку за чужим прошлым? [11, p. X–XI].

Весьма характерно, что столь примечательные для современного состояния российских умов рассуждения о природе посткоммунистического сознания (которые вполне возможно спроецировать и на характер ведущихся в России политико-философских дискуссий) сформулированы русским ученым на английском языке. И хотя данный факт еще не о чем не может свидетельствовать, нелишним будет вспомнить, что многие исходные идеи о природе посткоммунизма и причинах «системного провала» России в конце XX в. пришли и продолжают приходить в российскую науку с Запада, формируя с 1990-х гг. основные линии интерпретаций нашего недавнего прошлого [44].

Следует подчеркнуть, многие из этих идей, ставших с 1990-х гг. достоянием отечественного научного и философского дискурсов, имели важное значение для разработки новых, лишенных идеологической ангажированности, принципов анализа как основных векторов российской политики, так и того политического режима, который складывался в эти годы. Предпочтение отдавалось преимущественно тем методологиям, в рамках которых осуществлявшаяся под лозунгами демократизации трансформация коммунистической олигархии в посткоммунистическую могла быть осмыслена на уровне «респектабельного понимания» основных тенденций современного мирового политического процесса, имманентно порождавших в условиях глобализации всеобщий кризис демократических институтов и традиций. Российским ученым не могла не импонировать, например, позиция неомакиавеллистов относительно природы современной демократии, которую весьма сочувственно обобщал в своих лекциях Р. Арон:

Так называемые демократические режимы, как объясняют макиавеллисты, на деле не что иное, как олигархии особого рода — плутократические. Владельцы средств производства прямо или косвенно влияют на тех, кто вершит государственными делами. Итак, очевидный, принимаемый и макиавеллистами факт: режим, который в каком-либо смысле не был бы олигархическим, немыслим. Сама сущность политики такова, что решения принимаются для всего общества, но не им самим в целом. Решения и не могут приниматься сразу всеми. Народовластие не означает, что вся масса граждан непосредственно принимает решения о государственных финансах или внешней политике. Нелепо сопоставлять современные демократии с идеальными представлениями о неосуществимом режиме, при котором народ правит сам собой. Зато полезно сравнить существующие режимы с возможными. Это в равной мере относится к критике режимов советского типа с позиций макиавеллистов [15, с. 108–109].

Другим весьма популярным источником, закреплявшим в 1990-е гг. в российском политическом дискурсе макиавеллистские стереотипы мысли, стали философские идеи социологии Пьера Бурдье. Несмотря на определенный налет политического идеализма, связанного с несколько преувеличенной оценкой степени революционного радикализма польских и чешских диссидентов, ставших первоначально на рубеже 1980–1990-х гг. основой посткоммунистической элиты, П. Бурдье удалось вслед за М. Вебером и В. Парето обосновать на новом социологическом материале ту принципиально важную мысль, что идеологические концепты и клише нередко являются лишь фетишистским прикрытием свойственного любым политическим режимам механизма делегирования, способствующего институционализации или «объективации» политического капитала и его «материализации в политических «машинах», постах и средствах мобилизации» [22, с. 215].

> Чем дальше развивается процесс институционализации политического капитала, тем больше борьба за «умы» уступает место борьбе за «посты» и все больше активисты, объединенные единственно верностью «делу», отступают перед «держателями доходных должностей», «прихлебателями», как Вебер называет тип *сторонников*, в течение длительного времени связанных с аппаратом, доходами и привилегиями, которые тот им предоставлял, и приверженных аппарату постольку, поскольку тот их удерживает, перераспределяя в их пользу часть материальных и символических трофеев… Становится понятно, что партии могут таким образом подводиться к тому, чтобы жертвовать своей программой ради удержания власти или просто выживания [22, с. 216–217].

Внутри стабилизированного политического поля идеологические векторы могут постоянно изменяться, неизменной остается только одна цель — власть и привилегии [22, с. 190–193, 198–200].

> В отличие от того, что подразумевают обычно при противопоставлении «тоталитаризма» и «демократии», — утверждал Бурдье, — мне думается, что различие между советским режимом в том аспекте, который нас здесь интересует, и режимом партий, который превозносят под именем демократии, есть лишь различие в степени, и что в действительности советский режим представляет собой самую крайнюю ее степень. Советизм нашел в марксизме концептуальный инструментарий, необходимый для обеспечения легитимной монополии на манипулирование политическими речами и действиями (если позволить себе воспользоваться знаменитой формулой Вебера по поводу Церкви). Я имею в виду такие изобретения как «научный социализм», «демократический централизм», «диктатура пролетариата» или, *last but not least*, «органичный интеллектуал», — это высшее проявление лицемерия священнического звания. Все эти концепты и та программа действия, которую они определяют, направлены на обеспечение доверенному лицу, монополизирующему власть, двойной легитимности — научной и демократической [22, с. 311–312].

Причины краха марксистской идеологии и ее стремительная эрозия в общественном сознании в постсоветский период было весьма соблазнительно объяснять также с помощью исторической схемы общей деградации левых идеологий в XX в., разработанной Р. Ароном еще в конце 1950-х гг. в работе «Опиум интеллектуалов»:

> Левые родились и приобрели свой облик в оппозиции, они были детьми этой идеи. Они отрицали социальный порядок, который, как и все человеческие вещи, действительно был несовершенен. Но как только левые победили и стали, в свою очередь, ответственными за существующее общество, правые, которые теперь идентифицировались с оппозицией и контрреволюцией, без особого труда могли продемонстрировать, что левые представляли не свободу против власти и не народ против привилегированного меньшинства, но одну власть против другой, один привилегированный класс против другого [1, p. 17; 46, с. 122–123; 19, с. 197].

В философском плане оставалось практически только одно препятствие, связанное с необходимостью объяснить причину засилья в официальном посткоммунистическом политическом дискурсе либеральных стереотипов, несмотря на тот очевидный факт, что проводимая отечественными либералами экономическая и социальная политика не имела ни малейшего отношения ни к принципам классического либерализма, ни к его многообразным модификациям в XX в. Но и тут на помощь как сторонникам либеральных догм, так, впрочем, и их противникам могли прийти многочисленные философские рассуждения на тему ведущей роли либерализма в процессе «идеологического синтеза» как важного элемента глобализации. Например, в конце 1980-х гг. Аласдер Макинтайр отмечал:

> Либерализм… действительно выступает в современных дебатах под разными личинами. Поступая подобным образом, он зачастую оказывается успешным, приобретая раньше других преимущественное право на дебаты, давая иные формулировки раздорам и конфликтам с либерализмом и создавая впечатление, что они становятся дебатами внутри либерализма. При этом под вопросом оказываются те или иные моменты структуры позиций или видов политики, но никак не фундаментальные принципы либерализма, связанные с индивидами и выражением их предпочтений. В итоге так называемый консерватизм и так называемый радикализм в подобных современных обличьях являются в целом для либерализма лишь отговорками: актуальные дебаты внутри современных политических систем происходят почти исключительно между консервативными либералами, либеральными либералами и радикальными либералами. В таких политических системах находится немного места для критики самой системы и, следовательно, для постановки либерализма под вопрос [5, p. 392; 6, p. 160–168].

Такого рода «идеологическая нейтральность», или попросту инертность современного либерализма хорошо вписывалась в теорию деградации государства вообще и демократической формы правления, в частности. «Постмодерн выдвигает проекты:

— глобализации (глобализма) — против классических буржуазных государств;

— планетарного космополитизма — против наций;

— полного индифферентизма или индивидуального мифотворчества в контексте неоспиритуализма — против строгой установки на секулярность;

— произвольность утверждения абсолютным индивидуумом своего отношения к «другим» — против гуманистической стратегии «прав человека»;

Глобализация расплавляет государства; «новое кочевничество» и планетарный космополитизм подвергает декомпозиции нации…» [29, с. 14]

Как отмечал Амитаи Этциони, альянс демократии и национального государства оказался в конечном итоге несостоятельным вследствие игнорирования следующего факта:

> Мир пребывает в состоянии, описанном Гоббсом, и еще не готов перейти к состоянию, о котором мечтал Локк… Демократические процессы нельзя искусственно ускорять, в то время как элементарная безопасность ждать не может [45, с. 159, 187].

Как следствие этого процесса, в настоящее время явно развеиваются без остатка последние реминисценции, связанные с линейной прогрессистской схемой эволюции государства от его примитивных форм к демократической форме правления в ее либерально-конституционной, социальной, «когнитивно-делиберативной» или элитарно-консервативной версиях. Иными словами, демократия уже не является «венцом творения», но рассматривается, скорее, как государственный строй, вступивший в «пост-позитивную» стадию развития наряду с традиционными авторитарными режимами и многочисленными гибридами демократии и авторитаризма в африканском, азиатском или посткоммунистическом их формате. Поэтому неудивительно, что на рубеже XX–XXI вв. в чисто статистическом плане в России стали превалировать научные и философские труды, авторы которых демонстрируют скептическое отношение если не к демократическим институтам как таковым, то к многочисленным мифам, окружающим идею демократии [см., например: 33; 30; 42; 31]. Не говоря уже о тех из них, которые идею демократии вообще органически не приемлют [14, с. 3–65].

> Существо «демократической мифологии» в основном можно свести к трем «мифам»:
>
> 1. Что свобода сама по себе создает гарантии прав, иначе говоря, что нет особой необходимости в институциональных и процедурных гарантиях, достаточно лишь освободить народ от «угнетения»…
>
> 2. Что существует «воля» народа, способная определять управленческие решения…
>
> 3. Что «воля» народа может быть выявлена простым голосованием, после чего она приобретает силу закона, образуя основу народного суверенитета [35, с. 19].

Мифологическая оболочка демократических институтов сама по себе является свидетельством преобладания авторитарных стереотипов в общественном сознании и психологии. Следовательно, «современная демократия — это есть, по сути дела, попытка обуздать авторитаризм в области политики» [32, с.26]. Такого рода попытка вряд ли может быть реализована исключительно с помощью механизмов рационального убеждения с опорой на правовые институты. В этом плане вполне актуальным остается фундаментальное сомнение, следующим образом сформулированное Юргеном Хабермасом:

> В когнитивном отношении сомнение касается вопроса: возможно ли еще вообще — после полной позитивизации права — секулярное, то есть нерелигиозное или постметафизическое, оправдание политического господства?… Даже если

устранить это сомнение, все-таки либеральные порядки остаются зависимыми от солидарности признающих их граждан, а ее истоки вследствие «свихнувшейся» секуляризации общества в целом могут иссякнуть [40, с. 97–98].

Поскольку характерные для капиталистических обществ «приватистские мотивационные модели» представляют собой своеобразную смесь из докапиталистических и буржуазных традиций, они «всегда зависели от пограничных культурных условий, которые они не могли создавать у самих себя: они паразитировали на уже существующих традициях» [41, с. 129].

В этом плане был вполне понятен интерес российских ученых и к западным классическим философским текстам, в которых эволюция европейской истории и причины деградации либеральной традиции и политических институтов объяснялись с радикальных консервативных позиций. Эта тенденция проявлялась в самых различных формах — от переиздания трудов О. Шпенглера и подробных философских комментариев к ним до создания целой библиотеки из трудов К. Шмитта и специальной комментаторской литературы, состоящей преимущественно из предисловий и многочисленных журнальных статей («schmittiana») [см., например: 47; 17; 37; 38; 39].

В структуре подобной философской аргументации посткоммунизм мог представляться как одна из вполне «типичных» для современного общества линий кризисного развития. Но отсюда было уже недалеко и от дальнейших, гораздо более радикальных выводов:

> Посткоммунизм подпитывает глобализацию, которая, в свою очередь, является структурой, которая направляет и контролирует посткоммунизм… Глобализация и посткоммунизм являются взаимными отражениями, совместно участвующими в определении того, что́ они отражают… Особый характер подобной миметической рефлексии состоит в том, что она имеет способность показывать или представлять в истинном свете то, что где-нибудь в другом месте затушевано или неопределенно… Посткоммунизм трансформировал те образы демократии, либерализма и капитализма, которые мы до сих пор знали. Вместо того, чтобы утвердить изначально заложенные в них эмансипаторские идеалы, посткоммунизм, пройдя по восходящей линии ряд экспериментов, явил себя, скорее, в виде процесса, посредством которого «жуткая» категория Запада — «политический нигилизм» («все позволено») — утвердил свое господство. Таким образом, в посткоммунизме политический нигилизм проявляет себя как сила, которая определяет сущность «посткоммунистического» капитализма и либерализма [28, с. 43–45].

Такова общая картина, характеризующая исходные идеологические параметры российских дискуссий в области политической теории. Отталкиваясь от них, можно констатировать, что в российском политико-философском дискурсе обозначенный С. Прозоровым «возврат к прошлому» ни в научном, ни в идеологическом плане никак не может сопровождаться сегодня возвратом к марксизму в любой из его современных форм. Многие российские гуманитарии столь же хорошо усвоили все опасности увлечения философией марксизма, как это в свое время сделал Лешек Колаковский, просто и рельефно рассказавший в одном из своих интервью 1990-х гг. о причинах своего первоначального увлечения марксистскими формулами:

> Как вы знаете, поворот к марксизму всегда был двойным поворотом… Марксизм привлекал меня, как и многих других людей, тем, что он по видимости предлагал рациональное и, вместе с тем, несентиментальное видение истории, в рамках которого все было объяснено…, не только прошлое, но и будущее становились в равной степени прозрачными… Сартр однажды сказал, что марксисты были ленивы именно в том смысле, что марксизм, особенно в его упрощенной, примитивной форме, долгие годы господствовавшей как политическая идеология, было легко изучать [9, p. 342].

Но это означало также, что, отказавшись от простых идеологических формул, российские интеллектуалы не могли не натолкнуться на дилемму, подобную той, которая сравнительно недавно была вновь очень пластично сформулирована Марселем Гоше:

> Если мы действительно вынуждены раз и навсегда отказаться от марксизма, то что же тогда должно занять его место? А это уже как раз является основной заботой политической философии [23, с. 12].

Как оказалось, отечественных ученых мало прельщала перспектива «нового прочтения» марксистских текстов в духе Карла Шмитта или Луи Альтюссера. На это решались немногие [27, с. 265–275]. Одним из последствий такого восприятия новых реалий стало формирование тенденции, в рамках которой скепсис в отношении марксизма стал переноситься некоторыми отечественными учеными на западную политическую теорию в целом в плане их философских и идеологических интерпретаций, в основу которых нередко были положены хорошо обозначенные Прозоровым исторические клише.

Разумеется, сближение России и Запада в 1990-е гг. по многим структурным параметрам в чисто теоретическом плане не могло не способствовать рационализации проблемы переходного характера, в котором оказалась российская политология и социальная философия. В поиске новых методов интерпретации политики и политического российские философы нередко сталкивались с теми же проблемами, что и их западные коллеги. Например, в предисловии к изданному в 2000 г. сборнику статей «Политическая теория в переходный период» его редактор Ноэль О'Салливан отмечает:

> Заглавие этой книги Политическая теория в переходный период вполне может спровоцировать рефлексию относительно того, что политическая теория всегда находится в состоянии перехода. На это можно ответить, что, хотя дело действительно обстоит именно так, бывают времена, когда, по сравнению с другими временами, возникает более обширный разрыв между установившимися понятиями и социальной реальностью, которую, как предполагается, они освещают. И что современный период, по всей вероятности, может быть охарактеризован как одно из таких времен… Хотя книга не претендует на то, чтобы предложить исчерпывающий взгляд на вызовы, с которыми теперь сталкивается традиционный словарь, она стремится представить критическое введение к четырем из наиболее важных пунктов современного спора. Это касается природы индивида и его (или ее) отношения к обществу; понятия гражданства и таких тесно связанных с ним вопросов как характер демократического порядка, который будет ему соответствовать в условиях социального многообразия, в условиях, порожденных,

например, феминизмом и мультикультурализмом, а равным образом и вовлечением гражданства в различные оттенки политического в самом широком смысле; значения для современной политики увеличивающейся важности глобальных контекстов в ущерб контекстам национальным; и, наконец, необходимости произвести тем или иным способом пересмотр превалирующего представления о самой политической теории, если она сможет вновь обрести способность освещать современный мир [10, p. 1].

Переходный характер отечественной и мировой политической теории в целом ряде аспектов трансформировал и гораздо более фундаментальную проблему:

> Является ли политическое теоретизирование [проявлением] когнитивной активности неких лиц, которым в рамках их собственных социо-исторических контекстов приходится ограничиваться благоразумной формой резонерства в отношении того, что по определению является следствием изменяющихся обстоятельств? Или же политическое теоретизирование является некой формой вневременной активности деятельных личностей, призванных прояснять необходимую и неизменную истину о политике, которая рассматривается как нечто независимое от мелочей реальной жизни отдельных лиц и условных языков, которыми они пользуются для демонстрации своих мыслей относительно нее? [2, p. 10]

Ответ на эти вопросы — дело ближайшего будущего. Но нет никакого сомнения в том, что наследие Карла Маркса будет играть в их формулировании далеко не последнюю роль. Тем более актуально предлагаемое нами исследование восприятия марксистской традиции в отечественных дискурсах, проводимое на по методе «pro et contra». В СССР марксизм знали, но не осмысливали критически. В постсоветском сознании начавшееся осмысление было искажено как рефлексией советского опыта, проводившейся с «обвинительным» уклоном, так и не менее некритическим восприятием стереотипов либерально-позитивистского происхождения. Подготовленное нами издание «К. Маркс: pro et contra» может стать важным элементом в доподлинно научном осмыслении идей Карла Маркса и их значения не только для прошлого, но и для будущего.

ЛИТЕРАТУРА

1. Aron R. The Opium of the Intellectuals. — New York: The Norton Library. W. W. Norton & Company Inc., 1962.
2. Coleman J. The Voice of the 'Greeks' in the Conversation of Mankind // The History of Political Thought in National Context / ed. by D. Castiglione, I. Hampsher-Monk. — Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
3. Fuller S. Humanity 2.0. What it Means to be Human Past, Present and Future? — New York: Palgrave Macmillan, 2011.
4. Kolakowski L. Main Currents of Marxism. Its Rise, Growth, and Dissolution. Vol. I. The Founders. — Oxford: Clarendon Press, 1978.
5. MacIntyre A. Whose Justice? Which Rationality? — Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1988.
6. Barry B. The Light that Failed? // Ethics. — October 1989. — Vol. 100, № 1.

7. Marxism and Education. Renewing the Dialogue, Pedagogy, and Culture / ed. by P. E. Jones. — New York: Palgrave Macmillan Ltd., 2011.

8. McCarthy G. E. Marx and the Ancients. Classical Ethics, Social Justice and 19th Century Political Economy. — Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1990.

9. On Marxism, Christianity and Totalitarianism. An Interview with Leszek Kolakovsky // Totalitarianism and Political Religions. Volume I. Concepts for the Comparison of Dictatorships / ed. by H. Maier. — London; New York: Routledge, 2004.

10. Political Theory in Transition / ed. by N. O'Sullivan. — London; New York: Routledge, 2000.

11. Prozorov S. The Ethics of Postcommunism. History and Social Praxis in Russia. — New York: Palgrave Macmillan, 2009.

12. Unger R. M. False Necessity. Anti-Necessitarian Social Theory in the Service of Radical Democracy. — London; New York: Verso 2001.

13. Unger R. M. What Should the Left Propose? — London; New York: Verso, 2005.

14. Авдеев В. Философия вождизма // Философия вождизма. Хрестоматия по вождеведению / под ред. В. Б. Авдеева. — М.: Белые альвы, 2006.

15. Арон Р. Демократия и тоталитаризм. — М.: Текст, 1993.

16. Арон Р. Мнимый марксизм. — М.: Издательская группа «Прогресс», 1993.

17. Афанасьев В. В. Либеральное и консервативное // Шпенглер О. Политические произведения / пер. с нем. В. В. Афанасьева. — М.: «Канон +»; РООИ «Реабилитация», 2009.

18. Бердяев Н. Новое средневековье. — М.: Издательство политической литературы, 1990.

19. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции. — М.: Издательский дом «ПОСТУМ», 2015.

20. Богатырев Д. К. Философия истории до и после Гегеля: российский опыт. Ч. 2. Антихристианство и христианский реализм // Вестник РХГА. — 2020. — Т. 21, вып. 4 (2). — С. 13–35.

21. Бохеньский Ю. Сто суеверий: Краткий философский словарь предрассудков. — М.: Издательская группа «Прогресс»-»VIA», 1993.

22. Бурдье П. Социология политики. — М.: Socio-Logos, 1993.

23. Гоше М. Задачи политической философии // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. — 2012. — 6 (86).

24. Градовский А. Д. Общество и государство // Журнал социологии и социальной антропологии. — 2002. — № 3.

25. Гуторов В. А. Российский либерализм как исторический и политический феномен: от утопии к реальности // Либерализм: pro et contra, антология / сост., вступ. статья, коммент. В. А. Гуторова, сост., послесловие Р. В. Светлова. — СПб.: РХГА, 2016.

26. Гуторов В. А. Споры о Ленине: историческая динамика и современные идейные коллизии // В. И. Ленин: pro et contra, антология / сост., вступ. статья В. А. Гуторова. — СПб.: Изд-во РХГА, 2017.

27. Дмитриев Т. Теория партизана вчера и сегодня // Шмитт К. Теория партизана. Промежуточное замечание к понятию политического. — М.: Праксис, 2007. — С. 203–300.

28. Дуткевич П. Асимметричная власть, ересь и посткоммунизм: несколько мыслей // Политическая экспертиза: ПОЛИТЭКС. — 2006. — № 4.

29. Дугин А. Геополитика постмодерна. — М.: Амфора, 2007.

30. Канфора Л. Демократия. История одной идеологии. — СПб.: «Александрия», 2012.

31. Кин Д. Демократия и декаданс медиа. — М. Издательский дом Высшей школы экономики, 2015.

32. Крамер Д., Олстед Д. Маски авторитарности. Очерки о гуру. — М.: Прогресс-Традиция, 2002.

33. Крауч К. Постдемократия. — М.: Изд. дом ГУ Высшей школы экономики, 2010.

34. Манхейм К. Консервативная мысль // Манхейм К. Диагноз нашего времени. — М.: Юристъ, 1994.

35. Сергеев В. М. Демократия как переговорный процесс. — М.: Московский общественный научный фонд; Изд. центр научных и учебных программ, 1999.

36. Филатов С. Карибский кризис. Взгляд с высоты полувека // URL: http://interaffairs.ru/read.php?item=8832 (дата обращения: 12.12.2020).

37. Филиппов А. Политический романтизм Карла Шмитта // Социологическое обозрение. — 2010. — Т. 9, № 1. — С. 66–74.

38. Филиппов А. Политика времен нацизма. Предисловие к публикации «Политики» Карла Шмитта // Социологическое обозрение. — 2010. — Т. 9, № 3. — С. 85–92.

39. Филиппов А. К новому становлению политической философии как теории действия: книга Ханса Фрайера «Макьявелли» // Социологическое обозрение. — 2010. — Т. 9, № 3. — С. 98–107.

40. Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. — М.: Весь мир, 2011.

41. Хабермас Ю. Проблема легитимации позднего капитализма. — М.: Праксис, 2010.

42. Хансен Х. Т. Политические устремления Юлиуса Эволы. — Воронеж; Москва: TERRA INCOGNITA. 2009.

43. Хардт М., Негри А. Множество: война и демократия в эпоху империи. — М: Культурная революция. 2006.

44. Хедлунд С. Невидимые руки, опыт России и общественная наука. Способы объяснения системного провала. — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2015.

45. Этциони А. От империи к сообществу: новый подход к международным отношениям. — М.: Ладомир, 2004.

46. Шмитт К. Политическая теология. Сборник / пер. с нем., стат. и сост. А. Филиппова. — М.: «КАНОН-пресс-Ц», 2000.

47. Шпенглер О. Пруссачество и социализм. — М.: Праксис, 2002.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.1.003
УДК 091

В. Ю. Быстров*

МАРКСИЗМ И НОВЫЕ ИДЕОЛОГЕМЫ**

Предпосылкой статьи является утверждение, что несмотря на то, что марксизм уже не является идеологической системой, определенные социальные причины в современном российском обществе порождают новые, связанные с марксизмом, идеологемы. В статье предпринят анализ таких идеологем, как «экономизм», «экономоцентризм», «экономоцентричное общество», ставших в последние десятилетия довольно популярными среди российских обществоведов. Показано, что эти понятия следует рассматривать не как научные концепты, а как идеологические конструкции, не выдерживающие элементарной критики. Концепция экономоцентричного общества не имеет серьезных предпосылок в истории экономической мысли.

Ключевые слова: марксизм, идеология, отчуждение, классовое сознание, экономоцентризм.

V. Yu. Bystrov

MARXISM AND NEW IDEOLOGEMES

The premise of the article is the assertion that despite the fact that Marxism is no longer an ideological system, certain social reasons in modern Russian society give rise to new ideologemes associated with Marxism. The article analyzes such ideologemes as «economism», «economocentrism», «economocentric society», which have become quite popular among Russian social scientists in recent decades. It is shown that these concepts should be considered not as scientific concepts, but as ideological constructions that do not stand up to elementary criticism. The concept of an economocentric society has no serious background in the history of economic thought.

Keywords: Marxism, ideology, alienation, class consciousness, economocentrism.

---

* Быстров Владимир Юрьевич, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет; vyb83@yandex.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и ЭИСИ в рамках научного проекта № 20–011–31243 «Марксизм: pro et contra. Идеи и ценности в марксистской традиции в истории и современности. Российский опыт и зарубежный контекст».

В отношениях марксизма с идеологией, в том, как эти отношения складывались в исторической динамике, есть один явный парадокс. Сам марксизм начинает с того, что объявляет любую идеологическую форму заведомо ложным сознанием, так как истинной и тщательной скрываемой целью любой идеологической формы является не установление истины, а выражение интересов определенной группы, определенного класса людей. Специфичность такого выражения состоит в том, чтобы выдать частные, групповые, классовые интересы за нечто универсальное, сообщить им форму всеобщего интереса.

История при этом изображается как совокупность застывших форм, само существование которых, а также характерные их особенности определены некими вечными законами, которые одновременно являются и естественными и связанными с определенным социально-экономическим порядком. Классическим примером такого понимания истории являются все концепции замкнутых культурно-исторических циклов, представляющие историю человечества как беспорядочный калейдоскоп появляющихся из небытия цивилизаций, каждая из которых считается настолько уникальной и своеобразной, что сам собой предполагается вывод, что она создана по предписанным космосом законам и движется по совершенно особому, только ей одной открытому пути. И приобретшая в современной России статус официальной политической доктрины концепция специфической русской (=российской) цивилизации является, во-первых, откровенно антимарксистской, а во-вторых, закономерно порожденной отступлением от принципа историзма и, следовательно, подлежащей критическому разоблачению с позиций марксизма.

Каждая историческая общность людей, нация, класс, сословие могут изображаться как воплощение неких законов, изменение которых неизбежно влечет за собой катастрофу. На этом основании исторический процесс отрицается, так как любая историческая эпоха, любая цивилизация существует только в определенной форме, и изменение этой формы рассматривается как признак грядущей гибели данной общности, а не как признак исторического развития. Для подобной апологетики характерен следующий ход размышлений: современное общество является таковым потому что оно не может быть ничем иным, оно возникло таким (все иные типы общности к нему никакого отношения не имеют) и таким и погибнет, не оставив после себя «наследников». Разумеется, в подобного рода концепциях обязательно присутствуют определенные нравственные максимы, связывающие наличное существование с неким извечным порядком вещей: такими максимами для современного Запада являются, например, конструкты «протестантской этики», определившей «дух» капитализма.

Отчуждение на уровне исторического сознания личности, а также на уровне исторического сознания больших групп людей принимает форму непонимания самого исторического процесса. Поэтому роль неисторических (природных, космических, иных) факторов в этом процессе искажается и преувеличивается, а сама история изображается как формальная конструкция, малоэффективная в познании законов общественно-экономического развития. В сущности, непонимание природы исторического процесса закономерно приводит к максимальному принижению роли человека в истории, так как

на место реальных действующих субъектов истории (наций, классов и т. д.) становятся «великие личности» или «духи народов» («души культур»). Представления о «духе народов» выводятся совершенно произвольно, посредством метафор, и роль этих представлений на деле сводится к тому, чтобы скрыть свою собственную беспомощность перед обнаруживаемой в истории иррациональной игрой слепых космических и природных сил, изначально недоступных рациональному познанию.

Подобный исторический формализм предполагает смирение с существующим на данный момент порядком и, как следствие, его оправдание. Если брать современное общество Запада, то этот «изначально» установленный порядок выражается в полноте власти над людьми законов экономики чистого рынка. Следствием этой полноты власти рынка является овеществление окружающей социальной реальности, и поэтому исторический формализм на деле закрепляет то отчуждение, которое само историческое познание должно преодолевать. Согласно Г. Лукачу,

> снятие отчужденной от человека вещественности общественных образований и их исторического движения лишь возвращают их назад к отношениям людей к людям как их основе; но тем самым отнюдь не устраняются их закономерность и объективность, независимые от человеческой воли и, в особенности, — от воли и мышления отдельного человека [3, с. 149].

Такое снятие отчуждения следует представить как осознание и понимание общества как «конкретной тотальности», понимание, на каком уровне находится общественно-экономическое развитие социума и какова его классовая природа. В этом отношении, по преимуществу теоретическом, снятие отчуждения есть переход от исторических абстракций к конкретно-историческому мышлению.

Согласно Г. Лукачу, акцентирование внимания на исторической конкретике, оформление адекватного представления об историческом процессе, отказ от бездумной апологетики существующего (в соответствии с гегелевским «все действительное — разумно»), неизбежно ведут к пробуждению классового сознания.

> Когда сознание устанавливает отношение к обществу в целом, то познаются те мысли, ощущения и т. д., которые *имели бы люди* в определенной жизненной ситуации, если бы *они были способны полностью понять* эту ситуацию, вытекающие из нее интересы как применительно к своей непосредственной деятельности, так и применительно к отвечающему этим интересам переустройству всего общества; стало быть, речь идет о мыслях и т. д., которые адекватны объективной ситуации людей. Так вот, рационально адекватная реакция, которая таким образом *вменяется (zugerechnet*wird*)* определенной типичной ситуации в производственном процессе, и есть классовое сознание. Следовательно, это сознание не является ни суммой, ни усреднением того, что думают, воспринимают и т. д. отдельные индивиды, образующие классы. И тем не менее исторически значимая деятельность класса как тотальности в конечном счете определяется этим сознанием, а не мышлением и т. д. отдельного человека, и познается только исходя из этого сознания [3, с. 149–150].

Классовое сознание, таким образом, представляется как своеобразная антитеза отчужденному сознанию, в частности, такой его форме как «ложное» сознание, или идеология, которая, впрочем, закономерно возникает из состояния отчуждения. В своей обыденной практической жизни и отдельный человек и класс в целом могут руководствоваться как классовым сознанием, так и «ложным», идеологическим. В последнем случае можно говорить о бессознательном существовании класса (и отельного человека), и высшая степень такой бессознательности выражается в уверенности в том, что экономическая жизнь полностью освоена и подчинена человеку (или классу), тогда как на самом деле такая уверенность является только видимостью.

Идеологическое сознание является овеществленным сознанием и выражается либо в пассивной созерцательности космических законов, якобы управляющих общественной жизнью, либо в необоснованной активности и в основанном на произволе вмешательстве в движение овеществленных общественных отношений. При капитализме как способе производства овеществление сознания достигает своей вершины, отчуждение становится всеобщей характеристикой социальной тотальности:

> Подобно тому, как экономически капиталистическая система беспрестанно производит и воспроизводит себя на все более высокой ступени, точно так же в ходе развития капитализма структура овеществления погружается в сознание людей все более глубоко, судьбоносно и конститутивно [3, с. 189].

Ради уничтожения капиталистического строя и, следовательно, с целью преодоления условий, при которых возникает отчуждение, необходимо отказаться как от «ложного» идеологического сознания, так и от овеществленного сознания, рассматривающего общество с точки зрения товарного фетишизма. И то, и другое в полной мере характерно для буржуазного сознания, поэтому борьба с буржуазным сознанием в марксисткой традиции приравнивается к борьбе с его носителями, то есть определяется как классовая. Поэтому самосознание общества, предполагающее осознание его историчности и классовости, означает не только отказ от отчужденного отношения к социальной тотальности, но и руководство движением этой тотальности, целенаправленное планирование происходящих внутри этой тотальности изменений. Такая целенаправленность достигается отказом от тех форм мышления и действия, которые возникают внутри способа производства, основанного на частной собственности и отчуждения и выдаются за вечные, неизменные, разумные и естественные. Такая целенаправленность требует совершенно новой мотивации деятельности:

> Ведь освобождение пролетариата от своей идеологической плененности жизненными формами, созданными капитализмом, станет возможным лишь тогда, когда он научится действовать так, чтобы эти жизненные формы уже больше не могли внутренне повлиять на его деятельность. Когда они, как мотивы, станут ему совершенно безразличными [3, с. 147].

Важно не забывать, что в марксизме отчуждение представляет собой не поверхностный «идеологический» феномен, а напрямую относится к самой ткани

социальной тотальности, к единству общественного бытия и общественного сознания. Согласно Марксу, отчуждение представляет собой отчуждение от родовой сущности человека. Онтологический, а не идеологический характер отчуждения подчеркивает и Г. Лукач:

> …в феномене отчуждения прежде всего речь идет о чем-то бытийном. В первую очередь оно принадлежит самому общественному бытию, как по своему объективному свойству, так и по своим воздействиям на отдельных представителей рода. То, что отчуждение очень часто выражается в идеологических формах, ничего не меняет в этом его основном характере, ибо идеология является в общественном бытии общей формой для осознания и разрешения возникающих социально-экономических конфликтов [4, с. 265].

Поэтому для преодоления отчуждения совершенно недостаточно одного лишь «развеществления» идеологии, ее демистификации, а требуется коренное преобразование самого общественного бытия. Такое преобразование явно относится к настоящему и к будущему, а не к одному только прошлому, и поскольку одним из немногих пунктов общественного согласия является утверждение, что Россия исчерпала свой лимит на революции, то мы можем видеть в этом явный симптом неготовности русского национального самосознания к новой встрече с философией марксизма.

Следует остановиться на одной новой квази-марксисткой идеологеме, формирующейся на наших глазах. Дело в том, что философия марксизма, несмотря на многочисленные предупреждения ее классиков, все-таки оказалась отождествленной с «экономическим материализмом». Начиная с 90-х гг., в отечественных социально-гуманитарных науках начинает утверждаться картина исторического развития человечества, согласно которой на рубеже XVI–XVII вв. европейское общество (а затем и все остальные) оказалось на пути отклонения от некоего «нормального» состояния, и это отклонение было вызвано в первую очередь абсолютизацией экономических отношений между людьми. Далеко не последнюю роль в этом отклонении сыграл характерный для эпохи европейского Ренессанса антропоцентризм, позже закономерно обернувшийся индивидуализмом. Центральным пунктом новоевропейского мировоззрения становится свободный индивид, руководствующийся исключительно собственной выгодой и рассматривающий все свои отношения с другими людьми с точки зрения обмена и конкуренции. Категории выгоды, обмена и конкуренции, определяющие существование этого индивида, позволяют назвать его «экономическим человеком», Homo economicus. Оставляя в стороне вопрос о релевантности такой картины реальному историческому развитию европейской цивилизации, следует констатировать, что по мере того, как эта явно упрощенная картина увеличивала число своих сторонников, в отечественные социально-гуманитарные науки стали проникать такие понятия, как «экономизм», «экономоцентризм», «экономоцентричное общество» и т. п. Само появление этих понятий весьма любопытно, так как там, где они вводятся, они, как правило, преподносятся как нечто самоочевидное, не требующее каких-либо разъяснений. Все эти понятия имеют явно негативный смысл, так как обозначают какой-то нежелательный для современного чело-

вечества вектор развития и указывают на ряд препятствий, которые общество обязательно должно преодолеть. И поскольку на эти понятия возлагается столь важная смысловая нагрузка, то не может не вызывать удивления тот факт, что отсутствует концептуальное обоснование этих понятий, отсутствует концепция «экономизма».

Вот одно из первых описаний этого концепта в отечественной литературе.

> Целесообразно признать, что к началу XXI века духовно-политический тоталитаризм потерпел полное поражение от утилитаризма и в наиболее развитых странах Запада сформировалось глобальное экономическое общество, а также соответствующий ему тип человека — Homo economicus. Экономическое общество, экономический человек — не метафоры, а наиболее адекватные теоретические понятия для выражения современных форм жизни. Рыночное, капиталистическое, гражданское — слишком частные, специфические, а свободное, открытое — слишком абстрактные, демагогические характеристики такого общества. Капиталистическая общественно-экономическая формация переросла в формацию, истиной функционирования и идеологией которой является экономизм. Экономизм — это когда через призму рентабельности рассматривается практически все, что существует. Экономизм — социально институциализированный эгоизм. В результате духовность вытесняется на периферию жизни, в филантропию, а от обозначающих ее слов остаются пустые оболочки» [2, с. 190–191].

Такого рода описание принимается многими исследователями за исходное определение, хотя именно само существование экономического общества и экономического человека и необходимо доказать.

Существование экономического общества постулируется в качестве новой стадии в развитии человечества, переход к которой мыслится как основное содержание современности. Общественно-экономическая формация К. Маркса на наших глазах превращается в экономическую формацию. Но стадия экономического общества описывается сторонниками концепции экономоцентризма как такое социальное состояние, в котором преобладают разрушительные тенденции.

> Обнаружившиеся сегодня фундаментальные, социально-экономические и ценностно-антропологические изменения могут быть в своей совокупности идентифицированы как *глобальный цивилизационный кризис*, как «точка бифуркации» глобального масштаба, угрожающая самим основам человеческого существования [1, с. 39].

Однако грядущий апокалипсис необходимо предотвратить:

> …важно еще до того как надвигающиеся перемены разрушат все защитные цивилизационные механизмы, успеть их выдвинуть и осмыслить, т. е., по сути дела, провозгласить новый цивилизационный проект [1, с. 39].

И этот новый проект уже не будет связан с экономикой вообще, новое состояние общества будет представлять собой «постэкономическую цивилизацию». И хотя призрак коммунизма уже перестал бродить по Европе, призрак «постэкономического общества» почему-то мало чем отличается от своего предшественника.

По большому счету дальнейшее существование культуры, духовности и человека в качестве личности мыслимо только при переходе к иному, не рыночно-индивидуалистическому типу общественного развития. При условии преодоления экономизма как принципа жизни [2, с. 193].

Получается, что социалистические движения были первой и неудачной попыткой преодоления экономизма. Неудачной главным образом потому, что эти движения выдвигали идею потребления «по потребностям», тогда как в новом «постэкономическом обществе» уровень потребления будет резко ограничен. Кроме того, ошибочным было наличие атеистического компонента в коммунистической идеологии, и «постэкономическое общество» призвано исправить эту ошибку.

Наше рассуждение привело к заключению, что кроме гармонизации социального общежития вера в Бога является базовым условием существования культуры и духовности. «Смирись, гордый человек», — призывал Ф. М. Достоевский… Кризис, перерастающий в антропологическую катастрофу, которую переживает «гордое» человечество, показывает, что продолжение его существования предполагает необходимость признания или постулирования сил, которые выше нас, и подчинения им независимо от того являются они фактическими или возможными [2, с. 199–200].

Новая «постэкономическая» религиозность заслуживает, разумеется, специального исследования, но и приведенной цитаты достаточно, чтобы понять, что «необходимость признания или постулирования сил, которые выше нас, и подчинения им независимо от того являются они фактическими или возможными» предполагает создание системы заведомо ложных представлений, призванных оболванивать и удерживать в подчинении самые широкие массы людей.

Эти причудливые конфигурации будущего «постэкономического» общества являются следствием негативной интерпретации концепта экономоцентризма. Поэтому вполне правомерным будет вопрос о том, в какой мере этот концепт следует рассматривать как идеологическую конструкцию, как инструмент манипуляции сознанием, и может ли этот концепт обрести статус научного понятия? Хотя мы склоняемся к отрицательному ответу на вторую часть этого вопроса, приведем некоторые элементарные требования, соблюдение которых позволило бы рассматривать экономоцентризм как научное понятие.

Во-первых, определение экономического общества как качественно новой социальной формации, принципиально отличающейся как, с одной стороны, от капитализма, так, с другой стороны, и от гипотетического «постэкономического» общества нельзя построить на одних только количественных признаках. Но в описаниях экономического общества количественные признаки преобладают. В этом обществе некоторые признаки капитализма выражены в большей мере, некоторые — в меньшей, но все они сохраняются в том виде, в каком были описаны Марксом.

Несмотря на яркое, впечатляющее описание К. Марксом проникновения рынка во все поры жизни, для того времени его можно считать художественным

преувеличением, что особенно заметно при сравнении с нынешней ситуацией. Вначале рынок «сосуществовал» с культурой, экономика была ядром, системообразующим фактором общества, главным, но не единственным. Это была общественно-экономическая формация… Новый этап в развитии капиталистических отношений наступил после распада закрытых «социалистических» обществ. Рынок, выгода, прибыль стали практически всеобщей формой жизни людей, поистине глобальным явлением. Расчет, купля-продажа из сферы материального производства и потребления проникли в несовместимые с этими подходами области жизни. В научном творчестве — интеллектуальная собственность, в искусстве — шоу-бизнес, о спорте как бескорыстном соревновании сил и умов приходится только вспоминать, в интимных отношениях продажная любовь дошла до точных прейскурантов на ее разные способы, семьи скрепляются партнерскими контрактами. Появились представители «религиозного бизнеса», торгующие богом намного результативнее, чем когда продавали индульгенции. Дискредитируются остаточные формы чего-либо нетоварного, самоценного, экзистенциального» [2, с. 189].

Фактически речь в этом описании идет лишь о том, что рыночный принцип организации общества постепенно распространяется на все сферы общественной жизни. Но это как раз и характеризует развитую форму этой общественной формации, ее отличие от неразвитого состояния.

Во-вторых, понятие экономического общества должно быть релевантно историческому развитию. Иными словами, если существуют экономические общества, то должны существовать и общества иного типа. Описывая экономизм лишь как тенденцию, в разной мере характерную для различных обществ, приверженцы концепции экономического общества фактически размывают до неопределенности предметную область исследования, превращая тем самым используемые понятия в фантазмы собственного воображения. Казалось бы, что предосудительного в описании тенденции общественного развития? Но такое описание может претендовать на реалистичность только тогда, когда автор описания не скрывает источник своих знаний об этой тенденции. И если эти знания являются следствием знаний о конкретном обществе (Германии, России, США, взятых в строго определенный момент своей истории), то рассуждения об экономизме становятся верифицируемыми. Если же знание о тенденции общественного развития предшествует знаниям о конкретном обществе, то тогда источник этих знаний может располагаться лишь во внутреннем мире самого исследователя, и экономизм, экономоцентризм, экономическое общество и т. д. представляют собой лишь симптомы, указывающие на некоторое ментальное состояние и представляющие интерес лишь в случае их массового распространения.

Кроме того, знания о конкретном обществе должны быть репрезентативны. Эти знания, если на их основе делается обобщающий вывод, должны иметь уровень экспертной оценки. Это могут быть социологические, культурологические, исторические исследования конкретного общества, конкретной культуры, предоставляющие массив данных для вывода о наличии или отсутствии такой тенденции развития данного общества, как экономизм. Единичный факт также может иметь репрезентативный характер, но только в том случае, если он подтверждается экспертной оценкой массива данных. В противном случае

единичный факт репрезентирует только сам себя. В этом отношении цитируемая нами книга В. А. Кутырева весьма характерна, так как постулируемые им признаки экономического общества раскрываются посредством единичных фактов. Деконструкция дара, предпринятая Ж. Деррида, преподносится как свидетельство универсальности товарного обмена, мнение В. В. Розанова об распространенности американизма служит доказательством критического отношения к экономизму в русской культуре, психологический портрет Б. Гройса рассматривается как портрет homo economicus, утратившего все механизмы личностной идентификации, а антиутилитаристское высказывание У. Блейка демонстрирует ограниченность принципа экономизма в капиталистической Англии XVIII в. Вероятно, что все эти выводы — относительно универсальности товарного обмена, критического отношения к экономизму в русской культуре, разрушения механизмов личностной идентификации современного индивида и ограниченности экономизма в XVIII в., — являются вполне достоверными. Но единичные факты не могут служить для этих выводов несомненными доказательствами.

Наконец, вследствие невыполнения первых трех требований концепт экономизма удостоверяет свою истинность посредством запугивания читателя антропологической катастрофой, грядущим самоубийством человечества и т. п.

> Современное общество подошло к такому моменту в своем развитии, когда оказались исчерпанными все прежние смыслы человеческого бытия. Какое-то субстанциональное беспокойство, душевное смятение, ощущение «конца времен», надломленности и хрупкости бытия, предчувствие нового «цивилизационного слома», бед и катастроф с пугающей быстротой захватывает сознание современного человека. Социальные философы, футурологи, экологи, просто мыслящие люди разных мировоззренческих ориентаций и взглядов со все более развернутой аргументацией и доказательностью пишут о том, что мы находимся накануне «бури тысячелетия», характеризуют современные мировые процессы, не иначе как в терминах турбулентности, говорят о надвигающейся «смене эпох» [1, с. 37].

Подобного рода пассажи имеют своей целью внушение представления о тупике, в котором оказалось современное человечество. Так это или не так на самом деле, но исчерпанность прежних смыслов, субстанциональное беспокойство, ощущение «конца времен» и прочие ментальные состояния также должны быть репрезентированы заслуживающими доверия источниками. В ином случае они могут быть прочитаны как описания душевных состояний самого автора, вызванных фактами личной биографии, едва ли достойными публичного внимания.

* * *

Подводя итого высказанным выше замечаниям, хотелось бы подчеркнуть, что все они имели формально-методологический и даже формально-логический характер. Неправильно доказанный тезис не становится автоматически ложным, но и истинные умозаключения теряют свою истинность, если их доказывать с помощью ложных инструментов. Несомненно, тем не менее, что если Маркс в свое время видел одну из важнейших задач видел в критике «немецкой идеологии» (т. е. немецкого ложного сознания), то и сейчас критика

российской идеологии в виде таких конструктов, как концепция уникальности цивилизации России, или концепция «пост-экономического» общества, остается задачей, актуальность которой трудно переоценить.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кирвель Ч. С. Экологический императив и экономоцентричное общество: нарастающая несовместимость // Геополитика и безопасность. — 2016. — № 1 (33). — С. 37–45.

2. Кутырев В. А. Бытие или ничто. — СПб.: Алетейя, 2009.

3. Лукач Г. История и классовое сознание. — М.: Логос-Альтера, 2003.

4. Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Пролегомены. — М.: Прогресс, 1991.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.1.005
УДК 101.3, 101.8, 141

С. В. Никоненко*

КАРЛ МАРКС В ПРОСТРАНСТВЕ АНГЛОЯЗЫЧНОЙ ФИЛОСОФИИ. МАРКСИСТЫ И КРИТИКИ**

В статье проводится анализ идей англоязычного марксизма, на примере теории М. Корнфорта и других представителей. В качестве критиков марксизма со стороны аналитической философии приводятся Б. Рассел и К. Поппер. Делается попытка создать представление о целостной картине марксизма и его критики в Англии и США. Показывается, что марксисты критикуют аналитическую философию за идеализм, логицизм и буржуазную сущность. В свою очередь, аналитические философы критикуют марксизм за односторонний материализм, экономизм, идеологический догматизм и «пророческую» социальную теорию. В заключение делается вывод о том, что в 1990-е гг. пятидесятилетний период полемики подходит к концу; и в лице Т. Рокмора начинается новый период историко-философского, свободного от идеологии изучения наследия Карла Маркса.

Ключевые слова: Маркс, марксизм, аналитическая философия, Рассел, Поппер, Корнфорт.

S. V. Nikonenko

KARL MARX IN THE SPHERE OF ENGLISH PHILOSOPHY. MARXIANS AND CRITICS

The article deals with the analysis of English Marxism, especially M. Cornforth. B. Russell and K. Popper are taken as the critics of Marxism in analytical philosophy. The matter of Cornforth's critics of analytical philosophy is idealism, logicism and bourgeois character. The matter of critics of Marxism by analytical philosophers is one-sided materialism, economism, ideology and prophetic social theory. It is supposed that fifty-year's period of polemics is finished. T. Rockmore starts the new time of studying Marx — without ideology and polemics.

Keywords: Marx, Marxism, analytical philosophy, Russell, Popper, Cornforth.

---

* Никоненко Сергей Витальевич, доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета; serg_nikonenko@rambler.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и ЭИСИ в рамках научного проекта № 20–011–31243 «Марксизм: pro et contra. Идеи и ценности в марксистской традиции в истории и современности. Российский опыт и зарубежный контекст».

В этой статье делается попытка представить панораму философии англоязычного марксизма, а также проследить эволюцию критики этого учения в аналитической философии. Особо оговорим, что предметом статьи выступает по преимуществу теоретическая философия; идеологические же дебаты оставлены за ее пределами. К тому же, в отечественной литературе практически отсутствуют обобщающие работы, в которых затрагивался бы целостный контекст англоязычного марксизма, рассмотренный в жанре pro et contra.

Важным моментом является то, что аналитическая философия возникает как реакция на абсолютный идеализм и, в частности, на гегелевский историцизм. Поскольку «поставленные с головы на ноги» принципы гегелевской диалектики являются основоположениями марксизма, то данная позиция была обречена стать враждебной для любого сторонника аналитического подхода. Вследствие этого марксизм рассматривается как эпизодическое течение на арене британской философии, которое, тем не менее, нельзя совершенно игнорировать хотя бы на том основании, что многие идеи Поппера, Рассела и других известных философов, так или иначе, отталкивались от марксизма.

Хотя в Великобритании и США было немало видных марксистов, в области философии можно признать, что первенство принадлежит Морису Корнфорту (1909–1980). Неслучайно именно его труды были избраны для перевода на русский язык; причем это решение было принято не только вследствие очевидных идеологических причин. Корнфорт был признан в СССР как один из выдающихся марксистских философов; по его книгам, переведенным на русский язык, оформлялся «официальный» взгляд представителей философии диалектического материализма на британскую философию. Советские историки философии, например, А. С. Богомолов, постоянно отмечали, что Корнфорт «подвергается травле» в британских научных кругах, что его идеи замалчиваются. Так формировался ореол мученика вокруг Мориса Корнфорта, творчески мыслящего и оригинального критика, но фанатичного эпигона советского марксизма.

Выделение положительных идей в творчестве Корнфорта представляет собой определенную трудность. Корнфорт занимает предельно ортодоксальные позиции, выступая, скорее, как пропагандист «классиков» марксизма, чем как самостоятельный мыслитель. Поэтому Корнфорт добился гораздо больших успехов в роли критика основных течений «буржуазной» философии: позитивизма, прагматизма, лингвистической философии и социальной теории Поппера.

Сущностью буржуазной философии, по мнению Корнфорта, является позиция последовательного агностицизма, то есть «тенденция к отказу от попытки понимания мира и нашего места в нем при помощи философии» [4, с. 33]. Этот тезис Корнфорт обосновывает двояко. Во-первых, буржуазия не желает революционного преобразования общества, установления справедливой и прогрессивной идеологии. Это выражение «классовой позиции» Корнфорта, должно быть учтено при попытке философского рассмотрения его творчества. Во-вторых, буржуазная философия представляет собой агностицизм, поскольку выводит субъективистскую теорию познания, согласно которой невозможно прийти к познанию существования чего-либо, кроме ощущений. Оперируя

термином «чувственные данные», британские философы не понимают сущности ощущения, которая устанавливается в процессе социально организованной практики. Сосредоточившись на исследовании индивидуальных актов познания, «они внесли лишь новую идеалистическую путаницу в метафизические схемы, а их «заслуги» состоят лишь в том, что они создали для науки ряд новых препятствий и придумали несколько довольно глупых «философских» ловушек» [4, с. 507]. Это, полагает Корнфорт, приводит буржуазную философию к сухому логицизму и отказу от поиска смысла суждений. Нет сомнения, что данная тенденция присутствует в аналитической философии. Но Корнфорт явно игнорирует некоторые идеи в критикуемой доктрине. Например, в теории дескрипций Рассел доказывает, что только то имя может быть введено в язык, которое обозначает нечто, существующее в реальности, т. е. существующее за пределами сознания. Корнфорт же видит в фундаментальной логической реформе Рассела только оттачивание субъективно-идеалистической методологии, забывая, что неореализм находится в постоянной оппозиции по отношению к субъективному идеализму. В британском реализме Корнфорт (как, впрочем, и советские философы эпохи марксизма) видят лишь форму субъективного идеализма, что, очевидно, ошибочно.

Происходит определенная «узурпация» права на объективное познание Корнфортом. Любая идеология — классовая идеология; марксизм — идеология будущего, идеология прогрессивного класса. Корнфорт неоднократно подчеркивает, что «вечные истины» и «беспристрастность» современных философов — лишь ширма для прикрытия социального заказа буржуазных кругов. Стоит ли говорить, какую бурю негодования вызывали подобные высказывания Корнфорта среди его коллег. Корнфорт постоянно ссылался на сочинения Маркса, Ленина, Сталина, Жданова, Мао, доказывая, что буржуазная наука отличается «анархичностью, бесплановостью, некоординированностью» [4, с. 445]. Подобные мысли воспринимались английскими интеллектуалами как курьезы.

Заочная полемика разворачивается между Корнфортом и Бертраном Расселом. Критикуя идеи Рассела, Карнапа, Мура и других философ, Корнфорт пытается доказать, что «логический анализ» чувственных данных представляет собой форму современного берклианства. Логический анализ, заимствуя положения науки, устанавливает монополию на их истолкование в пределах целостной структуры знания. В отличие от Мура, испытывавшего необходимость в «доказательстве» существования внешнего мира, Корнфорт не видит ничего таинственного в том, что существуют материальные объекты чувственного восприятия. При этом Корнфорт слепо доверяет «познаваемости» материальных объектов в ощущении, игнорируя как необходимость логического доказательства этой познаваемости, так и классические парадоксы, связанные с обоснованием объективности содержания чувственного опыта. Корнфорт ссылается на активный характер ощущения в марксистской трактовке, что должно служить преодолением идеалистической «пассивной интроспекции». Аналитики, полагает он, стремятся «построить мир» из логически выведенных первичных элементов, исключая материю из сферы эпистемологического анализа. Здесь Корнфорт весьма удачно критикует «нейтральный монизм» Рассела,

когда материальный мир оказывается логической конструкцией из «нейтральных» чувственных данных. Но этот эпизод, тупиковое ответвление в истории аналитической философии, от которого ее представители решительно отказались, преподносится Корнфортом как наиболее существенная черта теории познания аналитической философии. Корнфорт приходит к весьма спорному тезису, согласно которому

> философские результаты Рассела оказываются во всех отношениях абсолютно тождественными с философскими взглядами Эрнста Маха [4, с. 138].

Данное высказывание имеет смысл, если отбросить реалистический базис философии Рассела, если отбросить его теорию дескрипций, если отбросить его положения в области философии науки. Если все это не принять в учет, то Рассел, как последователь Маха, будет маргинальной фигурой в современном философском дискурсе. Маргинальный характер носит и изложение Корнфортом своих мыслей об Айере: «Из этого вытекает также, что все разговоры Айера об отказе от метафизики, как и вся подобная болтовня его учителей, — фальшивы» [4, с. 261]. Мы полагаем, что ложно предположение Корнфорта, согласно которому аналитические философы знают нечто о существовании внешнего мира только на основании чувственного восприятия. Это положение безнадежно увело Корнфорта в сторону от понимания сути реализма в аналитической философии. Например, он утверждает, что логический позитивизм оказывается «формой философии иррационализма» [3, с. 34], что совершенно безосновательно. Характер критики Корнфорта, конечно, далек от цинизма мракобесов сталинского времени, но близок им по существу, и для британских мыслителей надолго останется примером своеобразного философского хулиганства. Ведь как иначе судить следующие суждения: буржуазная философия «призывает принять каннибальскую мораль империализма» [3, с. 301]. Справедливости ради отметим, что и противники марксизма отличались резкими эпитетами. Поппер, Оруэлл, иногда и сам Рассел неоднократно выступали с непозволительными для научной полемики критическими оценками марксизма и коммунизма.

Здесь самый подходящий момент обратиться к анализу воззрений Рассела на материалистическую философию, марксизм и коммунизм. Свое этическое credo, которое он не раз называл «этикой просвещенного человека», Рассел выражает следующим образом:

> Философия не может сама по себе определить цели жизни, но она может освободить нас от тирании предрассудка и искажений ограниченного воззрения. Любовь, красота, познание и радость жизни — эти вещи сохраняют свой блеск всегда [20, p. 312].

Бертран Рассел — один из творцов принятой на Западе доктрины «общечеловеческих ценностей». Просвещение и рост «рациональности» человека, борьба с «гневом замкнутых групп» в политике, разрушающим цивилизацию, преодоление религиозного фанатизма, познание импульсов и эмоций и умение управлять ими, борьба за мир, выступление против тоталитаризма и духовного нивелирования — вот положительные выводы этики Рассела, которую он пропагандировал в своей публичной деятельности. Рассел пишет:

> Я вижу перед собой блестящую картину: мир, где нет голодных, где немногие больны, где все искренне верят в общее дело, и где умы свободны от страха, создавая радость для глаз, ушей и сердца. Не говорите, что это невозможно. Это очень возможно [20, p. 225].

Вероятно, гуманизм Рассела не был бы столь радикальным, не посети он в 1920 г. Россию — страну, где он увидел попрание практически всех отстаиваемых им ценностей в сочетании с лицемерным признанием их на деле. Книга «Практика и теория большевизма» всегда будет незаменимым источником по истории России послереволюционного периода. Все, прочитавшие эту книгу, не могут не согласиться, что она написана в сдержанном и беспристрастном тоне. Рассел сочувствует большевикам, считая, что коммунизм необходим человечеству, развенчивает догму «звериного лица» большевизма. Книга Рассела была запрещена советской цензурой, тогда как более «антисоветская» книга Г. Уэллса «Россия во мгле», наоборот, пропагандировалась. Запрещение обусловлено последующей враждебной по отношению к коммунистической идеологии позицией Рассела. Полное отсутствие демократии и парламентаризма, произвол и террор властей, фальшивая идеология, жизнь человека на положении «раба правительства», доносы и голод — Рассел ярко описывает реалии большевистской России. До визита в Россию Рассел склонялся к социализму и в книге «Политические идеалы» (1917) даже выступил за отмену частной собственности, отстаивая тезис о возможности получения экономической прибыли только государством (затем он пересмотрел свою позицию и стал рассматривать собственность как базовое желание человека).

Что необходимо для воплощения идеалов Рассела? Необходимо торжество науки и «добрая воля» людей. Необходима «смелость, надежда и любовь». Возможно, что все это будет куплено ценой страданий и бед человечества в прошлом. «Мы должны допустить, что рабство и социальная несправедливость играли в прошлом полезную роль для развития цивилизации» [20, p. 86], — отмечает Рассел, имея в виду не моральную, а историческую ценность рабства. После апологии рабства, Рассел отмечает, что «единственная вещь, которая спасет человечество — это сотрудничество» [20, p. 198]. Тогда наступит гармония между «общественным мнением» и стремлением человека к счастью. Можно вскрыть несомненно идеалистический характер подобных максим, но Рассел сделал их руководством к действию, Рассел стал одним из самых известных правозащитников XX в., выступая против тоталитаризма, коррупции, войн и насилия, любых форм угнетения человека человеком. Рассел не идеализировал западную демократию и постоянно выступал против «тупости правителей», мещанских идеалов респектабельности, образовательной системы, направленной не на развитие умственных способностей, а на передачу информации. Социальная справедливость, которую Рассел считал критерием социального развития, не наступит, если человек не обратится к разуму, не перестанет ставить себя превыше остальных, не поднимется выше предрассудков партий, классов, наций. Рассел одним из первых вывел идеал «терпимости», ставший базовой категорией в современной британской моральной и политической философии (И. Берлин, М. Оукшотт, А. Монтефиоре, А. Флю и др.).

Ценным источником для понимания Расселом природы марксизма является его небольшая глава в «Истории западной философии», где он дает оценку этому учению. Тон этой небольшой главы, в основном, критический. Рассел критикует Маркса за то, что он «несамостоятельный» философ. Он пишет:

> Рассматриваемый исключительно как философ, Маркс имеет весьма серьезные недостатки. Он был излишне практическим, слишком погруженным в проблемы своего времени. Кругозор его был замкнут этой планетой, а в ее пределах — Человеком [13, с. 303].

В принципе, если отбросить несколько резкий для Рассела тон, его вряд ли можно признать неправым. Маркс никогда не позиционировал себя как философ-теоретик; его философия, так или иначе, связана либо с политэкономией, либо с политикой, либо с идеологией. Ценно и то, что Рассел видит в Марксе антропологически ориентированного мыслителя. По Расселу, Марксу были бы вряд ли интересны занимавшие его проблемы логики, математики, эпистемологии, философии языка.

Получается, что Рассел и Маркс «соприкасаются» больше всего все же в области политической философии. И здесь тон Рассела становится критическим. Рассел пишет:

> Однако я считаю, что Маркс неправ в двух отношениях. Во-первых, социальные условия, которые должны приниматься в расчет, в той же мере являются политическими, как и экономическими; они связаны с властью, лишь одну из форм которой представляет собой богатство. Во-вторых, социальная причинная обусловленность, в значительной степени, перестает применяться, как только проблема становится детализированной и технической [13, с. 300].

Рассел считает, что можно обоснованно критиковать «экономизм» Маркса. С его точки зрения, движущей социальной силой является не экономика в «чистом» виде (то есть предпринимательство), а симбиоз экономических и политических факторов. Судя по текстам политических сочинений Рассела, он допускает равноценность экономических и политических факторов; причем политика может не только влиять на экономику, но и существенно ее реформировать. Придерживаясь левых, лейбористских, близких к социализму воззрений, Рассел выступает идеологом политического подхода к улучшению общества; и такой подход оказывается доминирующим во всей последующей аналитической политической философии.

Непростые отношения складываются у Рассела с марксистской идеей коммунизма, которую он интерпретирует в контексте русского «большевизма»; тем более, имея опыт пребывания в Советской России и общения с ее руководителями, в том числе и В. И. Лениным. В книге «Теория и практика большевизма» Рассел особо выделяет профетический аспект коммунизма. Для него это своеобразная утопия, не лишенная глубокой веры. Он пишет:

> Большевизм не просто политическая доктрина, он еще и религия со своими догмами и священными писаниями. Когда Ленин хочет доказать какое-нибудь положение, он по мере возможности цитирует Маркса и Энгельса [12, с. 7].

Понятно, что такая оценка может пониматься только иносказательно. На самом деле, марксизм, особенно советский, — это догматическая, идеологически выверенная философия. К примеру, в книгах и учебниках 1930–1950-х гг. марксизм-ленинизм печатно именовался «единственно правильной философией». Уже в 1920-е гг. Рассел предвидел, что марксизм превращается в идеологию с безусловным авторитетом любого суждения Маркса, Энгельса и Ленина. В этой идеологии нет места свободной дискуссии; наоборот, она влечет за собой формирование нового «индекса запрещенных книг»: цензурные запреты и подавление любого инакомыслия. Учение Маркса о фатальном наступлении эры коммунизма, по Расселу совпало с «восточными» чертами характера русского народа, что привело к перенесению на идеологию марксизма религиозных ценностей и практик. Вместе с тем, и Рассела вполне можно упрекнуть за то, что он не особо стремится вникнуть в «источники» марксистко-ленинской доктрины, хотя ее и критикует. Можно согласиться по этому поводу с Б. В. Марковым, который пишет:

> Содержание второй части книги, специально предназначенной для разбора теории, как раз в этом отношении выглядит бедноватым: нет прямых ссылок ни на одну работу Маркса, Энгельса или Ленина [8, с. 118].

Наряду с Расселом, Корнфорт также вступает в полемику с другим видным критиком марксизма Карлом Поппером. Корнфорт посвящает целую книгу разбору и критике концепции «открытого общества». Основная цель Корнфорта — доказать, что Поппер извратил и неверно представил основные положения исторического материализма, что у Маркса отсутствуют термины «историцизм», «эссенциализм» и др., что «историческое пророчество» Маркса представляет собой научное понимание и обоснование социальных процессов. Несмотря на полное пренебрежение положительными моментами критики Поппера, Корнфорт справедливо отмечает непонимание Поппером сущности диалектического метода Гегеля, что вполне соответствует нашей точке зрения.

Безусловно, Корнфорт приписывает Попперу желание «отказаться от всякой мысли о коренном изменении социальной системы и довольствоваться «починкой» отдельных институтов» [6, с. 300]. Корнфорт пытается доказать, что все предпринимаемые философские апологии демократии не имеют смысла, и ратует за установление диктатуры пролетариата (по Попперу, это является типично «закрытой» формой общества). Согласно Корнфорту, за «социальной инженерией» и тактикой реформ Поппера стоит буржуазная идеология. «Буржуазия фактически отказалась от всяких нравственных норм; у нее нет другого закона, кроме закона политики силы и преследования корыстных интересов», — пишет он [4, с. 535]. При социализме, полагает Корнфорт, установятся новые социальные отношения, когда «отношения между миллионами людей, большинство из которых никогда не встретятся, могут быть сделаны столь же личными, как отношения близких друзей» [5, с. 388]. Социализм, как результат революционного обобществления средств производства, приведет к установлению нового морального кодекса, когда люди впервые сами начнут понимать и строить общество.

Обратимся к взглядам Поппера на марксизм. Центральные идеи социальной философии Поппера группируются не вокруг рассмотрения Платона и Сократа, а вокруг критики Маркса. Поппер в юности сочувствовал социалистам и участвовал в коммунистических демонстрациях, но затем в 1919 г. разочаровался в марксизме навсегда, поскольку увидел несовместимость марксизма и «индивидуальной свободы». Отношение Поппера к Марксу двойственно. С одной стороны, Маркс — мыслитель, который утвердил научный анализ социальной реальности. С другой стороны, он — самый опасный «социальный оракул», изобретавший идею коммунизма.

Поппер полагает что «не может быть сомнения в гуманистическом импульсе, лежавшим в основе марксизма» [10, с. 98]. Маркс боролся против лицемерия в политике и философии, стремился помочь угнетенным, стремился доказать экономическую возможность существования более справедливого общественного строя, был интеллектуально честным. Поппер отмечает прогрессивность одиннадцатого тезиса о Фейербахе, согласно которому философы должны не объяснять, а изменять мир, т. е. заниматься научным предсказанием будущего. Маркс подверг решительной критике «психологизм» в философии, что послужило делу становления социологии как самостоятельной науки. Поппер отмечает: «Я испытываю значительную симпатию к надеждам Маркса на уменьшение вмешательства государства в жизнь общества» [10, с. 222]. Это ведет к искоренению бюрократического государства.

Несмотря на эти положительные моменты, Поппер видит в Марксе врага свободного общества и наиболее решительного апологета «исторического пророчества». Маркс ошибочно полагал, что экономические законы позволяют судить о будущем состоянии общества. Согласно Марксу и Энгельсу, как известно, должно прогрессировать обнищание пролетариата и разложение капитализма. Но это невозможно, по мнению Поппера, отнести к социальному развитию современного человечества. Марксисты делают вывод о будущем человечества, которое предопределено настоящим. Каждый отдельный случай обосновывается марксистами, исходя из экономических причин, что является формой эссенциализма. Вера в экономическую справедливость достигает у Маркса силы религиозного убеждения (в русской философии этот взгляд отстаивали Н. Бердяев, С. Булгаков, Д. Мережковский и др.). Наконец, марксизм — это идеология, которую проводит партия, верящая в коммунизм как в историческое пророчество; это — «ловушка» для многих думающих людей XX в.

Подобные воззрения Поппер разделяет с Расселом, Геллнером, Тэйлором, Флю и другими английскими философами, писавшими о марксизме и большевизме. В отношении подобной интерпретации Маркса прав марксист Д. Льюис, выдвинувший следующий критический аргумент:

> Поппер вообразил себе и непрестанно повторяет, будто марксизм есть вера в нечто фатальное, все и вся предопределяющее, в некое начало, действующее независимо от человеческого сознания и воли. В действительности Маркс… не был ни пророком, ни астрологом [7, с. 88].

Например, Рассел полагал, что догма первичности экономики по отношению к политике обусловлена тем, что Маркс был введен в заблуждение конкрет-

ной ситуацией Англии 1840-х гг. (когда писал «Экономически-философские рукописи»). Подобно Попперу, Рассел считал, что «при демократии власть экономических организаций при принятии политических решений ограничена общественным мнением» [18, p. 130]. Рассел, например, выдвигает чисто субъективный тезис: «Существующая сегодня Советская система является овеществлением желчной мизантропии Маркса» [19, p. 10].

Вот краткое изложение pro et contra, выдвинутых Поппером в адрес марксизма. В настоящем исследовании нет необходимости оценивать их правильность, но нельзя не отметить справедливость точки зрения Поппера, согласно которой после первой мировой войны Западную экономику уже нельзя назвать «капиталистической». Поппер также совершенно верно отмечает, что экономическая доктрина Маркса насаждалась в России исключительно политическими методами. Ленин, по мнению философа, осознал первичность политических сил по отношению к экономическим в социальной жизни, что отсутствовало у Маркса. Поппер пишет:

> Я лично считаю, что марксов экономизм — настойчивое утверждение им экономических предпосылок в качестве последнего основания любого развития — является ошибочным и фактически несостоятельным. На наш взгляд, социальный опыт ясно показывает, что при определенных обстоятельствах влияние идей (возможно, поддержанных пропагандой) может перевесить и вытеснить влияние экономических сил [11, с. 134].

Анализируя программу Ленина под лозунгом: «Социализм — это диктатура пролетариата плюс электрификация всей страны», Поппер отмечает, что в СССР движущей силой социальных изменений становятся не экономические факторы, а «энтузиазм по поводу идеи» [10, с. 129], умело разжигаемый властями.

Существует ли справедливое общество? Предоставим слово Попперу:

> Я защищаю скромную форму демократического («буржуазного») общества, в котором рядовые граждане могут мирно жить, в котором высоко ценится свобода и в котором можно мыслить и действовать ответственно, радостно принимая эту ответственность. Во многом это походит на общество, ныне существующее на Западе [9, с. 7].

Наши западники прошлого века выдвигали подобную точку зрения, хотя были далеки от идеализации Западной Европы. Они полагали, что Запад является передовым отрядом человечества, что западные законы, экономика, культура наиболее совершенны, но отмечали, что и в этих странах часто за идеалами скрывается неприглядная действительность. Поппер далек от взгляда Панглоса и Лейбница, что человек живет в лучшем из возможных миров; он просто отказывается менять этот мир на лучший. Поппер стремится опровергнуть точку зрения Маркса, согласно которой демократия всегда оборачивается диктатурой олигархических кругов, замаскированной демагогическими лозунгами. Для Поппера усиление «демократических институтов», наоборот, ведет к ослаблению власти финансовой верхушки и бюрократии. Дееспособность демократии обусловлена степенью понимания каждой личностью того, что долг каждого — считать все злоупотребления властью «опасной бандой

преступников» [10, с. 177]. Нельзя признать, что даже в наиболее благополучных и развитых Западных демократиях эта цель достигнута даже в настоящий момент, поэтому неслучайно Поппер подводит под свое политическое учение кантовское понятие долга. Марксизм, по Попперу, в странах социалистического лагеря «погиб от марксизма», то есть от того, что люди не верили в искусственные догмы, не соответствующие социальной реальности; и когда правящие круги уже не смогли подкреплять демагогию террором — коммунизм пал. Он пал, потому что весь цивилизованный мир пришел к осознанию истины: «Политическая власть и присущие ей способы контроля — это самое главное в жизни общества» [10, с. 148], и что догму экономической власти необходимо отвергнуть.

С нашей точки зрения, Поппер гораздо более внимателен, нежели Рассел, к теории и практике марксизма. Если так можно выразиться, Поппер «более серьезно» относится к марксизму, нежели Рассел. Но, в целом, его оценка марксизма во многом совпадает с оценкой Рассела. Так, Поппер тоже усматривает в марксизме профетический элемент, облик новой социальной «религии». Поппер отмечает о Марксе: «Он ввел в заблуждение множество интеллигентных людей, поверивших, что историческое пророчество — это научный способ подхода к общественным проблемам» [10, с. 98]. В другом месте своего сочинения он пишет примерно о том же: «А в марксизме элемент религиозности, конечно, совершенно очевиден» [10, с. 228]. Также Поппер созвучен Расселу, когда критикует экономизм Маркса. «Согласно Марксу, все мысли и идеи должны были быть объяснены при помощи сведения их к стоящей за ними сущностной реальности, т. е. экономическим условиям. Этот философский взгляд, конечно, не намного лучше, чем любая другая форма эссенциализма. И его последствия в области метода должны были привести к перекосу в сторону экономизма. Дело в том, что, хотя общее значение марксова экономизма едва ли можно переоценить, очень легко переоценить важность экономических условий в каждом конкретном случае», — пишет он [10, с. 127]. Поппер приводит в пример музыкальные произведения Бетховена. С его точки зрения, никакие представления о классовой сущности композитора, об экономическом укладе общества того времени, о материальных обстоятельствах жизни композитора и т. д. не смогут объяснить природу гениальности Бетховена и его музыки. Аналогично судил и Исайя Берлин, — еще один критик марксисткой идеологии в Великобритании (в силу ограниченности объема, мы здесь подробно не рассматриваем его идеи). Имея опыт общения и поддерживая дружеские отношения с русскими литераторами (Пастернак, Ахматова и др.), Берлин также развенчивает миф о «классовой сущности» писателя или поэта, беспристрастно передавая горестную судьбу деятеля культуры в условиях жизни и творчества в СССР, информируя о постоянной атмосфере замалчивания, слежки и травли неугодных или «неблагонадежных» литераторов. Тем самым можно заключить, что Рассел, Поппер, Берлин и др. критики марксизма делают объектом критики, прежде всего, экономизм, тоталитаризм и идеологический гнет, к которому ведет господство марксистско-ленинской философии. При этом их несколько меньше привлекает доктрина «диалектического материализма», то есть собственно онтология и теория познания марксизма. Эта часть

учения интерпретируется как «гегельянская» и «просвещенческая» по своей сути и очевидно не самостоятельная.

Более кратко приведем имена и учения других крупных англоязычных марксистов. В 1960-е гг. отношение британских марксистов к «буржуазной философии» резко меняется. Например, Дэвид Льюис отмечает, что марксизм, являясь революционно-критическим учением, должен обнаруживать и поддерживать все ценное и прогрессивное в западной культуре, а не отбрасывать его. Позиция Льюиса по отношению к аналитической философии, в целом, совпадает с вышеизложенной позицией Корнфорта. Он трактует аналитическую философию как «форму эмпиризма», как субъективно-идеалистическую философию, как теорию, неспособную дать адекватный социально-философский анализ. Льюис пишет:

> Теории, пытающиеся объяснить природу общества, или теории, утверждающие, что общество находится в процессе развития, направление и цель которого могут быть раскрыты, нужно, по мнению представителей аналитической философии, отбросить как спекулятивные догадки, не верифицируемые экспериментом [7, с. 83].

Аналитическая философия является философией класса, власть которого, по мнению Льюиса, «ускользает из рук»; отсюда дух скептицизма, охвативший эту философию. Однако, аналитическая философия сильно подорвала идеализм, религию и иррационализм; поэтому нельзя отрицать ее значимость. По мнению Льюиса, Поппер и другие аналитики ошибаются, полагая, что марксизм есть вера в нечто фатальное, в предопределение истории. Марксизм вполне может быть критическим и творческим. Он опирается на анализ реальных фактов, а не на отвлеченные спекуляции.

Британский социолог-марксист Г. Френкел в книге «Капиталистическое общество и современная социология» анализирует одну из главных социально-экономических тенденций развития западного общества — рост «среднего класса». Многие экономисты и социологи полагают, что «средний класс» вытесняет буржуазию с ведущих позиций в обществе и государстве, но, по Френкелу, это не так. Материалист, анализируя социальные процессы, не может игнорировать противоборствующие интересы различных классов и групп. «Средний класс» противоречив в себе, поскольку его представители одновременно и капиталисты, и наемные рабочие. ««Средний класс», следовательно, не есть класс, так как он не является цельным образованием с интересами, отличными от интересов других классов», — полагает Френкел [15, p. 207]. Вопреки идеологам «постиндустриального общества», Френкел убежден, что классовая борьба усилилась в последние годы. Он проводит «ортодоксальную» точку зрения Маркса и Энгельса об обреченности капитализма и адекватности классового подхода к истории. Френкел вступил в полемику с экономистом Д. Стрэчи, который считал, что капиталистическое общество постепенно эволюционирует в сторону социализма. Маркс, по мнению Стрэчи, выдвинул адекватное экономическое учение; но его взгляд на социальный прогресс является «нонсенсом». Надежды на осуществление социальной справедливости Стрэчи связывал с «путем общественного контроля, который

начинается с общественного контроля над финансами» [21, p. 334]. Френкел также интересен и своей полемической книгой «Злоключения идей» (1959), в которой он подвергает критике эпистемологию и онтологию А. Н. Уайтхеда.

Позиции, близкие марксизму, занимали представители левого лейборизма, видным теоретиком которого был Г. Ласки. Он был сторонником идеи классовой борьбы и необходимости диктатуры рабочих, но сочетал эти принципы с тактикой реформ и компромиссов, а не вооруженной борьбы. Согласно Ласки,

> Любая социальная система проявляет себя как борьба за контроль над экономической властью, поскольку те, кто обладает этой властью, способны, в меру своих возможностей, удовлетворить свои желания. Закон становится системой отношений, которые являются легальной формой выражения этих желаний <…> Государство в этих условиях выражает волю тех, кто господствует в экономической системе [17, p. 17].

Идеалом нормального общества Ласки считает наличие «общественного консенсуса», достижение которого, с его точки зрения, невозможно до тех пор, пока существуют экономические привилегии и контроль магнатов над политической жизнью общества. «Государство есть организация для того, чтобы все люди преследовали общественное благо в максимально возможном объеме», — полагает Ласки [16, p. 24]. Подобный взгляд на государство вступает в противоречие с идеологией реакционных сил, поддерживающей (пусть даже только теоретически) неравенство, угнетение и эксплуатацию. Человек, по мнению Ласки, может бороться за право жить в лучшем мире. В задачи настоящего исследования не входит анализ политической программы Ласки, но отметим, что, как политический мыслитель, Ласки постоянно фигурирует на страницах сочинений современных британских философов. Это убедительно свидетельствует о растущей популярности его наследия в Британии.

Английский физик Д. Бернал посвятил свои философские труды размышлениям о роли науки в жизни современного общества. Наука, за последние столетия резко шагнувшая вперед и ставшая социальной силой, позволяет человечеству решить подавляющее большинство проблем, испокон веков затруднявших жизнь людей. Наука рассматривается Берналом как форма общественного сознания, поэтому наука всегда имеет идеологическую направленность и подчиняется интересам правящей верхушки. Бернал полагает, что

> Само разделение мира на два основных лагеря с крайне противоположной идеологией является частично последствием науки. Два лагеря, на которые сейчас разделен мир, служат примером различных целей в применении науки [1, с. 15].

Он придерживается марксистского взгляда на историю науки. Наука является специфической формой знания и имеет свои специфические законы развития, но, как любая форма знания, она подчиняется общественным изменениям и обусловлена ими. Критерий истины в науке был указан еще Бэконом — это успех ее применения в материальном мире с целью удовлетворения материальных и духовных запросов человека. Не заявляя о своей марксистской позиции, Бернал разделяет положение Корнфорта о «продажности» всех наук (особенно общественных) во всех классовых обществах. Посвятив большой

очерк проблемам истории науки и Марксу, Бернал приходит к выводу, что наука так или иначе является прислужницей правящего класса.

Таким образом, в качестве заключения можно высказать предположение, что активная фаза полемики между марксизмом и аналитической философии охватывает период примерно в пятьдесят лет (1920–1970 гг.). В этот период формируется англо-американский теоретический марксизм, обретший крупнейшего представителя в лице М. Корнфорта. В это же период формируется критическая рецепция идей марксизма в аналитической философии, квинтэссенцией которой выступают труды Рассела, Поппера и Берлина. После этого наступает новая стадия — стадия спокойного и чисто теоретического изучения марксизма, которая во многом носит не критический, а историко-философский характер. Поэтому труды англоязычных авторов, которые пишут о марксизме, уместно сделать предметом другой статьи. Но все же нельзя пройти мимо идей Томаса Рокмора, который в своем труде «Маркс против марксизма» открывает «новую эру» изучения марксизма — эру беспристрастного текстологического анализа, свободного от любой идеологической полемики. Рокмор пишет:

> Прошло время, когда политический марксизм мог расцениваться как философски значимый <…> Необходимо отставить марксизм в сторону и изучать непосредственно произведения Маркса, чтобы установить и оценить его позицию [14, с. 14].

Новизна подхода Рокмора и в том, что он стремится создать теоретический портрет самого Маркса, без последующих «наслоений» в трудах Энгельса, Каутского, Плеханова, Ленина и других марксистов. Отмечая высокую теоретическую ценность трудов Маркса, а также «очищение» образа Маркса от идеологии в связи с падением большинства социалистических государств, Рокмор призывает к тому, чтобы видеть в Марксе не вождя, не идеолога, не творца новой веры, а классика философии и гуманитарных наук. Поэтому на современном этапе изучения марксизма в англоязычной философии можно, в качестве перспективы, привести исследовательскую задачу Рокмора, который пишет:

> Для успешной реконструкции идей Маркса необходимо выполнить пять условий — т. е. рассмотреть следующие темы: 1) марксизм, 2) Гегель, 3) политическая экономия, 4) Марксова модель современного индустриального общества и 5) конкретный вклад Маркса в философию [14, с. 24].

ЛИТЕРАТУРА

1. Бернал Д. Наука в истории общества. — М.: Изд-во иностранной литературы, 1956.
2. Колесников А. С. Философия Бертрана Рассела. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1991.
3. Корнфорт М. В защиту философии. — М.: Изд-во Иностранной литературы, 1951.
4. Корнфорт М. Наука против идеализма. — М.: Изд-во Иностранной литературы, 1957.
5. Корнфорт М. Марксизм и лингвистическая философия. — М.: Прогресс, 1968.
6. Корнфорт М. Открытая философия и открытое общество. — М.: Прогресс, 1972.

7. Льюис Д. Философская мысль Запада в эпоху марксизма // Вопросы философии. — 1966. — № 6.

8. Марков В. С. Послесловие // Рассел Б. Практика и теория большевизма. — М.: Наука, 1991.

9. Поппер К. Открытое общество и его враги. — Т. I. — М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992.

10. Поппер К. Открытое общество и его враги. — Т. II. — М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992.

11. Поппер К. Что такое диалектика? // Вопросы философии. — 1995. — № 1. — С. 118–138.

12. Рассел Б. Практика и теория большевизма. — М.: Наука, 1991.

13. Рассел Б. История Западной философии. — Т. 2. — М.: Миф, 1993.

14. Рокмор Т. Маркс после марксизма: философия Карла Маркса. — М.: Канон+, 2011.

15. Frankel H. Capitalist Society and Modern Sociology. — London: Lawrence and Wishart, 1970.

16. Laski H. J. Grammar of Politics. — London: George Allen and Unwin, 1925.

17. Laski H. J Introduction to Politics. — London: J. B. Lippincott Company, 1954.

18. Russell B. Power. A New Social Analysis. — London: Routledge, 1940.

19. Russell B. Came the Revolution… // Saturday Review of Literature. — 1950. — March 25.

20. Russell B. Human Society in Ethics and Politics. — New York: George Allen and Unwin, 1955.

21. Strachey J. A Program for Progress. — London: Victor Gollancz Ltd, 1940.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.1.006
УДК 316

Н. А. Хлопаева*

КАРЛ МАРКС В СОЦИАЛЬНЫХ СЕТЯХ: PRO ET CONTRA**

В статье представлены результаты исследования присутствия Маркса и марксизма в современном русскоязычном сегменте социальных сетей «Вконтакте», «Одноклассники», «Telegram.org» и «Twitter.com». Количественный и качественный анализ присутствия марксизма и его основателя в отечественных СМИ позволил определить соотношение позитивных, негативных и нейтральных оценок публикаций, выявить наиболее популярные темы обсуждений пользователей. Приводятся основные выводы по итогам исследования: доля нейтральных оценок наследия Маркса преобладает (более 60%); наиболее популярными тематическими направлениями, в контексте которых упоминается основатель марксизма, являются споры о толковании его теорий, а также критика капитализма.

Ключевые слова: Маркс, марксизм, медиаисследования, социальные сети.

N. A. Khlopaeva

THE SOCIAL MEDIA REPRESENTATION OF MARX: PRO ET CONTRA

The article presents some results of a study of the social media representation of Marx and Marxism (Vkontakte, Odnoklassniki, Telegram, Twitter). The goal of social media content analysis (quantitative and qualitative) was to determine tone of media coverage of Marx (positive, negative, neutral); to classify the themes which are covered widely across the social media. The study has revealed that: interpretation Marx's theories and criticism of capitalism are the themes most commonly linked with the Marx; most articles are in a neutral tone (more than 60%).

Keywords: Marx, marxism, media representation, media research, social media.

---

* Хлопаева Наталья Анатольевна, кандидат социологических наук, помощник депутата по работе в Государственной Думе ФС РФ; hlopaeva@gmail.com

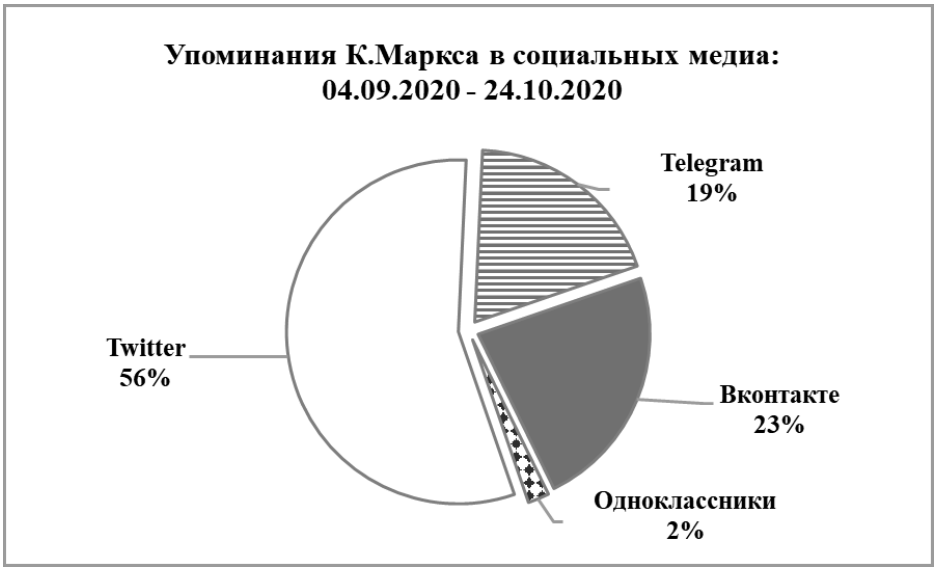
** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и ЭИСИ в рамках научного проекта № 20–011–31243 «Марксизм: pro et contra. Идеи и ценности в марксистской традиции в истории и современности. Российский опыт и зарубежный контекст».

С 1919 года среди безграмотного населения России марксисты распространяли значительно упрощенный вариант марксистской теории — переизданную десятки раз «Азбуку коммунизма» Н. И. Бухарина и Е. А. Преображенского. Спустя почти век, в социальных сетях в Интернете распространяются подборки цитат Карла Маркса, баннеры с его изображением и высказываниями, комиксы и мемы. Основатель марксизма ежедневно упоминается в онлайн-дискуссиях пользователей.

Новейшие исследования общественного мнения показывают высокий процент лояльности россиян к Марксу. Так, согласно исследованию ВЦИОМ, проведенному в 2018 г. и приуроченному к 200-летию Карла Маркса, каждый третий россиянин относится к учению мыслителя с симпатией, хотя положения этого учения помнит слабо. Негативные реакции фиксируются менее чем у 10% опрошенных [1]. В соответствии с результатами опроса Фонда «Общественное мнение» того же года, негативные оценки составляют лишь 5%, каждый второй россиянин к марксизму настроен нейтрально, каждый третий — знаком с трудами Маркса [2].

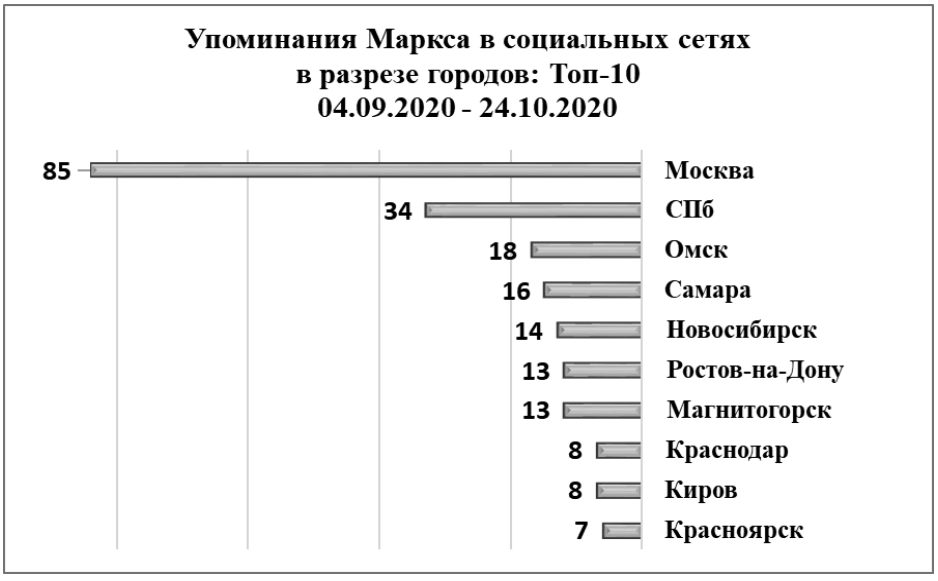
Объектом данного медиаисследования стал массив текстов, постов и комментариев, опубликованных в русскоязычном сегменте социальных сетей «Вконтакте» (Vk.com), «Одноклассники», «Telegram.org», «Twitter.com» в период с 04.09.2020 г. по 24.10.2020 г., общим объемом более 8.150 публикаций (без репостов). Материалы подобраны с использованием базы данных «Интегрум», электронной библиотеки, располагающей архивами публикаций СМИ и указанных социальных сетей [4]. К анализу приняты результаты обработки запросов в базе «Интегрум» с применением фильтров для отбора релевантных сообщений.

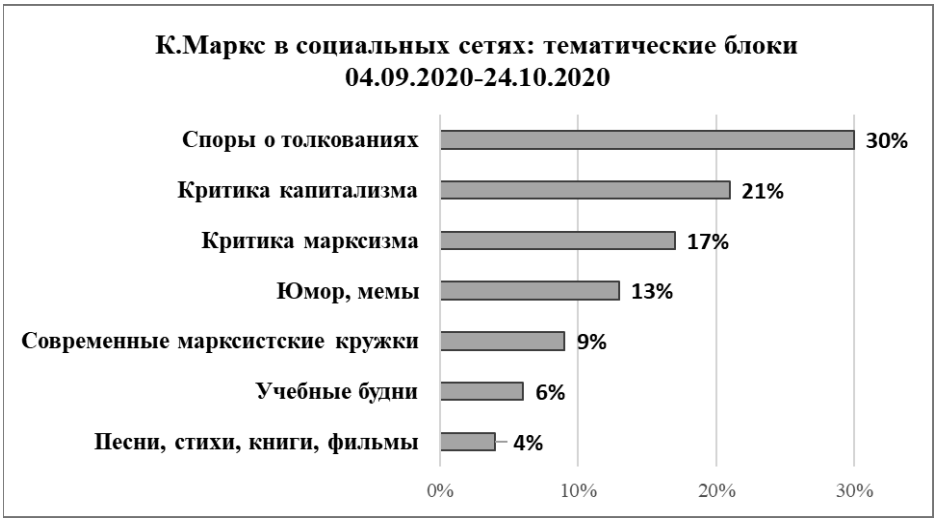
Наиболее политизированной выглядит аудитория социальной сети микроблогинга «Twitter», на площадке которой Маркс упоминается чаще всего



(56%). Следует отметить, что среди исследуемых социальных сетей «Twitter» является единственной площадкой, где преобладает мужская аудитория [3]. Доля упоминаний в сети «Вконтакте» составляет 23%. Упоминания на площадке кроссплатформенного мессенджера «Telegram.org» занимают долю 19%. В социальной сети «Одноклассники» тематика марксизма присутствует в локализованном виде, в основном, на страницах профильных сообществ, составляя долю 2% от общего числа упоминаний.

Большинство пользователей социальных сетей не указывают свой фактический город проживания, вместе с тем, данные аккаунтов с указанием локации позволяют представить соотношение упоминаний Маркса в разрезе городов





России. По частоте упоминаний лидируют пользователи, проживающие в столицах, городах-миллионниках, областных центрах: Москве, Санкт-Петербурге, Омске, Самаре, Новосибирске, Ростове-на Дону, Магнитогорске, Краснодаре, Кирове, Красноярске.

Несмотря на более чем 150-летний возраст теоретического наследия Маркса и свободный доступ к первоисточникам для ознакомления всех желающих, споры о его интерпретациях продолжаются, обретая новые площадки в интернет-пространстве. В русском сегменте социальных сетей Маркс чаще всего упоминается в спорах о толковании его теорий (30%): пользователи дискутируют друг с другом, сравнивают различные переводы, отстаивают те или иные трактовки высказываний мыслителя (здесь и далее цитаты приводятся в редакции авторов):

> Формула Маркса «Религия — опиум народа» совсем не ругательна. 1. «Опиум народа», а не «опиум для народа». Отсутствие предлога «для» очень существенно. «Для народа» значит, что какая-то не народная группа создает, а потом навязывает народу свой продукт. «Опиум народа» — это то, что вырабатывает сам народ. 2. Мало кто помнит, что контекст статьи Маркса, где он говорит про «опиум народа», очень возвышен: «Религия — это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, дух бездушных порядков. Религия есть опиум народа» (К критике гегелевской философии права. Введение // К. Маркс и Ф. Энгельс об атеизме, религии и церкви. М., 1986. С. 58). В следующем абзаце Маркс говорит о религии как о цветах, украшающих цепи, что сковывают трудящееся человечество. Итак — цветы, вздох, душа, опиум… Выстраивается довольно высокий образный ряд. 3. Дело в том, что в Европе 19 века опий — это не наркотик, а анестетик (обезболивающее средство) (Vk.com. Паблик «Православный скептик». https://vk.com/public115509415 23.09.2020).
>
> Verne @Verneuj: К. Маркс считает что софт — это не товар.
>
> Товарищ Андрей @TovarishhAndrey: О_о Маркс оказывается застал ЭВМ. И ещё и высказаться успел. Так и знал что ЭВМ изобретение тесла!
>
> Verne @Verneuj: Не застал, но дал определение товара. И вот по этому определению, софт — не товар. А ЭВМ — товар. Видите как, наука работает и после смерти учёного! (Twitter.com https://twitter.com/TovarishhAndrey/status/1309575606074576897 25.09.2020)
>
> Многие сегодня пытаются сказать, что и Маркс, и коммунисты, и большевики — восславили чрево, сытость, «упакованность» — от которых якобы всё зависит в общественных отношениях. Это абсолютно вульгарное и поверхностное понимание Человека вообще и Общества в целом. Маркс сказал в предисловии к «К критике политической экономии»: «Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание», он говорил об общественном бытии, а не о быте, не о жратве, и не о чреве. Он говорил о человеческой социальности и ее роли в формировании сознания (Одноклассники. Сообщество «Карл Маркс и Фридрих Энгельс в нашем сердце» https://ok.ru/friedrichengelskarmarx/topic/152227215446031 08.09.2020).
>
> Игорь @Nomad_alone: Товар это и есть товарная форма, для Маркса они равнозначны. Поэтому товар не может принимать товарную форму, потому что это суть тавтология. Вы каким-то чудом разрываете их. И да, антивирус вещь, ибо существует в материальном мире. Но физиократам надо всё потрогать и понюхать (Twitter.com https://twitter.com/Nomad_alone/status/1310475604492521473 28.09.2020).

Второе по популярности тематическое направление онлайн-дискуссий связано с критикой капитализма (21%), рефреном которой является утверждение «Маркс был прав». В частности, одно из активных сообществ Вконтакте так и называется: «Маркс был прав» (marx_was_right), в качестве слогана площадки указано «I told you I was right about capitalism» («Я вам говорил, я был прав в суждениях о капитализме»). Участники обсуждений с разной степенью корректности и иронии отстаивают правоту и актуальность суждений основателя марксизма:

> Борис Хайт @Hait701: А я, прожив полвека, понял, что прав Горький, Макаренко, Луначарский… Маркс, Ленин… И то, что ни один постулат капиталистической идеологии не работает. А оскотинивание человека — служит оправданию сути капитализма. Это как оправдывать преступников «не мы такие — жизнь такая (Twitter.com https://twitter.com/Hait701/status/1310271650550743040 27.09.2020).
>
> «Gosha Nemo @gosha_nemo: Всё в погоне за прибылью «Нет такого преступления, на которое не пошел бы капиталист ради получения 100% прибыли» К. Маркс «Капитал» (Twitter.com https://twitter.com/gosha_nemo/status/1310024387433828352 27.09.2020).
>
> Карла Маркса надо было читать, который писал, что: со ста рублей, которые вы приносите работодателю, вы уносите пять рублей:-)) В этом смысле — работодатель заинтересован в вас больше, чем вы в нём… (Vk.com id231079665 https://vk.com/wall-42949290_6383291?reply=6383369 13.10.2020).
>
> ПриВатный разговор @moscester: Слияние #Яндекс и #Тинькофф это не просто желание IT компании попасть в финансовую сферу и финансовой компании глубже войти в IT. Это общемировой процесс укрупнения капитала. Прямая дорога к крупным монополиям. А так да, Маркс устарел (Twitter.com https://twitter.com/NERLEV/status/1309475898048081921 24.09.2020).

Доля критических замечаний в адрес самого Маркса составляет 17%. Теории мыслителя называют устаревшими, бездоказательными, либо верными лишь частично. Обвинения пользователей социальных сетей не всегда корректны по форме и содержанию:

> Фёдор Иваныч Я. @n_fonok: Гитлер тоже классифицировал народ. И Маркс и Ленин… Скажите пожалуйста, кто их наделил таким правом делить на классы и физически расправляться с целым классом? Как в анекдоте. «Чтобы не было войны, нужно всем хорошим людям перебить плохих» (Twitter.com @n_fonok https://twitter.com/n_fonok/status/1313385208016756736 06.10.2020).
>
> Greg Dmitrievich @GregDmitrius: Маркс устарел еще по мнению франкфуртовской фрейдомарксистской школы (Маркузе, Адорно, Хабермас, Лукаш) и французских постмодернистов (Деррида, Бодрийяр, Леотар, Генри-Леви, Мишель Фуко). У западных левых резко сменился дискурс с 1970ых годов на меньшинства и на толерантность (Twitter.com https://twitter.com/GregDmitrius/status/1314089053407440897 08.10.2020).
>
> Толерантный Легионер (SPQRLegionarius): Маркс и Энгельс внесли хороший вклад в философию, но не более, в экономике их уже все подряд переиграли и уничтожили, но желание людей простых ответов на сложные вопросы никуда не исчезал, и имеем что имеем (Twitter.com https://twitter.com/SPQRLegionarius/status/1309766348692742144 26.09.2020).

Ну, Маркс, само собой, крупный ученый, но ученый 19 века, абсолютизировать и принимать на веру без доказательств все подряд не стоит… (Telegram.org Рабкор Чат (@rabkorchat) https://t.me/rabkorchat/543142 10.10.2020).

В субкультуре социальных сетей Маркс присутствует как персонаж мемов, шуток, анекдотов, забавных изображений. Данный тематический блок составляет долю 13%. Пользователи социальных сетей цитируют уже известные шутки, делятся историческими анекдотами или собственными наблюдениями, в частности, публикуют ироничный каламбур с названием всемирно известного магазина «Marks & Spencer», действующего с конца XIX в.:

«Маркс и Спенсер» победили Маркса и Энгельса (Twitter.com Сергей Антипов (Sergion235) https://twitter.com/Sergion235/status/1310855539707072512 29.09.2020).

@DmitryGlencoe: Карл Маркс и Фридрих Энгельс это не муж и жена, а четыре разных человека!!!! (Twitter.com https://twitter.com/magnia_mos/status/1311276172727156737 30.09.2020).

Курьезный случай произошел однажды с Максимилианом Волошиным — русским и советским поэтом времен Серебряного века, художником-пейзажистом и литературным критиком. Жена, потеряв его из виду в сутолоке вокзальной площади Москвы, стала звать: — Макс! Макс! Поблизости стояли красноармейцы. Услышав необычное имя и увидев человека с пышной седой шевелюрой и большой бородой, они встрепенулись: — Ребята, глядите, Карл Маркс! Подошли к поэту, отдали честь и торжественно отрапортовали: — Товарищ Карл Маркс! Да здравствует ваш марксизм, который мы изучаем на уроках политграмоты! Поэт с улыбкой ответил: — Учите, учите, ребятки! (Vk.com Сообщество «Дух Истории» (ajaloovaim) https://vk.com/wall-163284544_8758 01.10.2020).

@mar_marmota: Бабушка внезапно спросила «Что такое броманс?», выслушала, потом уточнила: «Это как Маркс и Энгельс, да?» (Twitter.com https://twitter.com/wlcrr/status/1312550236276109313 04.10.2020).

Это старый анекдот. Моисей сказал: — Всё от Бога. Соломон сказал: — Всё от ума. Иисус сказал: — Всё от сердца. Маркс сказал: — Всё от потребностей. Фрейд сказал: — Всё от секса. Эйнштейн сказал: — Всё относительно… Сколько евреев — столько и мнений (Telegram.org Канал «2ch» (@ru2chnews) https://t.me/ru2chnews/3425410 01.10.2020).

Нина, с бороды на лысину таксисты говорили. С К. Маркса на пр. Ленина (Vk.com Сообщество «Янтарный ДЛБ [Калининград]» (maxxriot) https://vk.com/wall-33197055_3363088?reply=3363359 13.10.2020).

Доля публикаций, постов и комментариев с упоминанием Маркса на страницах сообществ и каналов современных марксистских кружков и объединений сторонников марксизма составляет 9%. Наиболее активна площадка Вконтакте, в частности, группы «Союз Марксистов», «Союз Пролетарского Освобождения» («СПО»), «Рот Фронт», «Политштурм», «Революционная рабочая партия» («РРП»), «Lenin Crew», «Луч», «Марксистская тенденция» и другие. Участники сообществ упоминают Маркса в контексте своей ежедневной просветительской деятельности, теоретического обучения, разъяснений классовых причин проблем современного общества:

Давно хотели основательно изучать марксизм, но не знали где и с кем? Хотели принять участие в классовой политике, но в вашем городе нет ячейки СМ?

Объявляется набор на новый курс по изучению марксизма в дискорде, который будет проходить по пятницам 19:00–21:00 по московскому времени. Проходить занятия будут по следующей схеме: первый час — семинар по предыдущей теме, второй час — лекция по следующей (Vk.com Сообщество «Союз Марксистов» https://vk.com/wall-65210882_22191 17.09.2020).

20 сентября прошло собрание марксистского кружка ярославской ячейки Революционной Рабочей Партии (РРП). На нём разбиралась тема «Марксистская концепция культуры». На следующем кружке будет тема «Ленин как национальный тип». Вся власть рабочим! #Марксизм #РРП #Ярославль #Маркс #коммунисты #марксистский_кружок (Telegram.org. РРП Революционная рабочая партия (@rwp_rwp) https://t.me/rwp_rwp/2402 21.09.2020).

Уважаемые товарищи! Кружок «Тот самый Маркс» возобновляет свою работу в очном режиме. На предстоящем занятии мы изучим статью Г. В. Плеханова «Основные вопросы марксизма». Ждем всех желающих в этот четверг, 17 сентября, в 18:00 по адресу Лиговский пр. 207 Б (здание городского комитета КПРФ) (Vk.com Сообщество «Санкт-Петербургское отделение ЛКСМ РФ» https://vk.com/piterlksm 14.09.2020).

Знакомство с теоретическим наследием Маркса предусмотрено образовательными программами российских учебных заведений. Упоминания Маркса в постах и комментариях студентов, изучающих философию и общественные науки, экономику, историю, политологию, составляют порядка 6%. Авторы постов, как правило, не стремятся анализировать труды Маркса и лишь делятся с подписчиками впечатлениями от студенческой жизни. Помимо прочего, бренд «Маркс» много лет активно используется в рекламе репетиторских услуг. В частности, «Анна Маркс» — это псевдоним популярного онлайн-репетитора по подготовке к ЕГЭ по обществознанию (https://vk.com/obsh_marks); «Маркс-Академия» (https://vk.com/marks.academy) — согласно слогану, «онлайн-школа, которая поможет поступить на бюджет даже в твиттере».

Недавно наткнулась на офигительного преподавателя по общаге — Аню Маркс! Два слова об Ане. Она выпустила уже 106 стобалльников по обществознанию и более 20 000 выпускников за последние 5 лет с средним баллов 88.5! (Vk.com idlizavetap https://vk.com/wall175825246_1718 13.10.2020)

Я поняла, что отвлеклась от лекции в тот момент, когда препод сравнила Энди Ворхола с Марксом (Vk.com picea_abies https://vk.com/wall234774819_596 13.10.2020).

Жена декабриста @vtrdsa: начала читать Карл Маркс Капитал / цуки @ewagolberg: ЗАЧЕМ / жена декабриста @vtrdsa: такая судьба всех логистов (Twitter.com https://twitter.com/vtrdsa/status/1312839074017939456 04.10.2020).

Сегодня чуть не свалилась в люк, пока читала Маркса по дороге. Это нелепо. Почему нельзя было со всех сторон обезопасить пешеходов? (Vk.com alterova https://vk.com/wall372446402_5527 13.10.2020).

Никсем (Greentea_F): В моей группе не знают кто такой Карл Маркс, я разочарован (Twitter.com https://twitter.com/Greentea_F/status/1314449398819151873 09.10.2020).

4% упоминаний Маркса в социальных сетях связаны с его присутствием в современной массовой культуре — книгах, текстах песен, фильмах, видеоиграх и т. д. В частности, «Маркс» является названием одного из типов личности в по-

пулярном соционическом онлайн-тесте. «Маркс» — это имя аниме-персонажа в компьютерной игре. Авторы постов в социальных сетях публикуют рецензии, стихи и другие произведения как сетевых, так и широко известных авторов, например, регулярно цитируют строки из песни «Капитал» советской и белорусской панк-группы «Ляпис Трубецкой»:

> Tonya @tonya_guseva: В левой руке Сникерс, в правой руке — Марс. Мой пиар-менеджер — Карл Маркс. КА-ПИ-ТАЛ (https://twitter.com/tonya_guseva/status/1309613718733553675 26.09.2020).
>
> Время гигантов. Гуськов Алексей. Слышал легенду, будто когда-то / Эту страну населяли гиганты / Будто бы жили странной судьбою / Были готовы к работе и к бою / От недостатка хлеба и мяса / Бредили Марксом, Победой и Марсом / Снежной тайгою, Арктикой хмурой / Яркими звёздами над Байконуром / Пламенем жарким, бездной бездонной / Строили шахты, плотины и домны / И заблуждались, и побеждали… (Vk.com id183485051 https://vk.com/wall183485051_3792 12.10.2020).
>
> Светлячок @_5559116951342: Я оглядел пустой чемодан. На дне — Карл Маркс. На крышке — Бродский. А между ними — пропащая, бесценная, единственная жизнь. Сергей Довлатов. «Чемодан» (Twitter.com https://twitter.com/serg1960leva/status/1314081767075307520 04.10.2020).
>
> Славой Жижек «Хрупкий абсолют». Книга как будто специально написана для России, ее магистральные темы — христианство и марксизм, ее главные герои — апостол Павел, Маркс, Ленин, Сталин. С учетом того, что ленинизм и сталинизм — прошлое России, а христианство и сталинизм имеют отношение к настоящему, книга важна и интересна именно здесь… (Книжный магазин «Фаланстер» (telegram.org @falanster_books https://t.me/falanster_books/405 30.09.2020)
>
> А мы продолжаем знакомить вас с работами великой Анны Голубкиной, выставку которой вы можете увидеть в Музее Модерна. И сегодня очередь знаменитого портрета Карла Маркса 1905 года. Первый в истории скульптурный портрет Карла Маркса был заказан Московским Комитетом РСДРП(б)… Маркс показан не монументальным пророком, а задумчивым мыслителем, склонившим голову в сомнении… (Vk.com. Сообщество «Третьяковка в Самаре» https://vk.com/wall-193731821_303 30.09.2020)
>
> Что общего у Маркса и Asassin's Creed? Как стримеры становятся новым пролетариатом? Когда восстанут геймеры, и почему видеоигры должны интересовать марксистов? Ответы на эти и другие вопросы вы найдёте в интереснейшей рецензии Алеси Серады на книгу доктора социологии, исследователя в Оксфорде и активиста Джейми Вудкока «Маркс в аркадном зале. Консоли, контроллеры и классовая борьба»… «Во-первых, видеоигры — это не просто вид отдыха или «опиум для народа», но сложная культурная форма товара массового потребления (commodity). Видеоигры должны быть интересны марксистам, поскольку их производство, циркуляция и потребление могут способствовать важным прозрениям о внутренних механизмах современного капитализма, — пишет Вудкок (telegram.org | Цифровая тень @digitshadow https://t.me/digitshadow/408 29.09.2020).

При отборе материалов для настоящего исследования большая часть нерелевантных публикаций были отфильтрованы, в том числе те, в которых Маркс упоминается в названии адресов. Однако тема названий заслуживает отдельного комментария. В Советской России в честь Маркса были названы тысячи объектов — город, села, деревни, площади, проспекты, кинотеатры, музеи, школы, станции метро. Ежедневные геометки публикаций (указания



адресов) в социальных сетях увеличивают совокупное число упоминаний Маркса. Для многих россиян «Маркс» — это адрес родного дома, школы, места жительства близких и любимых людей, памятное место встреч и свиданий. Название, которое хранится в семейных фотоальбомах, свидетельствах о рождении, школьных аттестатах, является частью истории не только страны, но и десятков тысяч семей, и не вызывает острых негативных реакций. Так, в объявлениях интернет-сообществ ищет хозяина найденный «котик Маркс», а жительниц города приглашают в салон «Маникюр-Маркс», названный так благодаря расположению на одноименной улице. Пользователи социальных сетей размещают объявления об аренде жилья, скидках, называют именем Маркса игрушки, домашних питомцев, чьи фотографии выкладывают на своих страницах. Фигура Маркса вызывает интерес и дискуссии, но не ожесточенные споры, которые могли бы спровоцировать волну массовой декоммунизации, переименований.

В исследуемых материалах социальных медиа Маркс упоминается, преимущественно, в нейтральном контексте, — соответствующая доля публикаций составляет более 60%. В данных публикациях упоминания не содержат оценок взглядов Маркса. Как правило, пользователи приводят цитаты, названия научных трудов:

> Sergey Rodionov: Владимир, да подожди, пройдет …надцать лет и опять прижмутся и замурлыкают. Как там, вроде Маркс говорил, что история развивается по витку, или спирали. Не помню дословно его фразу (https://vk.com/wall-75679763_1529353?reply=1530024 01.10.2020).
>
> Как местная интеллигенция (когнитариат) относится к утверждению, якобы чтобы понять «Генерейшен Пи» Пелевина, нужно сначала прочесть его же «Желтую Стрелу», чтобы понять «Желтую стрелу» нужно прочесть «Общество спектакля» Ги Дебора, чтобы понять «Общество спектакля» нужно прочитать «Капитал» Маркса, а чтобы понять Капитал нужно прочитать Адама Смита (Flibusta Book (@flibustabotgroup) https://t.me/flibustabotgroup/669775 10.10.2020).

Положительные и отрицательные оценки в исследуемый период встречаются практически в равных долях. Примерами положительных оценок (19%) являются утверждения авторов:

> Petr_Uxa @UxaPetr: Маркс — это наше фсё! (Twitter.com https://twitter.com/UxaPetr/status/1309545475616526336 25.09.2020)
>
> Pops @Adoptedbycats: Маркс был мудрым человеком (Twitter.com https://twitter.com/Adoptedbycats/status/13153224539048222 11.10.2020).
>
> Mikhail: Капитал Маркса на мой взгляд лучший труд по экономике. Просто изучив его, кто-то идёт размахивать красным флагом, жалуясь на социальное неравенство. А кто-то понимает законы капитализма и начинает зарабатывать не плохие деньги. Лично мне эта книга дала и недвижимость и авто и уверенность в завтрашнем дне… (Обесценивающийся чат. t.me/inflation_chat/57501 30.09.2020)
>
> Маркс и Адам Смит как основоположники экономической теории будут изучаться и после исчезновения балаболов! В Европе и США это бестселлеры в книжных магазинах. Их изучают и в Кембридже и Сорбонне! А у нас тупость беспросветная! (Telegram.org Белгород № 1 чат https://t.me/c/1279862920/534372 11.10.2020)

Авторы публикаций с отрицательными оценками (20%) обвиняют Маркса в ошибочности его теорий и возлагают на него ответственность за произошедшие впоследствии революции, гражданские войны, экономические и социально-политические потрясения:

> Валар Моргулис @KarbofosnyjDyh в ответ странникофф @aFTWMlh8TYanyzn: Маркс, Эйнштейн, Дарвин, Фрейд и т. п. — это разные грани борьбы диавольского народца с Богом. Войны, революции, богоборческие теории и т. д. (Twitter.com https://twitter.com/KarbofosnyjDyh/status/1311229850087239685 30.09.2020)
>
> Polski Jżoker Galkowski @Von_Howitzer: Маркс не был ученым, потому что полуграмотный пропагандист-содержанка не имеет никакого отношения к науке (Twitter.com https://twitter.com/Von_Howitzer/status/1309768018264764418 26.09.2020).

По итогам исследования можно выделить несколько основных характеристик присутствия Маркса в русскоязычном сегменте социальных сетей.

1. Маркс упоминается на ежедневной основе — в постах, обсуждениях, комментариях, на страницах сообществ и личных страницах пользователей соцсетей. География обсуждений идей Маркса не ограничивается традиционным «красным поясом». Социальной сетью, в которой чаще всего упоминается Маркс, является «Twitter», наиболее политизированная, с преобладающей мужской аудиторией.

2. Маркс выглядит автором философской системы, претендующей на всеохватность, и вооружает интернет-пользователей, последователей, сторонников идей, мудростью на каждый день в отношении практически любого аспекта жизни — от экономики до религии, от философии бытия до геополитики. Примечательна встреченная формулировка «Маркс — это наше всё», наглядно демонстрирующая ассоциацию с известным высказыванием Аполлона Григорьева «Пушкин — наше всё!» Таким образом, для части аудитории Маркс — своего рода Пушкин в политико-идеологической сфере.

3. Наследие Маркса позволяет авторам публикаций находить для себя отправную точку и строить дальнейшие выводы. Реплика «Маркс был прав»

является рефреном онлайн-дискуссий (от мягкого варианта «Карл Маркс не во всем ошибался», «Маркс не устарел» до «Маркс совершенно прав»).

4. Знакомство с наследием Маркса входит в неформальный культурный норматив пользователей. Не знать Маркса — стыдно («Лучше бы Маркса читали», «Они не знают Маркса, я разочарован»). Незнание теорий мыслителя является поводом для сарказма и упреков собеседников в безграмотности («Лучше бы не позорились», «Учиться надо», «Игры — это развлечения, а Маркс — это серьезные вещи»).

5. Публикации составляют впечатление «живого присутствия»: Маркс интересен, он обсуждается как современный автор, свой и понятный, причем каждому из участников дискуссии понятный по-своему. Каждое третье упоминание Маркса возникает в контексте споров об интерпретации его теорий и отдельных высказываний. Пользователи, прочитавшие одни и те же тексты или отдельные высказывания Маркса, настаивают каждый на своей трактовке. Сомнению также подвергаются переводы научных трудов основателя марксизма. Вопрос, одобрял ли тот или иной вариант перевода сам Маркс, порождает новые витки споров. Как и многие диалоги и полилоги в русском сегменте интернета, споры о наследии Маркса не всегда облечены в корректную форму. Роль и статус Маркса также вызывают много вопросов: можно ли считать Маркса ученым? был ли он политиком? философом? Большинство участников дискуссий называют Маркса, прежде всего, экономистом. Национальная принадлежность Маркса — единственный параметр, ни у кого не вызывающий сомнений, очевидно, поэтому редко обсуждаемый.

6. Наиболее популярными темами, в контексте которых упоминается Маркс, являются споры о толкованиях его теорий (30%) и критика капитализма (21%). В сравнении со СМИ, на страницах социальных медиа в более явном виде присутствует критика самого Маркса (17%). Наиболее часто обсуждаемыми являются теория стоимости и концепция отчуждения как неизбежного последствия капиталистического устройства общества. Среди трудов Маркса наиболее упоминаемыми являются «Капитал» и «Манифест Коммунистической партии».

7. В социальных сетях действуют десятки тысяч аккаунтов, как личных страниц, так и сообществ, использующих в названии имя Маркса. На данных страницах регулярно публикуются и получают репосты (копируются, распространяются) цитаты из трудов мыслителя. Для пользователей социальных сетей привычна визуализированная форма афоризма, короткого высказывания. Наиболее часто упоминаемыми являются следующие высказывания Маркса, часто в сокращении, перефразированные, иногда приписываемые ему ошибочно:

– «Государство есть частная собственность бюрократии»;

– «Бытие определяет сознание»;

– «Сколь велика сила денег, столь велика и моя сила»;

– «Религия — опиум (для) народа»;

– «Нет такого преступления, на которое не пошел бы капитал ради 300% прибыли»;

– «Труд из обезьяны сделал человека» (Ф. Энгельс).

8. Более 60% упоминаний Маркса в публикациях на площадках социальных медиа по оценочной окраске нейтральны. Для части аудитории Маркс стано-

вится проводником идей в защиту интересов наемных работников, снабжает аргументами, теоретической базой для разоблачения капитализма в целом. Вместе с тем, в сравнении со СМИ, в пространстве социальных медиа присутствует более агрессивная лексика, публикации размещаются без цензурных ограничений, что обусловило более высокую долю негативных оценок — 20% (против менее 10% негативных оценок в СМИ) [5].

9. Яркий фактурный визуальный образ Маркса органично вписан в субкультуру социальных сетей и широко представлен в иллюстративных материалах: мемах, коллажах, демотиваторах, комиксах, в оформлении сувениров, ориентированных как на политически активную, так и на аполитичную молодежную аудиторию, использующую образ мыслителя в своем творчестве в юмористическом ключе, for fun. В социальных сетях находит отражение присутствие Маркса в современной массовой культуре — в текстах песен популярных групп, книгах, фильмах, сериалах, компьютерных играх и т. д.

10. Маркс понятен и современен. Многие идеи Маркса его пережили и остаются востребованными в XXI веке, как востребованы эффективные решения по-прежнему не разрешенных проблем, лишь воспроизводимых в новом цикле мировой истории. Законы и принципы рынка нельзя назвать победившими в сознании россиян. В информационном поле наблюдается потребность в альтернативной точке зрения, а значит, и потребность в аргументационной теоретической базе, доступной, не требующей слишком высокого образовательного уровня.

Марксизм утратил значимую идеологическую роль в российском обществе, однако это не способствовало консолидации, объединению вокруг одной другой, более предпочтительной идеологии. Нагромождение полярных точек зрения, концепций, подходов, обсуждаемых в русском сегменте социальных сетей, является, скорее, какофонией, чем полифонией. Теорий социально-политического устройства, полностью и успешно реализованных на практике, не существует, и сохранение присутствия Маркса в повседневном общении людей в определенной степени демонстрирует надежду на возможность прийти к социально справедливой форме существования общества.

ЛИТЕРАТУРА

1. Исследование ВЦИОМ «200 лет Карлу Марксу: автор «Капитала» в XXI веке». 04.05.2018. — URL: https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=9077 (дата обращения: 24.10.2020).

2. Исследование Фонда «Общественное мнение» «Карлу Марксу 200 лет». 05.05.2018. — URL: https://fom.ru/Nauka-i-obrazovanie/14023 (дата обращения: 24.10.2020).

3. Исследование компании «Brand Analytics» «Социальные сети в России: цифры и тренды — 2020». — URL: https://br-analytics.ru/blog/social-media-russia-2020/ (дата обращения: 12.01.2021).

4. Ключевые особенности и принципы функционирования сервисов «Интегрум». — URL: https://integrum.ru/dostup-smi (дата обращения; 01.09.2020).

5. Маркс и марксизм в российских СМИ: pro et contra // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2020. — Т. 21, вып. 4 (1). — С. 43–60.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.1.002
УДК 82–991

В. Д. Алташина, Е. Н. Васильева*[*]

PRO ET CONTRA: МНОГОГРАННЫЙ МОНТЕСКЬЕ[**]

Статья посвящена разным аспектам деятельности Монтескье — философа, писателя, ученого, истинного представителя эпохи Просвещения со свойственным для нее стремлением к охвату всеобщего, к энциклопедизму. Эта многогранность автора «Персидских писем» и «Духа законов» — романа и философского трактата, прославивших имя автора, нашла отражение и в рецепции его личности и творчества в России. Хотя Монтескье и не бывал в нашей стране, но образ России, созданный на страницах его главных произведений, становится объектом полемики, вызывая одновременно и одобрительные, и критические отклики. Всё это — различные грани противоречивой, местами парадоксальной рецепции художественного и философского наследия французского писателя, свидетельство стабильного внимания и признания авторитетности мнения. В статье представлена структура антологии «Монтескье: pro et contra. Личность и творчество Монтескье в России: переводы, исследования, рецепция».

Ключевые слова: Монтескье, Россия, Просвещение, рецепция, антология.

V. D. Altashina, E. N. Vasilieva

PRO ET CONTRA: MONTESQUIEU'S DIFFERENT FACETS

The article is devoted to various aspects of Montesquieu's activities — a philosopher, writer, scientist, a true representative of the Enlightenment, with its characteristic desire to embrace the universal, to encyclopedism. This diversity of the author of «Persian Letters» and «The Spirit of Laws» — a novel and a philosophical treatise that glorified his name, was

[*] Алташина Вероника Дмитриевна, доктор филологических наук, профессор кафедры истории зарубежных литератур, Санкт-Петербургский государственный университет; nikaalt@bk.ru

Васильева Екатерина Николаевна, кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры истории зарубежных литератур филологического факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; katia_vasilyeva@mail.ru

[**] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19–011–00247 «Монтескье в отечественной и мировой философии и культуре: история и современность».

reflected in the reception of his personality and works in Russia. Although Montesquieu had never been to our country, the image of Russia, created in his works, became an object of controversy, evoking both approving and critical apprehension. There are different facets of the contradictory, in some places paradoxical reception of the French writer's heritage — evidence of attention and recognition of his authority. The article presents the structure of anthology «Montesquieu: pro et contra. The Personality and Work of Montesquieu in Russia: Translations, Research, Reception».
Keywords: Montesquieu, Russia, Enlightenment, reception, anthology.

Шарль Луи де Секонда, барон де Монтескье (1689–1755) был истинным представителем своей эпохи, со свойственным для нее стремлением к охвату всеобщего, к энциклопедизму. Он писал:

> Науки соприкасаются друг с другом; самые абстрактные приводят к наименее абстрактным, а весь корпус наук держится на художественной литературе… Следовательно, правильно писать обо всем и во всех стилях. Философия не должна быть изолированной: она имеет отношение ко всему [3, p. 226].

Монтескье с одинаковым увлечением занимается физикой и физиологией, рассматривает под микроскопом растения, наблюдает за воздействием тепла и холода на животные организмы, воображает опыты по возможности полета человека подобно птицам, разрабатывает социологию права, набрасывает важнейшие положения просветительской эстетики, разбирается в лекарствах. Мир соткан из причин и следствий и образует единую систему, доступную для постижения разумом, считает он. «Когда он представляет себе «физическую историю земли древней и современной, когда он рассматривает римский мир с рождения до смерти, когда в «Духе законов» он намеревается изучить весь комплекс условий, влияющих на определение судьбы обществ и их законодательств, — его мысль всегда оживлена стремлением охватить общее. И когда в «Опыте о вкусе» он пытается определить, почему любят симметрию, то говорит: «она создает единое целое» [1, с. 744].

Такое же единое целое составляет и творчество Монтескье, несмотря на его многообразие. ««Книдский храм», «Персидские письма», «Упадок римлян» и «Дух законов» — все эти четыре произведения совершенно разных жанров: в первом автор — певец граций, во втором — изящный и остроумный рассказчик, в третьем — историк и философ, в четвертом — ученый законодатель», — писал аббат Вуазенон [2, s/n].

Читателям, которые знают Монтескье как автора знаменитого трактата, легшего в основу «Наказа» Екатерины II и американской конституции, как представителя власти, занимавшего видные посты в парламентах, как члена Французской академии, трудно представить себе иного Монтескье, завсегдатая светских салонов, дамского угодника и любимца. Он был не только уважаемым членом клуба «Антресоль» (Clubdel'Entresol) — частного кружка, созданного в Париже в 1724 г. по модели английского клуба, на заседаниях которого обсуждались экономические и политические вопросы, но и желанным гостем в Шантийи — замке герцога Бурбонского, а также и во всех самых знаменитых парижских салонах — г-жи де Ламбер, г-жи де Тенсен, г-жи Жоффрен, г-жи дю Деффан, где собирались ученые, литераторы, художники.

Разные грани личности Монтескье находят отражение в портрете, который он сам с себя написал [4, p. 189–201].

> У меня почти никогда не было печалей, еще меньше страданий. Моя машина (отметим в скобках, что сравнение человека с машиной — общее место в философии XVIII в., можно вспомнить знаменитый трактат Ламетри «Человек-машина», 1747) так счастливо устроена, что меня живо впечатляют все предметы, доставляющие удовольствие, и не так живо те, что приносят страдания [4, p. 189].

О своей «машине» — природном устройстве организма — Монтескье часто пишет, объясняя именно врожденными качествами свое жизнелюбие, любовь к родине, отсутствие стремления к славе. Удивительна скромность этого человека, объясняющего природными задатками все свои лучшие качества. «Я просыпаюсь с тайной радостью увидеть свет, я вижу свет с особым чувством восторга и весь день я доволен» [4, p. 190]. «Учеба была для меня лучшим средством против жизненных разочарований; я никогда не испытывал печали которую не развеял бы час чтения» [4, p. 190]. «Во мне природой заложена любовь к благополучию и чести моей родины, и очень мало любви к тому, что называют славой. Я всегда испытывал тайную радость, когда принимали постановление, шедшее ко всеобщему благу» [4, p. 191]. «У меня довольно честолюбия, чтобы участвовать во всем в жизни; но у меня нет того честолюбия, которое могло бы вызвать недовольство тем местом, которое мне предназначила природа» [4, p. 194]. «Что всегда портило мое мнение о самом себе, так это то, что я пригоден к очень немногим положениям в государстве» [4, p. 193]. «Я легко прощаю, поскольку не подвержен гневу» [4, p. 193], «у меня никогда не было желания написать куплеты против кого бы то ни было» [4, p. 196]. «Если я доверяю кому-либо, то без всякой меры, правда, доверяю я очень немногим» [4, p. 192]. «Когда я бывал в свете, я его любил так, как если бы не смог без него обходиться; когда я бывал в моих землях, я больше не думал о свете» [4, p. 194]. «Робость была бичом всей моей жизни; она почти что помрачала мои органы, связывала мой язык, затемняла мои мысли, приводила в беспорядок мои выражения» [4, p. 198]. «Моя машина так устроена, что мне необходимо сосредотачиваться, когда речь идет об абстрактных материях, иначе мои мысли путаются» [4, p. 193].

Достоверность автопортрета не вызывает сомнений: таким его описывают и современники. Его мягкость, веселость, ровность нрава, простоту и добродушие отмечает французский государственный деятель маркиз д'Аржансон, который познакомился с Монтескье в 1723 г.: «Он не из-за чего не страдает, он читает, путешествует, набирается знаний, и все это исключительно для собственного удовольствия» [2, p. VII], — пишет маркиз в 1736 г. Д'Аламбер в своей «Похвале Монтескье», опубликованной в V томе «Энциклопедии» несколько месяцев спустя после смерти последнего, отмечает:

> Мы бы лишили его половины его славы, если бы обошли молчанием его приятные личные качества. В общении он всегда был одинаково мягок и весел. Речь его была легкой, приятной и познавательной, благодаря знанию большого количества людей и народов. Она была рубленой, как и его стиль, полной соли и острот, но без горечи и сатиры. <…> Огонь его ума, большое количество идей,

которые в нем рождались и его переполняли, никогда не проявлялись в середине серьезной и интересной беседы — желание понравиться тем, с кем он общался, делало его скромным и легким в общении [2, p. VI].

Эти разные ипостаси личности проявляются и в его творчестве, где научные и философские рассуждения неразрывно связаны с галантными приключениями и культом чувственных радостей. Многообразие и единство отличают и два его самых знаменитых творения — эпистолярный роман «Персидские письма» (1721) и философский трактат «Дух законов» (1748): по сути единственные произведения, которые и приходят на ум образованному читателю при упоминания имени их автора. Природная любознательность и толерантность — основа космополитизма Монтескье, который он неоднократно отмечает в своем портрете и «Мыслях»:

> Когда я путешествовал по чужим странам, то привязывался к ним как к своей родной, я был заинтересован в их благополучии и хотел бы, чтобы они процветали. <…> Я хороший гражданин, но в какой бы стране я ни родился, я был бы таким же [4, p. 191, 200].
>
> Если бы я знал какую-то вещь, полезную для меня, но вредную для моей семьи, я бы выбросил ее из головы. Если бы я знал какую-то вещь, полезную для моей семьи, но вредную для моей родины, я постарался бы забыть о ней. Если бы я знал какую-то вещь, полезную моей родине, но вредную для Европы и для человеческого рода, я бы счел ее преступной [4, p. 201].

Гражданина мира Монтескье в равной степени интересовала как его родина, так и другие страны, в путешествиях по которым он провел более трех лет, посетив Австрию, Германию, Италию, Швейцарию, Англию… Хотя в этом списке любознательного и внимательного путешественника нет России, интерес к этой стране, нашедший отражение на страницах его произведений, был живым и стойким. Равно как и интерес к Монтескье в России, нашедший отражение на страницах антологии «Монтескье: pro et contra. Личность и творчество Монтескье в России: переводы, исследования, рецепция».

В первом разделе антологии будут представлены аналитические статьи российских исследователей, посвященные жизни и творчеству Монтескье, с подробной биографией которого читатель может познакомиться в статье А. А. Никонова «Монтескье. Его жизнь и учено-литературная деятельность», изданной в 1893 г. в серии «Биографическая библиотека Ф. Павленкова».

Раздел представляет разные грани таланта великого просветителя — философа, политолога, социолога, писателя. Статья Т. Б. Длугач посвящена философско-политическим взглядам, которые автор подробно рассматривает на примере двух главных трудов — романа «Персидские письма» и трактата «Дух законов». В центре внимания Х. Н. Момджяна, В. Н. Кузнецова и М. П. Баскина оказываются философские взгляды Монтескье; Ю. Н. Троицкий обращается к вопросам эстетики; В. П. Волгин и Т. Н. Рахманина — к политической теории. Художественному творчеству посвящены статьи Н. А. Сигал, которая рассматривает роман «Персидские письма» в контексте философии Просвещения, и М. В. Разумовской, где Монтескье помещен в широкий литературно-научный контекст эпохи.

Следующий раздел знакомит с неизвестным Монтескье: в нем представлены неопубликованные, наиболее ранние, редкие переводы его малоизвестных творений. Раздел логично открывается статьей Н. Ю. Плавинской, посвященной обзору переводов Монтескье в XVIII–XIX вв.

Далее читатель может познакомиться с «Лисимахом» и «Разговором Силлы с Евкратом», впервые опубликованными в 1769 г.; с «Храмом Книдийским», впервые вышедшем в Санкт-Петербурге в 1770 г.; с восточной повестью «Арсас и Исмения», опубликованной в Москве в 1787 г. В антологию помещена также история о Троглодитах — один из первых фрагментарных переводов «Персидских писем», выполненный К. Бачарниковым и опубликованный в «Детском чтении» в 1779 г. в Санкт-Петербурге.

Особую ценность для изучения наследия Монтескье представляют рукописные переводы «Духа законов». В антологии впервые публикуется фрагмент наиболее полного из сохранившихся рукописных переводов трактата, выполненного Александром Павловым. Несомненный интерес представляют и «Рассуждения на Монтескиеву книгу о разуме законов или Уроки всеобщей юриспруденции», преподаваемые в Императорском Московском университете профессором Я. И. Шнейдером и изданные в 1782 г. Все эти редкие тексты печатаются с сохранением аутентичной орфографии, грамматики и пунктуации, что оказалось возможным только благодаря помощи магистров филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета Д. Захаровой, О. Михайловой, Д. Стогния, К. Яковлевой, которым мы очень признательны.

Следующий раздел, посвященный рецепции художественного наследия и философско-политической мысли Монтескье, отражает парадоксы восприятия французского просветителя в России XVIII–XIX вв., где сочетаются элементы апологии и острой полемики. Он открывается письмом митрополита Платона о первом переводе «Размышлений о причинах величества римского народа и его упадка», выполненном в 1769 г. А. Я. Поленовым.

Первая обстоятельная критика «Духа законов» в России принадлежит Ф. Г. Штрубе де Пирмону, автору «Российских писем», в которых содержатся как общие рассуждения о деспотизме, так и критический анализ конкретных высказываний Монтескье о России. Цель Штрубе — доказать, в противовес предложенной Монтескье классификации форм политического правления, что «Российское правление — не есть деспотическое». Это сочинение, опубликованное анонимно в 1760 г., было переведено на русский язык уже в 1761 г. В антологию вошли два письма из этого принадлежащего неизвестному переводчику, но, очевидно, самого раннего русского перевода сочинения Штрубе. В XIX в. «Российские письма» вновь привлекли к себе внимание — на сей раз известного филолога, директора Министерства народного просвещения И. И. Мартынова, опубликовавшего в 1829 г. в журнале «Сын отечества» «Защищение Российского правления», которое представляет собой перевод критической части сочинения Штрубе, сопровожденный обширнейшими комментариями переводчика.

Статьи А. А. Златопольской, Ф. А. Коган-Бернштейн, Е. Н. Васильевой, А. В. Семеновой знакомят с восприятием философских идей Монтескье

в России XVIII — начала XIX вв., в частности, Л. Н. Толстым и декабристами. В этой связи интерес представляет и публикация краткого конспекта «Духа законов», сделанного декабристом, писателем, другом Пушкина В. Ф. Раевским, увлекавшимся философскими идеями просветителей.

Следующий небольшой, но исключительно важный и любопытный раздел о русских связях посвящен исключительно отношениям Монтескье и Антиоха Кантемира. Особое место в истории русско-французских литературных контактов занимают взаимоотношения императрицы Екатерины II с французскими просветителями. Хорошо известно, что Екатерина II при составлении своего «Наказа» опиралась главным образом на идеи Монтескье, позаимствовав из «Духа законов» около 300 статей. В своем письме к д'Аламберу, которое открывает новый раздел «Монтескье и Екатерина II», она открыто признается в том, что на пользу своей империи «обобрала президента Монтескьё, не называя его». Императрица уверена, что автор простил бы ее, если бы узнал, что эта литературная кража пойдет во благо двадцати миллионов людей. «Он слишком любил человечество, чтобы обидеться тем; его книга служит для меня молитвенником».

Отношениям Екатерины и Монтескье посвящены статьи А. Н. Пыпина и В. Е. Вальденберга. Публикуемые далее «Замечания на Большой Наказ Екатерины» князя М. М. Щербатова представляют собой наиболее раннюю попытку сличения «Наказа» и «Духа законов», дополненную собственными размышлениями автора. Выписки из дневника Л. Н. Толстого, который спустя почти 75 лет проделывает подобную работу, служат завершающим аккордом данного раздела и перебрасывают мостик к следующему, где помещены избранные мысли Монтескье в переводе и с предисловием Л. Н. Толстого.

Этот раздел — «Монтескье в русской литературе» — не только обращается к проблеме рецепции Монтескье Пушкиным (статьи Д. И. Белкина и М. Неклюдовой), но и представляет французского просветителя в качестве персонажа «Вечера у Кантемира» К. Н. Батюшкова. Наконец, завершающий антологию седьмой раздел обращается к восприятию России в творчестве Монтескье, чему посвящены две глубокие статьи Ф. В. Тарановского и М. П. Баскина.

Русская литература, в отличие от других литератур, не знает удачных подражаний «Персидским письмам», зато политические идеи Монтескье с одинаковым энтузиазмом принимают и монарх, и революционный писатель. Многочисленные неопубликованные любительские переводы Монтескье не всегда имеют высокую художественную ценность, но отличаются точностью и соответствием оригиналу, тогда как переводы, выполненные профессиональными переводчиками и предназначавшиеся для печати и распространения, красноречиво свидетельствуют о цензурном вмешательстве в авторский текст, в особенности в тех эпизодах, которые имеют отношение к России. Сам образ России, созданный Монтескье на страницах его главных произведений, становится объектом литературной полемики, вызывая одновременно и одобрительные, и критические отклики. Всё это — различные грани противоречивой, местами парадоксальной рецепции художественного и философского наследия французского писателя, свидетельство стабильного внимания и признания авторитетности мнения, с которым нельзя не считаться.

Неоднозначная рецепция — это еще и свидетельство исторической чуткости Монтескье, который с точностью обозначил проблемы, оказавшиеся наиболее острыми для российской социально-политической действительности XVIII и XIX вв. и сохраняющими свою актуальность и по сей день. Но не стремление порицать установления какой бы то ни было страны двигало Монтескье, но лишь стремление отыскать объяснение существующих порядков. «Если бы я мог сделать так, — писал он в «Предисловии» к «Духу законов», чтобы люди приобрели новые основания полюбить свои обязанности, своего государя, свое отечество и свои законы, чтобы они почувствовали себя более счастливыми во всякой стране, при всяком правительстве и на всяком занимаемом ими посту, — я счел бы себя счастливейшим из смертных».

ЛИТЕРАТУРА

1. Монтескье. Опыт о вкусе // Монтескье. Избранные произведения. — М.: Госполитиздат, 1955.

2. Jacob P.-L. Préface de l'éditeur // Montesquieu. Le Temple de Gnide. — Paris: Léon Willem, 1879–1880.

3. Montesquieu. Discours sur les motifs qui doivent nous encourager aux sciences // Montesquieu. Oeuvres complètes. — Paris: Editions Nagel, 1955. — T. III.

4. Montesquieu. Portrait de Montesquieu par lui-même // Montesquieu. Oeuvres posthumes. — Paris: chez Plassan, Bernard, Grégoire, 1798. — P. 189–201.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.1.004
УДК 1(091)

А. А. Златопольская*

ВОСПРИЯТИЕ ВОЗЗРЕНИЙ Ж.-Ж. РУССО И МОНТЕСКЬЕ В РУССКОЙ МЫСЛИ КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX ВЕКА И ТРАДИЦИИ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ**

В статье рассматривается восприятие идей Руссо и Монтескье в конце XIX — начала XX века в свете традиций русской мысли эпохи Просвещения, то есть второй половины XVIII — начала XIX века. Показывается, что теория Руссо более абстрактна, теория же Монтескье базируется на конкретном историческом материале. В XVIII — начале XIX века мыслители часто сближают идеи Руссо и Монтескье, однако, как правило, отрицают руссоистскую идею суверенитета народа и договора ассоциации. В конце XIX — начале XX века русские либералы начинают признавать руссоистскую идею суверенитета народа, сочетая ее с идеями Монтескье, прежде всего с идеей народного представительства и равновесия властей. В связи с этим ими решается центральная проблема теории Ж.-Ж. Руссо — проблема общей воли.

Ключевые слова: Монтескье, Ж.-Ж. Руссо, русская мысль, демократия, аристократия, монархия, общественный договор, общая воля, равновесие властей.

A. A. Zlatopolskaya

PERCEPTION OF THE VIEWS OF J.-J. ROUSSEAU AND MONTESQUIEU IN RUSSIAN THOUGHT OF THE LATE 19 — EARLY 20 CENTURY AND THE TRADITIONS OF THE ENLIGHTENMENT

The article examines the perception of Rousseau and Montesquieu's ideas in the late 19 — early 20 century in the light of the traditions of Russian thought of the Enlightenment era, that is, the second half of the 18 — early 19 century. It is shown that Rousseau's theory is more abstract, while Montesquieu's theory is based on concrete historical material. In the eighteenth and early nineteenth centuries, thinkers often brought together the ideas of Rousseau

* Златопольская Алла Августовна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник, Российская национальная библиотека; azlatopolskaia@mail.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19–011–00247 «Монтескье в отечественной и мировой философии и культуре: история и современность».

and Montesquieu, but generally rejected Rousseau's idea of the sovereignty of the people and the treaty of association. In the late nineteenth and early twentieth centuries, Russian liberals began to recognize the Roussoist idea of the sovereignty of the people, combining it with the ideas of Montesquieu, primarily with the idea of popular representation and the balance of power. In this regard, they solve the central problem of the theory of. Rousseau is the problem of the general will.

Keywords: Montesquieu, J.-J. Rousseau, Russian thought, democracy, aristocracy, monarchy, social contract, general will, balance of power.

Восприятие воззрений Жан-Жака Руссо и Монтескье связано с эпохой Просвещения в России, со второй половиной XVIII — началом XIX в., но в тоже время интерес к воззрениям этих мыслителей характерен и для конца XIX — начала XX в., времени коренных перемен в России, времени русских революций.

Можно выделить две интерпретации общественного договора. Интерпретация общественного договора как договора подчинения народа правителю характерна для большинства просветителей, в том числе Монтескье. Руссо же понимал общественный договор как договор народа с самим собой, договор ассоциации. Верховная власть, суверенитет при этом полностью принадлежит народу. Монтескье же полагал, что договор ассоциации, суверенитет народа характеризует только такую форму правления как демократия. Общими с Монтескье у Руссо являются понятия «демократия», «аристократия», «монархия». Если Руссо весьма скептически относится к такой форме правления как монархия, то для Монтескье эта форма — одна из наилучших.

Однако концепция народного суверенитета Ж.-Ж. Руссо противоречива. С одной стороны, Руссо отталкивается от интересов личности, требует ее освобождения, а с другой, для Руссо добродетель гражданина может возникнуть только при подавлении естественных склонностей. Государство «общей воли» для Руссо есть «политическое тело», гражданин должен подчиняться общей воле как своей собственной. Это противоречие «женевский гражданин» видит и пытается разрешить ссылкой на то, что государство народного суверенитета образовано в результате договора ассоциации, следовательно, и его законы — воплощение общей воли — выражают действительно свободную волю индивида, его подлинные интересы, в отличие от интересов сиюминутных, неподлинных. Однако здесь Руссо подстерегает новая трудность. Частные интересы отдельных людей часто не совпадают с интересами целого, частная воля отнюдь не всегда совпадает с общей. Даже все вместе люди не всегда выбирают свои коренные, подлинные интересы, тем более могут не распознать их те, кто только что сбросил цепи рабства и не имеет привычки к свободе, кто непросвещен и не знает, что такое истинная свобода и действительная воля народа. В связи с этим Руссо различает «общую волю», выражающую действительные интересы народа, и «волю всех», выступающую лишь суммой частных волеизъявлений и характеризующую только какие-либо настроения толпы. В основе законов лежит общая воля народа. В результате попыток дать критерий различения общей воли и воли всех Руссо приходит к мысли о необходимости для народа законодателя, который сверхъестественным образом видит действительно общую волю народа и благодаря этому творит законы данного государства. И хотя Руссо оговаривает, что принимает эти законы,

в конечном счете, народ-суверен, безусловно, фигура законодателя противоречит концепции народного суверенитета.

Русские мыслители XVIII — начала XIX в. в большинстве своем воспринимают общественный договор не в качестве договора ассоциации, как у Руссо, а в качестве договора подчинения народа правителю.

Для обоснования договора подчинения народа правителю использовались идеи Монтескье, пример здесь подала императрица в своем «Наказе». По Монтескье, для монархии и аристократической республики характерен договор подчинения народа правителю или нескольким семействам, которые выступают в качестве правителя.

В словарях начала XIX в., которые транслируют в статьях воззрения, близкие к официальным и распространенные в обществе, в словарных статьях, посвященных различным образам правления, явственно влияние идей Монтескье. Так в «Новом словотолкователе» Н. М. Яновского в статье, посвященной монархии, власть монарха, как и у Монтескье, ограничена законами. В то же время, Н. М. Яновский, синонимом монархии считает слово «самодержавие», как и в «Наказе» Екатерины: «Монархия — Единодержавие, самодержавие, единоначалие, единовластие; образ правления, в котором одна особа, имеющая титло Императора или Короля. управляет по установленным и непременным законам» [17, стб. 843].

В словарной статье «Республика» Яновский прямо ссылается на Монтескье, причем он говорит о «парадоксе Монтескье», на который ссылались мыслители и в XX в.

Яновский пишет:

> В аристократиях народ, в отношении к дворянам, есть то, что подданные в отношении к Монарху. Целое тело народа или дворянства, избирают между собою известное число членов для составления Совета или Сената, коему они вверяют право самодержавия. Народ, говорит Г. Монтескю, удивителен в избрании тех, кому он должен вверить часть своей власти; но в состоянии ли он вести какое либо дело, знать места, случаи. время для употребления оных в пользу? Нет; он того не в состоянии сделать [18, стб. 550].

Довольно часто русские мыслители используют для обоснования правомерности монархии идеи Руссо и Монтескье, сближая их.

Ярким примером такого сближения являются воззрения Я. П. Козельского.

Находясь под влиянием Гельвеция, Козельский подчеркивает, что люди действуют прежде всего ради своего интереса. Поэтому они и заключают общественный договор. Как и Руссо, Козельский считает, что договор заключается с согласия всех договаривающихся, что он может быть расторгнут. Но, несмотря на демократические моменты в трактовке общественного договора, Козельский считает его договором подчинения. И, в противоречии со своей собственной трактовкой общественного договора, он затем утверждает, ссылаясь на Руссо, но в действительности полностью искажая его мысль, что

> господин Руссо говорит между людьми повеление одного и послушание сперва начало получили свое от силы, а потом, как они уже к тому привыкли, то для

возможного благополучия человеческого рода остается правящим его судьбою основывать свои действия на праведных и верноисполняемых договорах [6, с. 80].

В понимании форм исполнительной власти он также опирается на учение Руссо. Перечисляя эти формы, приведенные Руссо в «Общественном договоре», Козельский, исходя из особенностей понимания им общественного договора как договора между правителем и народом, где народ подчиняется правителю, сближает определение этих форм, данное Руссо, с определением Монтескье. Тем самым, суверенитетом народ обладает лишь при демократической форме правления, как у Монтескье, к которой Козельский относится явно неодобрительно. Для больших областей Козельский, ссылаясь на Монтескье, (но, безусловно, имея в виду и Руссо), считает необходимым установление монархии. Козельский, в согласии с Монтескье и Руссо, считает, что монархической является та власть, где государь правит в соответствии с законами, но в отличие от Руссо, эти законы не вырабатываются народом.

Подлинно демократическое истолкование общественного договора как договора ассоциации, а не подчинения, дал А. Н. Радищев.

В середине XIX в. в среде русских либералов концепция общественного договора Ж.-Ж. Руссо отнюдь не была популярна, гораздо популярнее было учение Монтескье.

Например, Б. Н. Чичерин отмечает, что, наделяя членов общества политическими правами, Руссо отрицает личные права и свободы. Народное целое, узурпируя власть, не дает никакой гарантии против нарушения личных прав. Отвергая теорию народного суверенитета, Чичерин, в русле либерального направления русской общественной мысли предпочитает Руссо Монтескье. Он полагает, что все граждане отнюдь не должны обладать политическими правами, «политическая свобода не составляет неотъемлемого права народа» [16, с. 33]. государства отнюдь не обязательно должны быть основаны на народном суверенитете и общественном договоре, монархия отнюдь не основана на народном суверенитете.

С 80-х годов XIX в. в России начинается углубленное научное историко-философское изучение идей Руссо. Изучение идей «женевского гражданина» ведется, опираясь на достижения зарубежных, прежде всего, французских ученых. Но российские исследователи отнюдь не ученики, они внесли, начиная с 80-х годов XIX в., серьезный вклад в исследование руссоизма. Достаточно назвать А. С. Алексеева, который впервые опубликовал первый набросок «Общественного договора» Руссо в оригинале на французском языке в приложении к своим «Этюдам о Руссо» [1]. Французский ученый Э. Дрейфюс-Бризак сделал это только в 1896 г. Большой вклад в изучение социально-политических взглядов Руссо внесли русские историки и философы права, социологи: П. И. Новгородцев, В. М. Гессен, М. М. Ковалевский.

Растет интерес и к социально-политическим воззрениям Монтескье, что связано с требованиями ограничения самодержавия, конституционной монархии, прежде всего в либеральной среде.

В 1900 г. вышел полный перевод главного произведения Монтескье «О духе законов» с предисловием М. М. Ковалевского [8]. Впервые после Первой русской

революции появляются печатные переводы «Общественного договора» Ж.-Ж. Руссо, которые не издавались ранее по цензурным причинам [11, 12, 13, 14].

У истоков специального историко-философского изучения концепции и идей Руссо стоит русский историк Владимир Иванович Герье. В своей статье «Понятие о народе у Руссо» [3] он рассматривает это понятие как фокус для исследования концепции Руссо в ее целостности и противоречиях, показывает истоки этой концепции.

Для Герье центральным понятием руссоистской концепции народного суверенитета является понятие «общей воли». Это понятие, как отмечает Герье, имеет своим истоком господствовавший со времен Декарта во Франции рационализм, а также государственную централизацию.

Однако «общая воля», по Герье, понятие противоречивое. Основное противоречие в понятии общей воли, это, как уже было указано Б. Н. Чичериным, противоречие между этатизмом и анархизмом. В. И. Герье развивает эту мысль Чичерина [3, с. 350–353; ср. 15, с. 274–275]. Для Герье понятие общественного договора и общей воли — образец рационалистической конструкции, оторванной от действительности. «Представление о народе у Руссо взято не из истории и не из наблюдений над жизнью, — оно придумано для того, чтобы служить опорой для рационалистического построения общества и перенесения государственной власти от легитимной династии на другой орган» [3, с. 288].

Воплощением общей воли народа, по Герье, является монарх.

Если в XVIII — первой половине XIX в. признание народного суверенитета было характерно для мыслителей, которые придерживались радикально-демократических взглядов, то к концу XIX — началу XX в. концепция народного суверенитета разделяется и представителями либеральных кругов.

В связи с этим П. И. Новгородцев выступает против идеи Герье о монархе как воплощении общей воли.

П. И. Новгородцев высоко ценит исследование В. И. Герье политических идей Руссо, выявление противоречивости понятия общей, народной воли. Однако он не согласен с тем, что все эти противоречия разрешаются обращением к монарху как воплощению народной воли.

> Этот взгляд на разрешение проблемы народной воли, предполагая за монархом счастливое свойство быть постоянным представителем этой воли, в сущности лишь заменяет патриархальный романтизм Руссо романтизмом феодальным: там и здесь воля народа представляется как готовый плод его жизни, который непосредственно дается тем, кто предназначен его хранить. Народу в идеальном смысле противопоставляется здесь монархия в идеальном смысле, причем совершенно упускается из виду, что если монархия и должна служить символом народного единства, то это единство не есть неизменное достояние жизни, ключи от которого находятся в руках монарха: там, где оно есть, оно имеет характер подвижного равновесия, в разные моменты колеблющегося туда и сюда и вечно ищущего для себя нового выражения [9, с. 36–37].

Мыслителями конца XIX — начала XX в. Монтескье довольно часто сравнивается с Руссо. М. М. Ковалевский считает, что Руссо и Монтескье оба придерживаются принципа разделения властей. Ему возражает А. С. Алексеев. Руссо и Монтескье придерживаются принципа обособления, разделения

властей, однако Руссо, в отличие от Монтескье отнюдь не придерживается теории равновесия властей. Как пишет А. С. Алексеев,

> Руссо, как и Монтескье, различает власть законодательную и власть правительственную и, признавая их разнородность, считает нужным, подобно автору «Духа законов», поручать их и разнородным органам. Но Руссо, во имя безусловного господства народной воли, как источника законов, признает верховной властью власть законодательную, принадлежащую народу, в правительственной же власти видит подчиненную функцию, отправление которой должно быть поручено подзаконным органам, учреждаемым народом-сувереном, от него получающим свои полномочия и действующим под его надзором. По учению же Монтескье, верховенство столько же проявляется в законодательной власти, сколько и в правительственной власти. Обе эти власти равноправны и равносильны; ни одна из них не подчинена другой и обе, вращаясь свободно и независимо в сфере своей компетенции, своими полномочиями умеряют и ограничивают друг друга [2, с. 98].

Такой же точки зрения придерживается В. М. Гессен. Он отмечает:

> Политическая теория Руссо категорически и безусловно отвергает идею равновесия властей; в этом отношении она диаметрально противоположна теории Монтескье. Но в то же время, подобно Монтескье, Руссо категорически настаивает на необходимости обособления властей: законодательная власть должна принадлежать народу, правительственная — аристократическому собранию, или монарху [4, с. 98].

Подробное сравнение взглядов Руссо и Монтескье дает в своей работе «Введение в философию права. Кризис современного правосознания» П. И. Новгородцев.

Новгородцев так же, как и Алексеев опровергает взгляды М. М. Ковалевского на полное тождество концепции Руссо и Монтескье. По Новгородцеву, Руссо также не отрицал принципа разделения властей, однако не был приверженцем концепции их равновесия [9, с. 52].

Он отмечает, что если для Руссо центральным понятием является понятие общей воли народа, общественного договора, то для Монтескье понятие общей воли используется гораздо более редко, и это понятие не общей воли народа, а общей воли государства.

Новгородцев показывает значение концепции общей воли Руссо для развития политической и правовой мысли, правосознания.

> Теория народного суверенитета и связанная с ней теория общей воли в своем историческом происхождении были противопоставлены идее независимости власти от общественного мнения. идее власти милостью Божией. Практическое значение доктрины Руссо становится для нас особенно понятным, когда мы противополагаем ее учению монархического абсолютизма. Сторонники абсолютизма, как, например, Боссюэ, считали единственной гарантией законности страх Божий, ответственность монарха перед Богом; какие-либо ограничения власти со стороны народа, со стороны человеческих учреждений и законов они признавали излишними и даже невозможными. Вот этому взгляду и является противоположностью доктрина «Общественного договора». Руссо требовал не только подчинения, но и слияния власти с народом. Он не видел возможно-

сти осуществить справедливые законы иначе, как через народ, через господство народной воли. Юридическим выражением этого взгляда и явилась теория народного суверенитета. Надо сделать так, чтобы народная воля была суверенной, чтобы голос народа был неизменным источником всех властей и законов. Для того, чтобы быть справедливой, верховная власть должна совпадать с народом так, чтобы каждый гражданин в одно и то же время и властвовал, и подчинялся и чтобы все пребывали в неизменной гармонии общих воззрений [9, с. 160].

Для Новгородцева общая воля не может быть дана, формирование общей воли — это бесконечный процесс. Как пишет он в своей работе «Об общественном идеале»,

Мысль о непогрешимом единстве общей воли должна быть оставлена, как вовсе неосуществимая. Она должна уступить место идеалу свободного образования и выражения отдельных воль, взаимодействие которых служит лучшей порукой их стремления к истине. Центр тяжести переносится таким образом с общественной гармонии на личную свободу [10, с. 517–518].

В основе государства, по Монтескье, лежит справедливость, а не общественный договор и общая воля народа.

Законодательная власть в учении Монтескье является не общей волей народа, а общей волей государства (*la volonté générale de l'État*). Поэтому выражать эту волю должны те, кто к этому более способен, и так, как это более полезно для государства. Нужды нет, что можно указать порядок, при котором «слово депутатов более выражало бы голос народа», если с точки зрения государственной это недопустимо, следует предпочесть этому порядку иной, чтобы не пострадал ход государственных дел и не потерпела ущерба «сила нации». «Необходимо, чтобы дела шли, — говорит Монтескье в другом месте, — и чтобы они шли известным ходом — ни слишком медленным, ни слишком быстрым. Но народ всегда проявляет слишком много деятельности, или слишком мало. Иногда сотней тысяч рук он опрокидывает все; а иногда сотней тысяч ног он движется как насекомые [9, с. 55].

Новгородцев отмечает, что в отличие от Руссо, Монтескье полагает, что важную роль в государстве играет представительная система. Руссо же полагал, что народ, который выбирает представителей — не свободен. Выражать общую волю государства должно не все население, а тот, кто к этому наиболее способен. И вот парадокс, по Новгородцеву: у Монтескье народ не может составлять законы, но может выбирать тех, кто эти законы производит:

Нельзя не видеть особенностей этой точки зрения, которая признает за народом умение ценить заслуги и различать способности, но не считает народ в массе способным к законодательству и управлению. Вера в непосредственную правду народа здесь заменяется совершенно другой верой, в чутье народа к лицам, в его умение выбирать способных людей и вместе с тем в политическую мудрость представительства. Это была точка зрения, совершенно отличная от той, которую защищал Руссо [9, с. 56].

В эпоху Французской революции деятели этой революции сочетали идеи таких разных мыслителей как Монтескье и Руссо:

…они удержали, в качестве верховного лозунга, идею Руссо — понятие народного суверенитета, общей воли народа, но органом выражения общей воли, но органом выражения общей воли, согласно учению Монтескье и повинуясь практическим условиям жизни, они признали народное представительство. От Монтескье они взяли его практическую идею, но с этой идеей они соединили веру Руссо в непогрешимость и правду народной воли [9, с. 56].

С несколько другой стороны сравнивал теории Руссо и Монтескье К. А. Кузнецов в своей книге «Идея современного общества и государства», которая вышла в Одессе в первые послереволюционные годы. До революции и в первые послереволюционные годы К. А. Кузнецов занимался историей политических и правовых учений. В дальнейшем, в годы советской власти он стал известным музыковедом, специалистом по истории музыки, к изучению истории политических учений более не возвращался. Кузнецов говорит о «монтескианстве» Руссо, то есть о влиянии внешних условий на законы и законодателя [7, с. 28], и в то же время подчеркивает, что очень важно найти элементы «руссоизма» у Монтескье, так как Монтескье — человек XVIII века [7, с. 29].

Для Монтескье большое воздействие на законы данной страны имеет климат, однако его влияние не фатально, очень большое влияние имеет искусство законодателя, как и у Руссо.

Если право способно в различной степени отражать на себе влияние быта, в зависимости от искусства законодателя, то и можно говорить о хороших или же плохих законодателях: природа же — вне подобных расценок <…>

Никто иной не сумел до Монтескье подчеркнуть столь отчетливо связь правопорядка и конкретных условий «места», страны, народа. Но вместе с тем было бы несправедливо, если бы эту связь вздумали представлять себе как некоторый гнетущий рок, действующий со всею слепой неизбывностью. Наоборот, подобная связь весьма условна и растяжима: моральное усилие способно ослабить ее весьма энергично, добиваться правопорядка как бы вопреки «местным условиям» [7, с. 30, 31].

Близкой точки зрения на воззрения Монтескье придерживается М. М. Ковалевский в своем предисловии к «Духу законов» Монтескье, изданном в 1900 г. С одной стороны, для Монтескье существует своеобразное «примирение с действительностью», влияние внешних факторов очень велико, почти фатально. Ковалевский пишет:

Если в основе всех общественных отношений лежит необходимость, если все они разумны, то задача исследователя, очевидно, сводится не к выдумке новых еще более совершенных порядков, а к раскрытию той внутренней связи, какая существует между теми, которые присущи данной нации. Источник этих порядков, положительные законы, должны в такой мере приходиться к народу, у которого они действуют, что только в редких случаях их можно привить другому. Но такое соответствие мыслимо только в том случае, когда они отвечают природе и жизненному принципу действующего у данного народа правительства, когда они согласованы с физическими условиями страны, с климатом… [5, с. IV]

Но, с другой стороны, политические учреждения могут ослабить это влияние.

> Чем ближе знакомишься с текстом Духа Законов, тем более убеждаешься в том, что мысль Монтескье постоянно переходила от теории воздействия климата ан дух народный и соответственно на нравы и учреждения к учению об успешной борьбе законодателя с природными факторами [5, с. XLIX].

Подводит итог сравнению концепции Руссо и концепции Монтескье В. М. Гессен в своем фундаментальном труде «Основы конституционного права».

Впервые им ясно и отчетливо сформулировано отличие в понимании общественного договора у Руссо и Монтескье — для Руссо это договор ассоциации, для Монтескье — договор подчинения.

Как и Новгородцев, Гессен подчеркивает, что народ не может творить законы, но может избирать представителей, которые осуществляют законодательную власть:

> Народ не способен законодательствовать, но он удивительно умеет выбирать тех, кому он должен доверить известную часть своего авторитета. ибо выбор его определяется такими обстоятельствами, которых он не может не знать и такими фактами, которые бросаются в глаза.
>
> Законодательная власть должна осуществляться представительством, — и это представительство должно иметь выборный характер. Монтескье понимает, что только представительство выборное является действительно представительством народа [4, с. 92].

Однако теория представительства у Монтескье содержит в себе противоречие:

> Атомистическое воззрение на народ как на сумму однородных и равных друг другу индивидов органически чуждо Монтескье. <…> И народное представительство Монтескье понимает не столько как народное сколько как корпоративное представительство построенное отчасти на сословном, отчасти на территориальном начале [4, с. 93].

Таким образом, представители русской либеральной мысли продолжают традиции XVIII — начала XIX в., сближая воззрения Руссо и Монтескье, но в отличие от большинства мыслителей этого периода они признают руссоистскую идею суверенитета народа, сочетая ее с воззрениями Монтескье. Как точно высказался В. М. Гессен, «Из элементов учения Монтескье и Руссо революционная эпоха создает современную теорию народного представительства» [4, с. 101].

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев А. С. Этюды о Ж.-Ж. Руссо. — Т. 1–2. — М.: А. Л. Васильев, 1887.

2. Алексеев А. С. Политическая доктрина Руссо // Вестник права. — 1905, № 3. — С. 97–123.

3. Герье В. И. Понятие о народе у Руссо // Ж.-Ж. Руссо: pro et contra. — СПб.: Изд-во РХГА, 2005. — С. 281–362.

4. Гессен В. М. Основы конституционного права. — Пг.: Издание юридического книжного склада «Право», 1917.

5. Ковалевский М. М. Дух законов // Монтескье Ш. Л. О духе законов. — СПб., 1900. — С. I–XCI.

6. Козельский Я. П. Философические предложения // Ж.-Ж. Руссо: pro et contra. — СПб.: Изд-во РХГА, 2005. — С. 80–83.

7. Кузнецов К. А. Идея современного общества и государства. — [Одесса]: Гносис, 1919.

8. Монтескье Ш. Л. О духе законов. — СПб.: Л. Ф. Пантелеев, 1900.

9. Новгородцев П. И. Введение в философию права. Кризис современного правосознания. — М.: Наука, 1996.

10. Новгородцев П. И. Об общественном идеале // Ж.-Ж. Руссо: pro et contra. — СПб.: Изд-во РХГА, 2005. — С. 514–518.

11. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Начала политического права / пер. с фр. Френкеля под ред. и с предисл. А. К. Дживелегова. — М.: Тип. Вильде; Книгоизд-во «Труд и Воля», 1906.

12. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Начала политического права / пер. Л. Неманова под ред. Д. Е. Жуковского. — СПб.: Изд-во Д. Е. Жуковского, 1907.

13. Руссо Ж.-Ж. Общественный договор / пер. с фр. В. Ютанова. — [М.]: Изд-во П. Плохова, 1906.

14. Руссо Ж.-Ж. Общественный договор, или Принципы государственного права [Отрывок из «Исповеди»] / полный пер. с фр. С. Нестеровой под ред. и с предисл. П. Когана. — [М.:] Изд. С. Скирмунта, [1906].

15. Чичерин Б. Н. История политических учений // Ж.-Ж. Руссо: pro et contra. — СПб.: Изд-во РХГА, 2005. — С. 236–276.

16. Чичерин Б. Н. О народном представительстве. — М.: Тип. Грачева и К,°1866.

17. Яновский Н. М. Новый словотолкователь. — Ч. 2. — СПб.: Тип. при Императорской Академии наук, 1804.

18. Яновский Н. М. Новый словотолкователь. — Ч. 3. — СПб.: Тип. при Императорской Академии наук, 1806.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.1.029

УДК 13

Е. В. Гафурова*

КОНЦЕПЦИЯ ПРИЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ А. КОЖЕВА В СВЕТЕ НЕОПРАГМАТИСТСКОГО ГЕГЕЛЬЯНСТВА Р. БРЭНДОМА

В настоящей статье анализируется концепция признания А. Кожева в свете неопрагматистского гегельянства Р. Брэндома. Концепция признания играет значительную роль в философии истории Кожева. Он утверждает, что признание является конечной целью непрерывной борьбы господина и раба. Господин создает желания, а раб осуществляет их в труде. Посредством этих отношений реализуется исторический процесс. Интерпретация гегелевского понятия признания, предложенное А. Кожевом, заметно контрастирует с пониманием этого понятия в работах современного американского философа-неопрагматиста Р. Брэндома. Обращаясь к философскому наследию Г.В.Ф. Гегеля, Брэндом понимает признание как принцип установления социальной нормативности. Это показывает, что к настоящему времени меняется подход к истолкованию системы Гегеля. Прочтение гегелевской философии само оказывается вовлеченным в движение исторического процесса.

Ключевые слова: А. Кожев, признание, Р. Брэндом, философия истории, французское неогегельянство

E. V. Gafurova

THE CONCEPTION OF RECOGNITION IN THE PHILOSOPHY OF HISTORY OF A. KOJEVE IN THE LIGHT OF NEOPRAGMATIC HEGELIANISM OF R. BRANDOM

In this article, the conception of recognition of A. Kojeve is analyzed in the light of the neopragmatic Hegelianism of R. Brandom. The concept of recognition plays an important role in the philosophy of the history of Kojeve. According to him, recognition is a final goal in the irreconcilable struggle of Master and Servant. Master produces decisions and Servant releases it in the labor. By means of it, the historical process is realizing. The interpretation of the Hegelian concept of recognition provided by A. Kojeve is clearly different from the understanding of this concept in works of contemporary American neo-pragmatist philosopher R. Brandom. Addressing to the philosophical heritage of G.W.F. Hegel Brandom interprets the

* Гафурова Екатерина Владимировна, культурный центр МГУ имени М. В. Ломоносова, katrin.gafu@mail.ru

recognition as the principle of the setting up of social normativity. It shows that approach to the understanding Hegel's system has changed by now. The reading of Hegelian philosophy turns out itself is included in the motion of the historical process.
Keywords: A. Kojeve, French neo-Hegelianism, philosophy of history, R. Brandom, recognition

Проблема признания осмыслялась представителями разных философских направлений.

> Будучи наследниками философии Гегеля, теоретики признания сохраняют верность диалектике и полагают, что отношения признания исторически изменчивы, т. е. не предопределены изначально неизменной сущностью человека, его природными потребностями и способностями [5, с. 6].

В данной статье осуществляется анализ понятия признания в работах французского философа-неогегельянца А. Кожева.

В истории философии Кожев известен, прежде всего, как оригинальный интерпретатор «Феноменологии духа» Гегеля, а также создатель собственной концепции философии истории, бурные дискуссии вокруг которой не утихают по сей день. Его прочтение гегелевской системы оказало существенное влияние на развитие европейской мысли.

Г. Ярчик и П. Лабарьер [11, с. 120] отмечают в творчестве Кожева гиперсистематизацию, которая сводится к проникновению в самую сердцевину гегелевской философии. Это дает нам гегелевскую оптику на реальность, видение фундаментальных принципов. Несомненно, антропологическое прочтение самораскрытия Абсолютной идеи, понимание под ней саморазвития человека, дает новый импульс к осмыслению творческого наследия Гегеля.

Важно отметить, что именно кожевский ракурс на гегелевскую философию сформировал представления о Гегеле во всей постклассической французской мысли. Тяжелые события двадцатого века способствовали увековечению кожевской интерпретации в творчестве таких философов, как Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понти, Ж. Батай и др.

Философия истории Кожева предстает пред нами как «кровавая и бессмысленная» борьба за признание между рабом и господином. Как отмечает В. Декомб:

> Кожев оставляет в наследство своим слушателям террористическую концепцию истории <…> Реальность — беспощадная борьба людей за ничтожные цели: люди отдают жизнь за защиту знамени, за удовлетворение нанесенного оскорбления и т. д.; всякая философия, игнорирующая этот основополагающий факт, есть идеалистическая мистификация; такова, в самых грубых чертах, суть учения Кожева [5, с. 20].

Стоит отметить, что признание в философии Гегеля завершалось добровольным и взаимным разрешением конфликта господином и рабом. В свою очередь, кожевская рецепция гегелевского признания заключается в вечной непримиримости враждующих сторон, а взаимное признание оказывается недостижимой целью.

В «Введении в чтение Гегеля» Кожев пишет:

По Гегелю, только Борьба за престиж, не вызванная никакой биологической необходимостью и ведущаяся единственно ради Признания, раскрывает и осуществляет свободу. Но эта Борьба раскрывает и осуществляет свободу только в той мере, в какой предполагает Риск жизнью, т. е. реальную возможность умереть [5, с. 643].

Здесь Кожев смещает акценты в понимании важных принципов борьбы за признание и рассматривает эту проблему как проблему освобождения раба. Именно раб, а не господин, с помощью своего труда созидает историческое развитие.

Это сближает позицию А. Кожева с марксизмом, так как освобождение раба мыслится как установление измененной версии господства. Война и революция являются формами борьбы за признание, так как они трансформируют жизненное пространство человека в соответствии с волей господина. Кожев полагает, что субъективность раба более ценна для развития исторического процесса, чем господина:

В противоположность Господину, навек застывшему в своей господской человечности, Раб свою человечность, по рождению рабскую, развивает и совершенствует. Он поднимается до речевого мышления и вырабатывает абстрактное понятие свободы; он также сотворяет себя свободным Гражданином, который, преобразуя налично-данный Мир своим Трудом на Службе у общественности, в конечном счете достигает полного удовлетворения. Стало быть, это Раб, а не Господин, оказывается собственно человеком, индивидуумом, свободно творящим Историю [5, с. 711].

Особенно стоит выделить признание влюбленных, которое является взаимным без участия в предварительной борьбе: «Взаимное Признание Влюбленных здесь стало общественным и политическим Признанием, которого добиваются посредством Действования» [5, с. 637].

Впрочем, понятие любви не получает достаточного освещения в работах А. Кожева. Он сводит любовь к е налично-данному бытию, которое получает свое выражение в семье.

Главным моментом в борьбе за признание между рабом и господином оказывается негативность в значении самоопределения, т. снятие своего налично-данного бытия. Происходит преобразование налично-данного бытия из-за неудовлетворенности своей животной, или природной, жизнью, т. е. самосознание человека своей историчности, или духовности. Человек всегда определяет самого себя через Другого: «Самосознание достигает своего удовлетворения только в некотором другом самосознании» [2, с. 98].

Человек становится субъектом истории только в процессе осознания свой неповторимой воли: «Индивидуальность «заявляет о себе» как действенное осуществление собственного человеческого желания Признания (Anerkennen)». [5, с. 628].

Стремление обрести неповторимую индивидуальность является стимулом к борьбе за признание, то есть за становление субъектом общественных отношений. По мнению Б. ван ден Бринка, «<…> теорию признания можно считать философией этической, т. е. заинтересованной в определении общего блага, и философией эмансипационной» [1, с. 6].

В. Н. Кузнецов критикует философию истории А. Кожева с позиции классовой теории и марксизма: «Кожев занялся конструированием надуманной схемы его «экзистенциальных» оснований и следствий. Таким основанием Кожев объявил порождаемый террором страх перед смертью, который якобы так преобразовал сознание людей, что они изживают в себе рабское отношение к жизни, про котором она ценится выше свободы, и готовы вести смертельно опасную борьбу ради того, чтобы быть «признанными» в качестве свободных граждан» [6, с. 104]. Таким образом, человек становится человечным (историчным) только рискуя собственной жизнью, так как желание свободы оказывается сильнее страха смерти.

По мнению В. Н. Кузнецова, идея классовой борьбы уже имплицитно присутствует в философии Гегеля:

> В свете исторического материализма (но только в свете этого марксистского учения об обществе) в изложенных взглядах Гегеля легко заменить колоссальные возможности для выработки теории социальной революции, показывающей исторически закономерный процесс свержения трудящимися угнетенными классами господства эксплуататорских классов» [6, с. 97].

И. С. Курилович утверждает, что ведущим понятием в философии А. Кожева является негативность, которая выражается в тотальной борьбе между господином и рабом: «Признание или престиж здесь не являются целью, они побочный или, иначе говоря, определенный культурой в качестве положительного результат взаимного отрицания (действия) негативностей» [7, с. 147].

Борьба ради чистого престижа, не обусловленная какой-либо практической целью, является двигателем исторического процесса. Мысль А. Кожева остается на уровне негативности, тем самым нарушая порядок гегелевской диалектики.

Для более основательного понимания концепции признания А. Кожева следует сравнить ее с интерпретацией признания в работах американского философа-неопрагматиста Р. Брэндома. Обращение к аналитическому прагматизму в лице Р. Брэндома вызвано повышенным вниманием к аналитической философии в России в целом, а к аналитическому прагматизму в частности. Несомненно, интерпретация гегелевской философии в русле аналитического прагматизма позволит открыть новые грани в концепции признания. По мнению С. В. Никоненко:

> <…> «гегельянство» в современной аналитической философии особенно отчетливо проявилось в рамках трех разделов философии: эпистемологии, философии истории и теории символизма. При этом следует особо оговорить, что идеи Гегеля заимствуются избирательно [8, с. 149].

Какие же гегелевские идеи важны для Р. Брэндома? На какой проблематике в философии Гегеля он делает акцент в первую очередь?

Как и А. Кожев, Р. Брэндом обращается к «Феноменологии духа» как к фундаментальному сочинению в корпусе философских текстов Гегеля. Он предлагает оригинальную интерпретацию понятия признания и борьбы между рабом и господином в качестве нормативных статусов. Признание осу-

ществляется с помощью социальных практик, участники которых обладают обязательствами и полномочиями. И. Д. Джохадзе отмечает:

> Так гегелевская тема «борьбы за признание» находит свое продолжение в лингвистическом прагматизме Брэндома. Признание — Anerkennung — мыслится Брэндомом как нормативное отношение, связывающее одного члена языкового сообщества с другим [4, с. 52].

Нормативные статусы принимаются самим субъектом сообщества, а также приписываются для исполнения всем другим его членам. Нормативность всегда существует в рамках определенного дискурса, то есть вне социальных отношений нормативности не существует. Важно отметить, что Р. Брэндом рассматривает возможность взаимного признания в рамках определенных социальных практик и языковых игр. Как пишет И. Д. Джохадзе:

> <…> диалектика «двойного признания» лучше всего раскрывается в юридико-правовой и судебной практике (ведь статусы, принимаемые и приписываемые субъектами лингвистического взаимодействия, как подчеркивает американский философ, носят деонтический, нормативный характер) [4, с. 53].

Таким образом, признание осуществляется благодаря следованию строго регламентированным правилам, установленным в определенном сообществе. Теперь для того, чтобы быть признанным, не нужно рисковать жизнью: борьба между господином и рабом принимает деонтическое значение. Принятие норм позволяет сформировать связь между поколениями, то есть примиряет настоящее с прошлым. Главное значение философии истории Р. Брэндома является возможность интерпретации норм прошлого, а также включенности прошлых поколений в настоящее через объединяющее следование нормам и игровым практикам:

> Гегелевская модель признания институирования нормативных статусов посредством нормативных установок формирует идею, что касающиеся-других-установки приписывания ответственности и полномочности* <…> важны для действительно ответственных и уполномоченных <…> лиц, так же, как и касающиеся-меня-установки признания этих статусов [10, с. 277].

В своей книге «Дух доверия» Р. Брэндом подвергает детальному анализу понятие борьбы за признание между рабом и господином, делая акцент на нормативности, а не на риске или страхе смерти. Р Брэндом рассматривает социальные статусы господина и раба через асимметрию желания: господин принимает свое положение непосредственно, без постоянного подтверждения его нормативных установок, т. е. оно автономно. Раб же вынужден добиваться своего нормативного статуса через труд, его положение утверждается через удовлетворение желаний господина. Таким образом, раб несет ответственность за реализацию желаний господина. Тем самым их диалектическая связь усиливается. Формируется новая субъективность раба, выраженная в труде на удовлетворение желаний господина. При этом сами желания раба, его борьба

---

* «*Authority*» (англ.) — Прим. пер.

за признание объективируются в труде. Господин обладает независимостью, его установленная власть конституирует ответственность раба. В то же время, труд раба поддерживает представления Господина о собственной независимой субъективности. Именно рабы, или слуги, по Р. Брэндому, являются двигателями исторического процесса, так как они трансформируют окружающую действительность:

> <…> Главный вопрос в том, насколько успешно их установки институируют подлинные нормативные статусы, или следует говорить, что вся история должна быть понята на уровне установок присвоения и признания подобных статусов [10, с. 267].

Важно отметить, что только принятие на себя обязательств делает человека субъектом нормативных отношений. Это означает переход от естественного состояния к духовному. Брэндом утверждает, что самосознание субъекта начинается с желания и признания:

> Сформулированное нами для ясности утверждение — это центральная доктрина Гегеля о том, что самосознание состоит во взаимном признании. В этом смысле понятно, что признание других необходимо и существенно для обладания концепцией самостей, или субъектов, сознания [10, с. 254].

Брэндом приводит пример признания в социальной жизни — а именно, признания социального статуса знаменитостей в сфере политики и музыки. Знаменитости наслаждаются своим высоким статусом. Их личность оказывается слитой со статусом, превосходящим ее саму. Презрительное отношение к людям более низкого статуса весьма характерно для современных знаменитостей. Презрение оказывается точкой сборкой успешной личности с высоким статусом социальной жизни. В свою очередь, поклонники знаменитостей следя за их жизнью, признают тем самым их высокий статус [10, с. 340–343].

Итак, можно выделить ряд особенностей концепции признания Р. Брэндома. Во- первых, Р. Брэндом придает понятию признания характер нормативности, которая выражается в социальных практиках и языковых играх. Во-вторых, Р. Брэндом переносит практику признания из сферы политического в область приватных интересов. Например, признание теперь может осуществляться без риска и страха смерти для человека. Сейчас чтобы быть признанным в определенной социальной группе, достаточно соответствовать ее нормативным установкам и правилам. В-третьих, Р. Брэндом смягчает напряженность признания в истории, рассматривая страх и риск не так тотально, как это делает А. Кожев, а просто как нечто встроенное в саму общественную нормативность.

В чем же состоит существенное отличие брэндомовской интерпретации признания от понимания признания в философии А. Кожева? Как отмечает И. Д. Джохадзе: «По мнению Брэндома, значение Гегеля и его последователей в Европе и США состоит в осуществленной ими натурализации Канта: концептуальные нормы, регулятивы и принципы стали интерпретироваться как социально-практические установления, институции» [4, с. 50]. Неопрагматистская интерпретация Р. Брэндома открывает новый ракурс на гегелевскую философию — выделение нормативности как ведущего звена в развитии истории.

Что можно отметить общего в концепциях А. Кожева и Р. Брэндома? Несмотря на то, что оба философа принадлежат к различным направлениям, их объединяет внимание к социальному аспекту в философии Гегеля. Формирование субъективности человека, по А. Кожеву, происходит через осознание смертности и преодоление своего налично-данного бытия через борьбу за признание. Р. Брэндом полагает, что субъективность человека базируется на принятии норм и установок. Оба философа считают, что именно субъективность Раба является ведущей и созидательной для истории, так как именно через труд он непрерывно совершенствуется физически и ментально. Субъективность же господина оказывается менее значимой для развития истории, хотя именно он создает цели и желания для дальнейшей их реализации рабом.

Тем не менее, имеются и существенные различия. Если А. Кожев делает акцент на негативности и социальной напряженности в борьбе за признание, Р. Брэндом обращает внимание на нормативные статусы и их признание всеми участниками определенной социальной группы. Подтверждение нормативных статусов оказывается возможным без тотальности конфликта между господином и рабом. Оно осуществляется через исполнение нормативных установок. Строгое следование правилам определенной группы предупреждает возможные социальные конфликты. Если для Кожева любое историческое событие тотально и неповторимо, то для Брэндома существует историческая взаимосвязь между нормами настоящего и прошлых поколений. Нормы и правила, создаваемые и принимаемые социальным сообществом, непременно ведут его к дальнейшему процветанию в будущем. Можно отметить, что если для А. Кожева характерно пессимистическое мироощущение истории, то Р. Брэндом демонстрирует более оптимистическое видение будущего.

Можно заключить, что в каждый исторический период философия Гегеля получает актуальную интерпретацию, отвечающую главным запросам своей эпохи. Для двадцатого века характерно рассмотрение гегелевской концепции признания через социальную напряженность, историческое противостояние господина и раба приобретает тотальность. История начинает рассматриваться как процесс сражений, не ведущий ни к какому логическому мирному завершению. Две мировые войны и трагические события двадцатого века является доказательством такого восприятия эпохи. Концепция Р. Брэндома, напротив, отражает юридическую формализацию всех сторон жизни современного человека, вынужденного постоянно стремиться соответствовать быстро изменяющемуся миру. Следуя логике Р. Брэндома о нормативности, можно сказать, что его интерпретация Гегеля оказывается встроенной в определенную социальную практику и разворачивается по строго регламентированным правилам. Или, скорее, существующая действительность подталкивает нас к той или иной актуальной для своего времени интерпретации Гегеля? Ведь, как известно, очень часто идеи философов трактовали в угоду той или иной доминирующей политической системы. В любом случае, представляется необходимым сохранять непредвзятость по отношению к гегелевской философии. Следует полагать, что многообразие интерпретаций гегелевского наследия позволит нам ответить на многие важные вопросы современности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Б. ван ден Бринк. Парадигма признания в социальной философии // Известия Уральского федерального университета. Серия 3: Общественные науки. 2014. № 2 (128). С. 5–18.
2. Гегель Г.В.Ф. Система наук. Часть 1. Феноменология духа / Пер. с нем. Г. Шпет / Гегель Г. В.Ф. Сочинения. Т. 4. СПб.: «Наука», 1999. С. 41–444.
3. Декомб В. Современная французская философия / Пер. с фр. М. М. Федоровой. М.: «Весь Мир». 2000. 344 с.
4. Джохадзе И.Д. «Борьба за признание» в интерпретации Роберта Брэндома // Философия и культура. 2014. № 1. С. 49–56.
5. Кожев А. Введение в чтение Гегеля / Пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб.: «Наука». 2013. 791 с.
6. Кузнецов В. Н. Французское неогегельянство. М.: изд-во Московского университета. 1982. 200 с.
7. Курилович И. С. Французское неогегельянство: Ж. Валь, А. Койре, А. Кожев и Ж. Ипполит в поисках единой феноменологии Гегеля–Гуссерля–Хайдеггера. М.: РГГУ. 2019. 224 с
8. Никоненко С. В. Гегель, символизм и герменевтический поворот в современной аналитической философии // Вестник христианской гуманитарной академии. 2019. Том 20. Вып. 4. С. 148–158.
9. Стрелков В. И. Признание и его неогегельянский контекст // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. 2013. № 11 (112). С. 23–38.
10. Brandom R. The Spirit of Trust: a reading of Hegel's Phenomenology. Harvard: Harvard Press University. 2019. 853 p.
11. Jarczyk G., Labarrière P.-J. Cent cinquanteannées de «réception» hégélienneen France// Geneses. 1990. № 1 (2). pp. 109–130.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.1.010
УДК 091

Л. В. Богатырёва, Д. В. Масленников, А. А. Луговой*

ГЕГЕЛЬ И ДОСТОЕВСКИЙ. О ПРОБЛЕМЕ СУБЪЕКТИВНОСТИ В ФИЛОСОФИИ АБСОЛЮТНОГО ИДЕАЛИЗМА**

Понятие абсолютного идеализма предполагает, что в идее всеобщего единства мышления и бытия снимаются и удерживаются определенности объективного и субъективного. Более того, само всеобщее единство абсолютно постольку, поскольку является субъектом; при этом его субъектность не исключает, а предполагает субъективность соотносящего себя с ним мышления единичного индивида. Определение значения единичной субъективности для полагания идеи абсолютного и определение значения абсолютного для утверждения духовного начала сознания индивида составляет необходимое содержание философии абсолютного идеализма. Однако в текстах Гегеля оно не было предъявлено философствующему сознанию современников с достаточной очевидностью, а потому стало для него проблемой. Осмысление этой проблемы Достоевским и ее творческое оформление определяет место последнего в истории классической философии.

Ключевые слова: Достоевский, Гегель, субъективность, смысла бытия, рефлексия, гностическая и материалистическая разделенность, свобода, художественный метод, симфоническая целостность, философский синтез.

---

* Богатырёва Людмила Викторовна, кандидат философских наук, доцент, Русская христианская гуманитарная академия; bourlaka@mail.ru

Масленников Дмитрий Владимирович, доктор философских наук, профессор, Русская христианская гуманитарная академия; dwm61@inbox.ru

Луговой Александр Александрович, доктор философских наук, профессор, кафедра общегуманитарных и социально-экономических дисциплин, Санкт-Петербургский юридический институт (филиал) Университета прокуратуры Российской Федерации; makovbv65@mail.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект «Достоевский в зарубежной рецепции: от классики до постмодерна» № 18–012–90033.

L. V. Bogatyrëva, D. V. Maslennikov
GEGEL AND DOSTOEVSKY. ABOUT THE PROBLEM OF SUBJECTIVITY IN THE PHILOSOPHY OF ABSOLUTE IDEALISM

The concept of absolute idealism presupposes that in the idea of the universal unity of thought and being, the determinations of the objective and the subjective are removed and retained. Moreover: the very universal unity is absolute insofar as it is a subject; at the same time, his subjectivity does not exclude, but presupposes, the subjectivity of the thinking of an individual that correlates with him. Determining the meaning of a single subjectivity for positing the idea of the absolute and determining the meaning of the absolute for establishing the spiritual principle of the individual's consciousness constitutes the necessary content of the philosophy of absolute idealism. However, in Hegel's texts it was not presented to the philosophizing consciousness of his contemporaries with sufficient evidence, and therefore became a problem for him. The understanding of this problem by Dostoevsky and its creative formulation determines the place of the latter in the history of classical philosophy.

Keywords: Dostoevsky, Hegel, subjectivity, meaning of being, reflection, gnostic and materialistic separation, freedom, artistic method, symphonic integrity, philosophical synthesis.

Находясь в ссылке в Семипалатинске, Ф. М. Достоевский просил брата выслать ему текст лекций по истории философии Гегеля [3, с. 66]. Изучения этого произведения для гениального ума русского писателя было достаточно, чтобы составить понятие об историко-философском процессе и его результате. Ряд его суждений позволяют высоко оценить степень знакомства с классической философией и уровень владения ее категориальным аппаратом [5, с. 18–20]. Это, в свою очередь, дает право включать философию Достоевского, реконструированную историками нашей науки, в общий дискурс ее исторических форм, анализируя возникающие смыслы интердискурсивного взаимодействия.

При этом характеристики Достоевским философии Гегеля, вплоть до уничижительных («немецкий клоп»), уже не будут иметь существенного значения. Стоило бы сомневаться в том, что та или иная историческая форма философии составляет прорыв в развитии науки, если бы современники (включая даже и самого ее создателя) могли сами адекватно воспринять содержание этой системы и оценить ее смыслы. Исподволь воздействуя на умы, новые идеи проясняются в них лишь со временем.

В XIX в. абсолютный идеализм Шеллинга и Гегеля понимали как «объективный идеализм», а в случае с Фихте и вовсе как «субъективный идеализм». Показательно в этом отношении критическое замечание П. Я. Чаадаева о том, что «Шеллинг считается лишь продолжателем Спинозы, развившим его учение и придавшим окончательный облик современному пантеизму» [8, с. 192]. Соответственно, В. С. Соловьев утверждал, что Гегель создавал философскую систему, опираясь на абстрактный «принцип единства мышления и бытия». Согласно В. С. Соловьеву, если философ признает этот принцип, то он оказывается вправе приписывать определения мышления определениям бытия и таким образом довести дело до определения всего бытия с логическим мышлением, что, собственно, и трактуется В. С. Соловьевым как «панлогизм» («окончательный облик современного пантеизма»), в действительности не имеющий к Гегелю никакого отношения.

Сам Гегель более всего далек от того, чтобы принимать в качестве непосредственной данности какой-либо «принцип». Достаточно посмотреть на раздел главного труда Гегеля «С чего следует начинать науку?» [2, с. 55–65] Принцип, предпосылаемый всему философскому содержанию и уже поэтому вынесенный за пределы этого содержания, является всего лишь абстракцией этого содержания. Но Гегель и не считал возможным выводить содержание философского учения из абстракции. Более того, именно в преодолении такого подхода к делу состоит весь пафос его критики предшествующей и современной ему философии, особенно философии Шеллинга, на которого более всего ориентировался Соловьев. Если мы начнем трактовать тождество мышления и бытия не как предмет философии, который должен быть познан этой наукой, а как принцип, который ей предпосылается, то мы будем иметь дело не с тождеством, которое еще только должно быть раскрыто и выведено, а с различием мышления и бытия, поскольку последние мы можем себе представить как переданные нам в непосредственности (хотя и здесь мы также имеем дело с нефилософским подходом). Однако положив подобным образом предпосылкой различие, мы к тождеству никогда не придем. Оно так и останется для нас абстракцией, и мы будем просто вынуждены либо отказаться от этого принципа, либо в угоду ему подметить одну сторону тождества другой, «поглотить ее». Именно это Соловьев и приписывает Гегелю, говоря о его «панлогизме».

Таким образом, обвинения Гегеля в «догматизме» (в том значении, которое вкладывал в это понятие Фихте, противопоставляя его идеализму как методу понимания абсолютного [7, с. 451–454], воспроизводились как со стороны онтологии (дух, абсолют, как субстанция), так и со стороны гносеологии (абстрактный, а по сути априорный, «принцип» как предпосылка мышления). Такого рода абстрактное прочтение текстов Гегеля было, на наш взгляд, следствием вынесения их за рамки контекста всей истории философии, к пониманию которого как единого целостного процесса мысль в XIX в. еще только подошла (в лице того же Гегеля). В результате было упущено то, что философия Гегеля является «диалектическим снятием» всей предшествующей философии, а значит, она не может отбросить достигнутое Фихте понимание того, что абсолютное единство есть не только субстанция, но и субъект. Более того — субъект, не являющийся чем-то внешним к постигающему мышлению философа (хотя бы на том основании, что для его адекватной интерпретации необходим особый метод работы с субстанцией-субъектом). Отметим, что в этом духе можно интерпретировать и известное положение Шеллинга о том, что в лице человека природа осознает себя.

Не были в XIX в. должным образом осмыслены и гегелевские фрагменты, раскрывающие понятие духа, спекулятивность которого состоит именно в единстве субъективного, объективного и абсолютного начал. Для примера:

> …дух не есть только отступление самосознания в его чистую внутреннюю суть и не есть простое погружение самосознания в субстанцию и не-бытие его различия, а есть это движение самости, которая отрешается от себя и погружается в свою субстанцию, а равным образом в качестве субъекта ушло из нее в себя и делает ее предметом и содержанием, когда снимает это различие между предметностью и содержанием [1, с. 431].

Лишь к середине XX столетия философия вместе с Хайдеггером и Гадамером подошла к пониманию историко-философского процесса как единого целого и к оценке философии Гегеля как ее результата. Философия Гегеля имеет смысл лишь в этом контексте единого процесса, при том, что единство она сама ему и задает, полагая предел. Предел, впрочем, не в расхожем значении этого слова как некой черты, за которой невозможно дальнейшее движение. А как границу, задающую определенность, когда раскрывается содержание и смысл предшествующего процесса, а значит, раскрываются перспективы действительного развития.

Уже в начале исторического пути философии — у Парменида — положено единство мышления и бытия, и даже конкретнее: единство «мысли бытия» и «мысли о бытии». Абсолютное всеобщее единство бытия, в которое сходится гармония мироздания, тождественно с мыслью о нем, поскольку мысль сама полагает это тождество, а, значит, полагает и само единство. А именно: полагает его через самоотрицание мысли о небытии, когда «небытия вовсе нет, потому что его невозможно ни помыслить, ни выразить, ни назвать». Именно результатом этой отрицательности мышления является самополагание «мышления бытия» как абсолютного единства бытия и мышления. Это содержание отдельный мыслитель, тот же Парменид, находит как нечто для себя объективное, где самому мыслителю как единичному индивиду принадлежит лишь наблюдение за отрицательностью мышления, полагающего аффирмативность своего бытия. Существенно важный для нашей работы штрих: это «наблюдающее мышление» единичного индивида и всеобщая «мысль бытия» не отделены друг от друга стеной. Они — одной природы, точнее говоря, есть одно и то же, поскольку мы еще не можем положить ничего, кроме абсолютного единства (и наоборот) [ср.: 4, с. 140].

Историко-философский процесс и есть по содержанию своему ничто иное, как опыт конкретизации этого единства. Где конкретизация означает полагание различенности внутри самого этого единства, причем как со стороны бытия (античная философия), так и со стороны мышления (Декарт). На стороне первого — видимость объективности, а стороне второго — видимость субъективности. Но только философия немецкой классики снимает и ту, и другую видимость, в полной мере раскрывая единство как субъектность субстанциальности и субстанциальность субъектности. При этом важно, что мыслить эту субстанцию-субъект невозможно как что-то внешнее себе: для мышления, лишенного способности к трансцендентальной рефлексии, субстанция-субъект абсолютного единства мышления и бытия теряет всякую определенность, просто перестает существовать как предмет познания.

Именно это содержание тождества всеобщего мышления бытия и мыслящей деятельности индивида лежит в основе того понятия, в которое у Гегеля развивается содержание логического. Это понятие — понятие духа. *Geist* — лексема, которую именно Гегель наполнил категориальным содержанием, а значит значения ее содержания следует искать не в этимологическом, а в чисто логическом измерениях. Смысл этого понятия раскрывается в пересечении спекулятивной логики, понятия истории как *Geschichte* и христологии.

Понимание абсолютного как духа, как самореализующейся свободы, к которому подошла философия на рубеже XVIII–XIX вв., требовала развития учения о субъективности как о деятельном принципе самоопределения, самоопосредования и полагания своего абсолютного единства с объективностью бытия, включая и его ценностное измерение как идеи абсолютного добра. Философия не сразу приступила к выполнению этой своей миссии. Начало ей было положено Декартом, перенесшим единство мышления и бытия в сферу субъекта и давшим его динамику посредством рефлексии, а результат был связан с именами Канта, Фихте и Гегеля. Немецкие классики восстановили античное понимание мира как гармонии всеобщего бытия, являющегося всеобщим мышлением. Но это гармония мыслится ими уже как духовная гармония. Понятие духа разрабатывается как живое единство субъективного, объективного и абсолютного. Конкретность этого понятие задается тем, что субстанцией его является свобода [1, с. 314–315]. Причем свобода, понятая во всей полноте того смысла, который вкладывало в него христианство.

Однако для того, чтобы эта идея достигла своей полной конкретности, нужно было сделать еще один шаг. А именно: преодолеть иллюзию отчужденности абсолютного от человека. Хотя в теоретических построениях немецких классиков этого разрыва, по сути, не было, более того — в основу самого понимания абсолютного уже было заложено его понимание как субъективного и даже как личностного (особенно в гегелевской христологии), все же иллюзорность такого разрыва также должна была быть осмыслена и предъявлена сознанию человека. В самом деле: абсолютное единство мироздания, его гармония, не является абсолютным, если оно не замыкает собой предельной единичности: единичности эмпирического Я, существующего здесь и теперь. Эта проблема обращает нас не только к сущности, но и к смыслу бытия.

Решение задачи предъявления сознанию человека иллюзорности разрыва абсолютной гармонии и его личности, утверждение в их единстве высшей и основной ценности, составляет всемирно-историческую заслугу Достоевского в области искусства, философии и религии. Эту задачу он решает всеми теми средствами, которые предоставляет ему философия и художественное творчество.

Если центральным элементом p*hilosophia prima* Ф. М. Достоевского является учение о смысле всеобщего бытия и о значении этого вопроса для разума и воли человека, центральным элементом этики — учение о добре и зле и о свободе человека, то его социальная философия вся сосредоточена на вопросе об историческом значении России и русского народа. Впрочем, все эти вопросы в творчестве мыслителя столь тесно связаны, что разделить их можно самое большее в абстракции, но, отнюдь, не в действительности. Как мыслитель Достоевский был «философом синтеза», а не «философом анализа». Прежде всего он стремился усмотреть высшее единство всех сторон и граней бытия.

Для него было очевидно, что все вопросы, которые ставит пред человеком жизнь и которые он задает себе сам, должны иметь какое-то одно простое разрешение. «Простое» не в смысле одностороннего и плоского ответа, а скорее в том смысле, о котором говорил Аристотель, указывая, что есть простое по природе и простое для нас и что простое по природе есть самое сложное,

что только может понять человек. Или в том смысле, в котором Гегель говорил о «простоте» понятия.

Возможность этого одного «простого» ответа очевидна, если есть смысл во всеобщем едином бытии, тогда имеют смысл и все его многообразия. И, наоборот, если смысла единого бытия нет или его нельзя помыслить, то все «смыслы» многообразия явлений природы и форм жизни человека разом обессмысливаются. Или же «уходят» в бесконечный регресс вопрошания о смыслах их сущностей, о смыслах сущностей и так далее до бесконечности. Но это — лишь видимость бесконечного регресса: без смысла всеобщего бытия бытие единичное обессмысливается «автоматически».

Дело в том, что если для ответа на вопрос о необходимости помыслить всеобщее основание сущности бытия, необходимо рефлектирующее действие мышление, а вопрос о смысле бытия уже заключает в себе рефлексию. Здесь уже не требуется деятельности мышления: самосознанию достаточно зафиксировать эту рефлексию и тогда необходимость всеобщего смысла единичных вещей, действий и событий сама собой высветится для него. В дискурсе проблемы смысла бытия единство «абсолютного минимума» и «абсолютного максимума» самоочевидно. И в этой-то очевидности все дело!

Сама фиксация рефлексии смысла бытия непосредственно раскрывает единство бытия как бытия осмысленного. Достичь этого возможно как в рамках дискурсивного логического мышления (того, которое Х.-Г. Гадамер в своей статье «Идея гегелевской логики» связывал с «Logos-Nous-Metaphysik платоновско-аристотелевской традиции»), так и еще более просто и убедительно — путем художественного осмысления. Именно поэтому во всех образах и сюжетах Достоевского светится видимостью всеобщий смысл (смысл всеобщего). Об этой логике Логоса Гадамер писал:

> Очевидность истины платоновского «Парменида» состоит в том, что Логос является комплексом идей, отношением идей друг к другу. И постольку первая истина гегелевской логики является истиной Платона, звучащей уже в «Меноне» в той форме, что вся природа взаимосвязана, так что путь воспоминания о Едином является путем ко Всему. Не существует единичных идей, и задача диалектики состоит в том, чтобы снять неистинность для-себя-бытия [9, с. 69].

Если спроецировать эти слова в сферу эстетического, то при определенной интерпретации мы получим точное определение художественного метода Достоевского.

И это единство не есть абстракция ума и не плод экстаза интеллектуальной интуиции, а результат аскетического опыта общения с живой Личностью Бога — со Христом. Для единичного человека высшее единство мироздания не может быть чем-то внешним и абстрактным: если не имеет место единство человека с единым бытием, то само это бытие не едино. Значит, для человека бытие едино и имеет смысл только при условии установления им этого единства. Но установится или нет это единство, зависит исключительно от человека, поскольку всеобщее единство уже открыто ему и включает его в себя. Бог — Творец высшей гармонии и единства бытия — всегда обращен к человеку и призывает его к Себе. Это было бы невозможно, если бы мы име-

ли дело с богом как с абстракцией ума, а не как с живой личностью. Отвергая обращенный к нему призыв Бога, человек разрушает единство мироздания, ибо если есть хоть малейшее, на уровне одного «абсолютного минимума» отпадение от единства, то единство уже не будет абсолютным, вся гармония мира разрушается, бытие сразу же обессмысливается. Так это, по крайней мере, для самого человека, для его субъективного решения вопроса о смысле бытия. Но в данном (и только в данном!) случае полагание раскола бытия для себя субъектом автоматически делает его объективным. Так что необходимая в начале оговорка: «по крайней мере», снимается сама собой.

Высший художественный смысл творчества Достоевского состоит в том, что каждый образ и каждый сюжет заключают в себе объективную рефлексию высшего смысла бытия. Само единство гармоничной сущности бытия и его смысла определяет симфоническую целостность творимого Достоевским художественного пространства. Здесь нет места диалогу, ведь «не существует единичных идей» и, вообще, между добром и злом не может быть никакого диалога. Здесь каждый элемент симфонии взывает к своему творцу и этим задается полифония и высшая гармония. Мир Достоевского — это мир гармонии, свободы, бытия и жизни, а не гностического дуализма и мрака смерти. Мир, в котором, по словам Парменида, «бытие есть, а небытия вовсе нет», и, по словам Дионисия Ареопагита, «зла нет совсем». Это — не гностический мир небытия, существование которого нельзя назвать иначе, чем абсурдом, а мир, каким он предстает христианскому мыслителю и художнику.

Согласно христианскому миропониманию, а равно и воззрениям, характерным для классической философии, зло не может утверждаться как первоначало, как бытие, подобно тому, как это имеет место в отношении блага. Зло трактуется как результат действия свободной воли разумного существа, если она преступно расходится с волей Бога и с принципами установленного Им порядка бытия. Но это — последний акт свободы воли. Творя собственный произвол, человек неизбежно выпадает из лона свободного бытия. Поэтому, чтобы мыслить бытие в его единстве, мы должны научиться понимать высшее явление бытия — явление свободы. Иначе мы не справимся с ловушкой дуализма добра и зла, следствием чего неизбежно будет имморализм, а также явная или скрытая апологетика зла и смерти.

Жизнь человека только тогда является бытием, когда суть ее составляет свобода. Противоположное понимание свободы, а именно: как своеволия, а не как внутренней гармонии личности и бытия порядка, не как права, имеет своим результатом признание бессмысленности самого бытия. Это вполне определенно показал Р. Лаут в своем исследовании философии Достоевского. Если в своеволии видят нечто высшее, чего можно достичь, тогда человеку, стремящемуся к своеволию, бытие становится непереносимым, поскольку он создан как зависимое существо. Человеку, ищущему метафизической свободы, оскорбительно, что он рожден без знания о том, откуда он, куда идет и для чего предназначен, и без власти изменить существенные условия своего существования. Следствием является не самоудовлетворение, а протест. Одержимый идеей своеволия обращается не только против бессмысленности существования, но и против такого бытия, которое не содействует его собственной свободе,

хотя бы оно исходило даже и от Бога, т. е. от абсолютно исполненной смысла действительности. Позиция таких людей, скептиков и материалистов, столь эгоистична, что они, не учитывая опыт и не размышляя, приходят к выводу: в бытии нет смысла; более того, бытия не должно иметь смысл. Достоевский писал об этом в 1864 г. в своей записной книжке: «Учение материалистов — всеобщая косность и механизм вещества, значит смерть. Учение истинной философии — уничтожение косности, то есть мысль, то есть центр и Синтез вселенной и наружной формы ее — вещества, то есть Бог, то есть жизнь бесконечная».

Таким образом, на одном полюсе своей философии Достоевский фиксирует гностико-материалистический механицизм, «всеобщая косность», сведение мира к веществу. Отсюда он делает посыл к теме смысла бытия: косность и вещество — значит, смерть. На другом полюсе — Синтез (в классической философии синтез — это идея Абсолюта в его конкретности, например, трансцендентальный синтез самосознания у Канта или синтез абсолютной идеи у Гегеля), с Синтезом абсолюта Достоевский связывает трансцендентный смысл — Бога (хотя и не отождествляет их) и далее также завершает посылок к вопросу о смысле бытия — преодоление смерти, идея бессмертия души, столь же значимая в философии Достоевского, как и в философии Платона.

Христианская мысль проблематизирует духовную составляющую гуманизированной сущности бытия в вопросе о смысле бытия. Достоевский в своем анализе смысла бытия продвигается от единичного ко всеобщему: от размышления человека о смысле собственного существования до вопроса о смысле бытия как такового и до вопроса о значении человека как высшей ценности бытия. Эта логика вполне определенно прослеживается во всем творчестве Достоевского, опосредующего свои философские размышления проблемой человека. Без человека бытие абсолютно немо, отрицательность же немоты не может быть атрибутом абсолютной аффирмативности бытия. Но без вопрошания о смысле бытия невозможен и сам этот смысл бытия: бытие бессмысленно, если никто не задается вопросом о его смысле. Природа не вопрошает бытие о смысле, поэтому без человека природа не полна, мироздание не завершено. Нельзя спрашивать у природы, каков ее смысл и есть ли он в ней, поскольку природа не может ответить на него, т. к. не в состоянии сама задаться этим вопросом. Напротив, осмысленность бытия — это реализованность рефлексии бытия в себя. Но в таком случае должен быть и субъект этой рефлексии. Малая посылка «абсолютного умозаключения» бытия — это рефлексивная посылка, а человек есть рефлексия сущности бытия, раскрывающаяся его смыслом.

Вопрос о гармонии бытия в философской этике проблематизируется вопросом о том, что значит эта гармония для каждого единичного человека. От решения его и зависит то или иное отношение человека к смыслу бытия. Вопросы о сущности бытия и о его смысле имеют для человека высшую ценность, как и сам человек имеет высшую ценность для сотворенного бытия. Эти вопросы относятся к самой жизни человека и только человек, один во всей вселенной может ставить и решать такие вопросы. И без этого он

не может стать и быть человеком. Ибо невозможно быть человеком, не зная, что значит вообще: быть. Напомним еще раз слова Достоевского: «Деловые люди, считающие эти вопросы пустыми и возможным жить без них, суть чернь и букашки, трава в огне». Бытие такой «травы в огне» ничтожно, мимолетно и преходяще. Человек, чтобы ощущать в себе полноту собственно человеческой жизни, должен быть уверен в том, что мир, в котором он живет, исполнен смысла. Без этого человек не может жить: «Это мое хотение, это желание мое. Вы его выскоблите из меня только тогда, когда перемените желания мои».

Давая форму этической проблематизации вопроса о смысле бытия, Достоевский избирает метод от противного. Он до предела обостряет тезис о бессмысленности и чуждости бытия для человеческого Я и анализирует вытекающие отсюда следствия, вплоть до самоубийства. Такого рода проблематизацию темы смысла бытия мы находим у мыслителя дважды: в «Записках из подполья» и в «Дневнике писателя». Причем оба текста близки друг другу и идейно, и содержательно.

Комментируя соответствующий ход мысли Достоевского, Лаут отмечает, что ставить вопрос о смысле своего бытия вплоть до вопроса о смысле бытия вообще — это исключительная прерогатива человека. Рефлексия о смысле бытия составляет, по Достоевскому, саму суть бытия человека, она непосредственно связанна с ним и неотрывна от него. При этом не имеет принципиального значения, осознает это сам человек или нет: соотнесенность со смыслом бытия наполняет всего его желания и мысли. Ребенок на подсознательном уровне верит в то, что бытие имеет смысл, и лишь разочарования и несовершенство жизни заставляет его усомниться в этом. В своей дальнейшей жизни человек может либо отвергать этот вопрос, считая его неразрешимыми, либо относить его на второй план своей жизни, заслоняя текущими делами и заботами, либо (как это делал сам писатель) превращая этот вопрос в центр своей жизни, и духовной, и самой что ни на есть земной, бытовой. Но, даже отвергая этот вопрос, человек все равно живет именно им.

По Достоевскому, человек постоянно решает вопрос о том, имеет ли его жизнь смысл и как может согласоваться «хрустальный дворец» всеобщей гармонии и смысла со свободой человека, вплоть до свободы отринуть уже всякий смысл и «показать язык». Без этого бытие человека иллюзорно. Но и признание этой иллюзорности не спасает, так как сразу оказывается несоразмерной масштабу человеческого сознания, требующего для себя положительного значения и не довольствующегося чисто отрицательным заключением, что «все мое устройство только надувание». Если само по себе решение вопроса о смысле бытия человека не очевидно и, возможно, что само бытие несет его в себе как вечную тайну, скрывая от разума, то все же последний в состоянии задаться и разрешить проблему значимости этого вопроса и его практических следствиях. Такой ход мысли в целом вполне схож с кантовской логикой: если постижимость самой по себе истины мне еще нужно доказать, то вопрос о ее значимости для меня вполне может быть разрешен в пределах только разума. При такой постановке вопроса Достоевский дает, как нам кажется, исчерпывающий ответ: если человека понимать только как природное существо,

а в природе смысла нет, то, значит, нет его и для человека. Но в таком случае человек и не должен существовать, поскольку жизнь без смысла противоречит самому понятию человека. А значит, человек как существо логически мыслящее, должен разрешить это противоречие. А именно: привести реальность в соответствии с понятием, т. е. убить либо саму природу, либо самого себя. Подобный ход рассуждения, соотносимый с рассуждением «подпольного человека», а также Кириллова из «Бесов», которые мы приведем дальше, Достоевский моделирует также в своем «Дневнике писателя», вкладывая его в уста «логического самоубийцы».

Жизнь, построенная на отвержении мировой гармонии, лишена смысла и сама по себе абсурдна. Единственный осмысленный и разумный шаг для материалиста состоит в том, чтобы убить себя. Не больше и не меньше. Здесь на самом высоком уровне понимания проблемы бытия, а именно: на уровне понимания его как духовной сущности, Достоевский, не рефлектируя о том, но лишь следуя традиции классической философии, воспроизводит ход рассуждений первого философа, т. е. Парменида: мысль о небытии является аннигиляцией мышления и аннигиляцией бытия, тотальным самоотрицанием. Теперь же мысль о бытии как бездуховной природе отрицает сама себя в лице продуцирующего ее субъекта — материалиста. Самоубийство последовательного материалиста — это реализованная парменидовская метафора «бытие есть, а небытия вовсе нет». У Парменида мы видели самонегацию мысли о небытии, здесь мы видим самонегацию человека, отождествляющего себя с небытием (или разъотождествляющего себя с гармонией бытия, что одно и то же).

Здесь, когда «ничто само себя ничтожит», а гностик-материалист убивает себя, философ видит лишь акт рефлексии, отрицающей отрицание бытия и тем восстанавливающей его положительность, утверждающей его осмысленность и одухотворенность. Негативная диалектика Достоевского оборачивается его позитивной метафизикой. Поэтому ответом на нигилизм либералов («Бесы») и скептицизм циников («Братья Карамазовы») у Достоевского является осмысленность и одухотворенность человека, видящего свою истину и идеал в совершенстве Богочеловека.

Следует всегда иметь в виду исключительно личностное отношение Достоевского к Богочеловеку, в котором он видел также воплощение нравственного и эстетического идеала. «На свете есть одно только положительно прекрасное лицо — Христос, так что явление этого бесконечно прекрасного лица уже есть бесконечное чудо. (Все Евангелие Иоанна в этом смысле; он все чудо находит в одном воплощении, в одном проявлении прекрасного)», — писал Ф. М. Достоевский своей племяннице С. А. Ивановой в 1868 г. Но прежде всех идеалов для Достоевского был важен сам Иисус Христос как живая личность. И в этом, повторим, главная «тайна» философии русского гения. Только относясь к Христу как к живой личности и никак иначе, можно было произнести следующие слова:

> Если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной (из письма к Н. Д. Фонвизиной, 1854 г.).

Без понимания этого содержания, формирующегося из «апелляции» Достоевского не к идее Богочеловека, а к Его живой Личности, невозможно адекватно интерпретировать образ мысли русского писателя. Лаут писал, что философию Достоевского нельзя понять только как набор философем, без учета художественно-эстетического начала его творчества, стиля и т. п. Но еще менее его можно понять, выведя за скобки собственно религиозное — не философское! — содержание.

Прп. Иустин (Попович) до настоящего времени широко почитаемый в Сербии прежде всего как святой подвижник и лишь во вторую очередь как ученый также указывал:

> …христоликость положительных героев Достоевского проистекает из того, что они в душах своих сохраняют чарующий Лик Христов. Этот лик — сердцевина их личностей. Они живут Им, мыслят Им, чувствуют Им, творят Им, все в себе устраивают и определяют по Нему и, таким образом через христодицею создают православную теодицею [6, с. 17].

Здесь вполне определенно указывается на нерасторжимое единство трех составляющих творчества Достоевского: художественного, религиозного и философского. Философская теодицея создается Достоевским на основе его религиозного чувства и представления через художественные образы положительных героев. Для Достоевского Богочеловек в полной мере воплотил в человеческой природе высшее нравственное начало мира. Именно поэтому Его проповедь любви и милосердия была столь действенна. Хотя всякий человек, несущий в себе образ Бога, причастен идее абсолютного добра, но лишь через Богочеловека, через Его смерть и Воскресение человек достигает уровня конкретного познания этой идеи. А потому само бытие человека переходит на новый уровень и раскрывает всю полноту своих смыслов. Р. Лаут резюмирует «христологию» Достоевского следующими словами: «Бытие возникло только потому, что могло осуществиться это событие — жизнь и деяния Христовы. В нем сущее завершило и очистило себя искупающим страданием и преодолевающим время и смерть воскрешением к совершенному бытию в Боге и с Богом». И несколько иначе в другом месте: «Бог есть бесконечная красота, тождественная совершенному бытию».

Без Христа — не только без идеала Богочеловека, но и без самой живой личности Иисуса Христа — Достоевский не видит возможности понять и принять всеобщую гармонию бытия как нравственный порядок души человека. А значит, не видит возможности бытия абсолютной свободы (точнее говоря: бытия как абсолютной свободы): свободы выбора или отвержения мирового порядка. Таков урок его главного произведения «Братья Карамазовы», в котором показана альтернатива ложной дилеммы выбора между отрицанием зла заодно с отрицанием мировой гармонии, это зло допускающей (Иван Карамазов), с одной стороны, и отрицанием свободы, что предлагается как условие преодоления зла (силой власти тайны, чуда и авторитета, предлагаемых Великим инквизитором), с другой стороны. Результат выбора в любом случае один — смерть. В первом случае — бунт против Бога и самоубийство. Во втором расчеловечение человека через лишение его главного — свободы, которая собственно и делает человека человеком.

Отметим, что предложенный Инквизитором проект построения «всемирного муравейника», сам по себе был иллюзией или обманом. Невозможность этого проекта онтологически задается абсолютностью свободы человека: рано или поздно наступает предел насилия или манипуляции, когда чужая воля «упирается» в нерасчленимое ядро абсолютно свободной личности человека.

Вокруг проблемы добра и зла для Достоевского вращались вопросы глубоко познанной им диалектики человеческой души, того места, «где черт с Богом борется», вопросы всемирного человеческого муравейника и его эсхатологической альтернативы, вопросы общественного единения и преодоления раскола между социальными группами, столь актуальные для современной ему (да, и современной нам) России. Решение проблемы добра и зла позволяет понять сущность и смысл бытия, без чего человек не может жить. Единство бытия означает тождество бытия и абсолютного добра, тем самым исключая всякую причастность бытию зла. Зло и бытие несовместимы. Зла нет в природе. Оно является лишь как деяние единичного самосознания, деяние человека, одаренного свободой воли.

Творя зло, человек вносит в мир тот раскол, которого в нем быть не должно и не может быть. Человек посягает на само бытие. Зло-действо, каким бы частным делом оно не представлялось человеку, всегда является преступлением вселенского масштаба, поскольку дает форму бытия небытию. Казалось бы, все это исключает единство бытия. Но бытие само разрешает противоречие, локализуя его в личности. Зло не мыслится как явленность небытия. Оно лишь обнаруживает отсутствие личности.

Человек не есть нечто данное от природы. По сути своего бытия он еще должен осуществить себя как человека, как личность. Но если он творит зло, значит, этого осуществления попросту не произошло. Злодейство свидетельствует о ничтожестве злодея. Личности нет. Есть лишь единое бытие, зла и небытия нет. Или же имеет место раздвоение личности, отрицающее ее изначальное синтетическое единство. Раздвоение, по словам Р. Лаута, это отделенность от всеобщего бытия, замкнутость и конечная изоляция в близком к духовной смерти небытии; синтез же есть связь с жизнью мироздания, с Богом, со всем сущим. Если смысл бытия — в его гармоническом и многоформенном единстве, то наше существование станет осмысленным, если мы научимся распознавать зло, раскроем тайну его небытия и его субъектности, найдем пути преодоления расколов в своей душе, в обществе, в мире. Эти расколы суть явления зла, бессущественная видимость внешней рефлексии, видимость того, что не имеет сущности, не заключает в себе живого бытия. Но через эти расколы, дающие форму явления тому, чего нет, зло проникает в мир еще дальше: в расколотой душе подпольного человека зарождается смерть; возвысившийся над свободой материальный интерес грозится превратить человека в муравья, а пока сеет вокруг себя смерть; оторвавшийся от народа образованный класс развращает народ, глумится над его верой, а сам уже тайно готов возгласить: «Пусть умрет народ!» Ответ на эти многообразные вопросы и проблемы Достоевский готов дать единым словом. И это слово: Богочеловек, личность, исторически реально воплотившийся в человека Бог-Сын. Но самое ценное здесь в том, что этот ответ не имеет ничего общего с внешним морализаторством, с очередной

фокуснической фразой. Этот ответ буквально разлит во всем творчестве великого писателя, выстраданного его непростой жизнью. Он воплощен в самой гармонии его романов, в которой мыслитель надеялся увидеть преодоление наступающей дисгармонии абсурдного не-бытия.

Анализируя выше основоположения Парменида, мы уже отмечали, что истинная мысль есть лишь мысль о бытии, а точнее: мысль бытия, полностью тождественная со своим объектом. Мысль о небытии и его формах: о лжи, зле, несправедливости, несвободе, не-праве и др., может означать лишь одно. А именно: свою собственную абсолютную отрицательность, полную негацию мысли. Таким образом, мысль о небытии можно зафиксировать только как рефлексию абсолютной отрицательности мышления (и бытия). Рефлексия не есть мысль, хотя и составляет необходимый момент процесса мышления. Нужно бы специально исследовать с этой стороны форму рефлексии, чтобы понять, как может быть схвачено в мысли небытие и зло и (что самое главное), как оно может быть в этом схватывании удерживаемо, благодаря чему злу дается «видимость» небытия.

Стоит отметить, что черт и у Ивана Карамазова, и у Адриана Леверкюна, также лишен субстанциальности, не является чем-то существующим, а есть лишь удерживаемый плод рефлексии их мышления. Великие художники точно зафиксировали сам способ «существования» субъекта зла. Отцы Церкви учили, что дьявол и бесы мертвы, ибо для них «падение» — это тоже, что смерть. Но их бессубстанциальность еще не означает их бессубъектности. Именно рефлексия является механизмом присутствия в мире бессубстанциального субъекта зла.

Как отмечалось ранее, не всякое содержание, наполняющее сознание человека, может быть названо мыслью в этом, высоком, смысле слова. Сознание человека в большинстве своем заполнено или пустыми грамматическими конструкциями, имитирующими понятие, или пустыми порождениями рефлексии, которые не имеют отношения к действительному бытию. Эту пустоту рефлексирующего мышления Достоевский связывал с образами «фантастического», которые занимают очень важное место в его творчестве и которые противопоставляются действительному постижению истины.

Прежде всего — это образы «фантастического человека», начиная с «подпольного человека» и «логического самоубийцы» из «Дневника писателя». Источником их «фантастичности» является рефлексия, разделяющая мое эмпирическое Я и гармонию всеединства. Эта рефлексия оставляет необходимый момент мышления, поскольку гармония не будет всеобщей, если не охватит и мое рефлексирующее эмпирическое Я (об этом будет подробнее сказано ниже, когда речь пойдет о гегелевском понятии «всеобщего духа» в его философии религии). Но не преодоление этой разделенности за счет развития гармонии в моем духовном пространстве самовозрастающего Логоса, а ее удерживание и фиксация — вот выбор «фантастического человека» и этот выбор уже имплицитно заключает в себе смерть.

Мышление не является только индивидуальным процессом, воплощенным в продукты размышления. Человек реализует мышление и в произведениях искусства, и в архитектурных проектах, и в проектах геополитических, и в создаваемых им формах права и государства — то есть во всем объеме исторической

человеческой практики (если, конечно, не понимать практику по-бэконовски). Поэтому от образов «фантастического» человека Достоевский поднимается до образов «фантастического» города, и «фантастического» государства…

Таким «фантастическим» городом писателю видится Петербург, о котором он говорил, как о «самом отвлеченном и умышленном городе на всем земном шаре. (Города бывают умышленные и неумышленные)». Фантастический, отвлеченный, «умышленный» город-мираж не возникает из жизни, из почвы, из движения истории (позже О. Шпенглер предлагал присмотреться к Петербургу тому, кто хочет понять, чем были города «химерической» эллинистической культуры). И эта, не связанная с почвой бытия идея, получив видимость образа и формы, отравляет действительную почву, вносит начала смерти и тления в живую жизнь (для Достоевского смерть вовсе не является физиологическим актом, в известном смысле смерти вовсе нет; смерть — это процесс тления, что очень образно передано в рассказе о петербургском кладбище «Бобок»). В этом «фантастическом» и «умышленном» городе люди селятся в комнаты, напоминающие гробы («Преступление и наказание»), в пустоте которых гаснут мысли и зарождаются мертвые, но оттого не менее активные, бесы. Сам «умышленный» Петербург для Достоевского — это только образ, образ петровской России, в которой от почвы были оторваны целые сословия, породившие из себя людей, не знающих веры и истины, презирающих свой народ. Место живых мыслей бытия, сознание этих людей занимают фантастические идеи. Когда сознание заполняется этими идеями до отказа, человек переходит в состояние тления. Он — «бобок» при жизни, убийца и самоубийца.

Фантастический Петербург порождает такую же «фантастическую» Россию, какой Достоевский видел ее в петровскую эпоху, основанную на подражании ею же выдуманной Европе — пустой мысли, идее, лишенной бытия. Из «Дневника писателя»: «О, цивилизация! О, Европа, которая столь пострадает в своих интересах, если серьезно запретить туркам сдирать кожу с отцов в глазах их детей! Эти, столь высшие интересы европейской цивилизации, конечно, — торговля, мореплавание, рынки, фабрики, — что же может быть выше в глазах Европы? Это такие интересы, до которых и дотронуться даже не позволяется не только пальцем, но даже мыслью, но — но «да будут они прокляты, эти интересы европейской цивилизации!» Это восклицание не мое, это воскликнули «Московские ведомости», и я за честь считаю присоединиться к этому восклицанию: да, да будут прокляты эти интересы цивилизации, и даже самая цивилизация, если, для сохранения ее, необходимо сдирать с людей кожу. Но, однако же, это факт: для сохранения ее необходимо сдирать с людей кожу!»

Но о завершении петровской эпохи Достоевский пророчески писал: «Вы вот думаете, что будет все один Петербург продолжаться. Уж и теперь начинается местами протест провинциальной печати против Петербурга (да и не против Петербурга вовсе, а против вас же, усевшихся в Петербурге и в нем обособившихся) — и которая хочет что-то там сказать у себя новое». Обратим внимание на это выражение: «и в нем обособившихся». Тема обособления, выпадения из единства народа, возникает у Достоевского всякий раз, когда он писал о потере человеком истины и в «Преступлении и наказании», и в «Бесах», и на страницах «Дневника писателя», посвященных либералам, «обособившимся» в своем

Петербурге. Его герои заражены чисто гностической идеей разделения людей на «породы». Например, Раскольников с его представлениями о «человеке, дрожащей твари» и о «человеке, имеющем право». Или герой из «Дневника писателя»: ««Этого народ не позволит», — сказал по одному поводу, года два назад, один собеседник одному ярому западнику. «Так уничтожить народ!» — ответил западник спокойно и величаво. И был он не кто-нибудь, а один из представителей нашей интеллигенции. Анекдот этот верен».

Преодоление этого отчуждения, осознание своего единства со всеединством народа, — единственный путь, избавляющий от смерти, от убийства и самоубийства, неизбежного при таком выборе своего обособления от бытия. Это преодоление может быть и в юродствующем жесте «покаяния» на Сенной площади, и в долгом процессе самопреображения на каторге, куда Достоевский отправляет по хорошо известной ему дороге своего героя.

Несколько ранее говоря о Сократе, мы отмечали, что действительное объединяющее людей начало — истина. По Достоевскому, эту истину уже и несет в себе народ в сокровенном виде. Эта истина — Христос, а народ ее знает через реальную историческую связь со своими подвижниками, имевшими опыт реального Богообщения. Для человека важно приобщиться этой истине в опыте своей жизни с народом. Для государства — понять и выразить эту истину, открыв для мира. Достоевский верил, что с окончанием петербургского периода истории Россия («Не Петербург же разрешит окончательную судьбу русскую», — риторически спрашивал он) Россия выполнит свое предназначение в мире: скажет ему свое «нравственное слово», слово об истине Христа-Бога. Таким образом, мы опять приходим к тому, что для Достоевского идея бытия, жизни и путь избавления от бесовских миражей и от состояния «Бобка» был связан с именем Христа и Его свободы.

Собственно, это «нравственное слово» и есть то, что было названо действительной «мыслью бытия». Это не какое-то суждение или «фокусническая фраза» (которой, по удачному выражению Ф. Энгельса, не может быть доказана конкретность тождества мышления и бытия), изобретенная рассудком отдельного человека. Это «нравственное слово» — то знание истины, которое выработал в себе народ в процессе всей своей истории, накапливающей опыт подвижничества, самопреодоления и развития. Это — та самая «русская идея», которая, по словам В. С. Соловьева, есть то, что Бог думает о нации в вечности.

Таким образом, Достоевский раскрывает, как за всеми формами апологетики небытия и смерти, стоит именно невозможность помыслить единство абсолютной гармонии мира и личности человека, невозможность примирить «хрустальный дворец» всеобщей гармонии и всеобщего смысла со свободой человека, вплоть до свободы отринуть уже всякий смысл и «показать язык» этой гармонии. Но практическим следствием отказа от смысла и ценности всеобщей гармонии неизбежно оказывается смерть.

Это может быть смерть духовная, например, запечатленная в акте кощунства в «Бесах» или в «фантастической», придуманной, жизни человека, общества, государства, в основе которой лежит не действительная мысль, а внешняя рефлексия. Это может быть и реальная, физическая, смерть жертвы от руки духовно опустошенного убийцы или же смерть самоубийцы. Здесь нужно

вспомнить рассуждения «логического самоубийцы» в «Записках из подполья», «Бесах», в «Дневнике писателя» и др. — тема, к которой писатель возвращался вновь и вновь:

> Так как, наконец, при таком порядке, я принимаю на себя в одно и то же время роль истца и ответчика, подсудимого и судьи и нахожу эту комедию, со стороны природы, совершенно глупою, а переносить эту комедию, с моей стороны, считаю даже унизительным. То, в моем несомненном качестве истца и ответчика, судьи и подсудимого, я присуждаю эту природу, которая так бесцеремонно и нагло произвела меня на страдание, — вместе со мною к уничтожению… А так как природу я истребить не могу, то и истребляю себя одного, единственно от скуки сносить тиранию, в которой нет виноватого.

Вопрос о действительности и ценности бытия всеобщей гармонии актуален для человека, прежде всего, как вопрос о его взаимосвязи со всеми другими людьми. Ведь если такой, физически неочевидной, связи (допустим, для человека на Луне в одном из «интеллектуальных экспериментов» Достоевского), не существует в действительности или же она не признается человеком, то может быть оправдано любое преступление (пример с «заочным убийством» мандарина в Китае), а значит, не существует ни морали, ни права.

Сократ перевел абстрактную проблему единого и многого на уровень нравственной проблемы познания человеком своей истины, которая единит его со множеством всех других людей. Ведь, истина едина, хотя и всегда существует в реальности как определенность индивидуального нравственного порядка личности. Достоевский точно также фокусирует проблему гармонии единого и «расходящегося» многого в проблему нравственного единства людей. Если это единство существует и оно значимо для человека, то он не может совершить преступление даже, если об этом преступлении ни один человек никогда не узнает и, в принципе, не сможет никогда узнать. А это и значит, что свобода как конкретность идеи абсолютного полагает себя для человека как его «основная ценность» и нормы права, действительно, действуют на ценностном уровне.

В идее положительной абсолютной свободы (наиболее убедительно выраженной им в теодицейной «Легенде о великом инквизиторе») Достоевский находил высшее обоснование гармонии и смысла бытия. Действительное обоснование, тот самый «полный Синтез всего бытия, саморассматривающий себя в многоразличии, в Анализе», о котором Достоевский писал в своей записной книжке 1864 г., он связывал с личностью Христа. Реальную память о живом общении с Христом сохраняет, по мысли писателя, русский народ. Эта мысль, высказанная Достоевским, как самая главная и выстраданная мысль, также оказывается созвучна идеям классической философии о духовном постижении истины, о необходимости включения в основания этого постижения самой одухотворенной истории народа.

В итоге Достоевский сумел на языке, понятном современному читателю, раскрыть смысл того единства абсолютного и личного начал в человеке, которое заключено в свободе как в высшем определении человека (свобода как высший дара Бога человеку).

ЛИТЕРАТУРА

1. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. — М.: Изд-во соц.-экон. литературы, 1959.
2. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Ч. 1. Объективная логика. Ч. 2. Субъективная логика. — СПб.: Наука, 1997.
3. Исмагилов Р. Ф. Философское наследие Ф. М. Достоевского и его влияние на развитие философии права. Цикл лекций. — СПб.: Фонд Университет, 2017.
4. Лаут Р. Философия Достоевского в систематическом изложении. — М.: Республика, 1996.
5. Преп. Иустин (Попович). Достоевский о Европе и славянстве. — СПб.: Изд. дом «Адмиралтейство», 1998.
6. Фихте И. Г. Сочинения в двух томах. — Т. 1. — СПб.: Мифрил, 1993.
7. Чаадаев П. Я. Статьи и письма. — М.: Современник, 1989.
8. Gadamer H.-G. Die Idee der Hegelschen Logik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. — Bd. 3. — S. 62–71.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.1.008
УДК 82.091

Г. Е. Потапова*

ЦАРСТВО МАТЕРЕЙ — ЦАРСТВО ОТЦОВ — ЦАРСТВО БРАТЬЕВ? О ВЛИЯНИИ ТЕОРИИ МАТРИАРХАТА И. Я. БАХОФЕНА НА НЕМЕЦКУЮ РЕЦЕПЦИЮ ТВОРЧЕСТВА Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО В XX ВЕКЕ**

В статье впервые указано на то, что среди разнородных подходов к Достоевскому в Германии XX существовала, условно говоря, «бахофенская» линия толкования его произведений (подразумевается учение Иоганна Якоба Бахофена о «матриархате» и «патриархате» как сменяющих друг друга больших фазах в развитии человеческого общества). Подобный подход продемонстрирован ниже на примерах Э. Кэррик (1886–1966), немецкой переводчицы Достоевского, и писателя Х. Э. Носсака (1901–1977). На место «микроскопического» анализа психопатологических «комплексов», интересовавших З. Фрейда и его последователей, сторонники «бахофенского» подхода стремились выдвинуть «макроскопическое» рассмотрение творчества Достоевского. Прежде всего в романе «Братья Карамазовы» они видели размышление о конце большой эпохи в истории человечества («матриархат» / «патриархат» в расширительном понимании этих слов) и о новом идеале духовного братства между людьми.

Ключевые слова: русско-немецкие литературные связи, Достоевский, Иоганн Якоб Бахофен, матриархат, Ханс Эрих Носсак.

G. E. Potapova

REALM OF THE MOTHERS — REALM OF THE FATHERS — REALM OF THE BROTHERS? THE INFLUENCE OF J. J. BACHOFEN'S THEORY OF MATRIARCHY ON THE GERMAN RECEPTION OF F. M. DOSTOEVSKY'S WORK IN THE 20th CENTURY

This essay points out that among other methods of analyzing Dostoevsky's work in 20th century Germany there was also the following method, which was based on the teaching of

* Галина Евгеньевна Потапова, кандидат филологических наук, научный сотрудник Русской христианской гуманитарной академии; GPotap@list.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта «Достоевский в зарубежной рецепции: от классики до постмодерна» № 18–012–90033.

Johann Jakob Bachofen of «matriarchy» and «patriarchy» as the two great epochs in human history. This method is demonstrated below using two examples: an outstanding Dostoevsky's translator Elisabeth Kaerrick (1886–1966) and the writer Hans Erich Nossack (1901–1977). The followers of Bachofen aimed for a «macroscopic» view of Dostoevsky's work, in opposition to Sigmund Freud's followers who practiced a «microscopic» examination of all possible psychopathic complexes by Dostoevsky and his characters. Kaerrick und Nossack saw in Dostoevsky's work, especially in «The Brothers Karamazov», a deep reflection on the end of a great world historical epoch («matriarchy» or «patriarchy» in a broader sense of these terms) and on the new ideal of the *spiritual* brotherhood of all mankind.

Keywords: Russo-German literary relations, Dostoevsky, Johann Jakob Bachofen, matriarchy, Hans Erich Nossack.

1

В немецкой литературной критике первой трети XX века нередко проводились параллели между творчеством Достоевского — в особенности последним его произведением, романом «Братья Карамазовы», — и «Орестеей» Эсхила [7, с. 105]. На первый взгляд, подоплека подобного соотнесения (насколько мне известно, оно гораздо реже встречается в русской критике) выглядит однозначно «фрейдовской». Вполне естественно, что именно в немецкоязычных странах введенная в научный оборот Зигмундом Фрейдом (1856–1939) методика психоаналитического толкования литературных произведений быстрее всего вошла в моду. Наряду с наиболее известным из исследованных Фрейдом явлений, «Эдиповым комплексом» (и, соответственно, темой отцеубийства), привлекательный материал для психоаналитических прочтений давала и тема матереубийства, архетипическим воплощением которой стал для людей конца XIX — начала XX в. миф об Оресте.

Мотивы отцеубийства, матереубийства, кровосмешения — вкупе с художественным анализом всевозможных патологических явлений психики — наводняют литературную продукцию писателей немецкого и австрийского экспрессионизма, как и близких к ним авторов. В свое время Г. М. Фридлендер [6, с. 144–147] убедительно показал, что в этой группе экспрессионистских произведений часто встречаются реминисценции из Достоевского, в основном связанные с мотивом убийства (особой популярностью пользовалось убийство старухи в «Преступлении и наказании» и кончина Федора Павловича Карамазова). Характерно, что убийство негативных персонажей, олицетворявших старшее поколение, молодые писатели-экспрессионисты воспринимали подчеркнуто сочувственно. В Достоевском они готовы были видеть своего союзника в восстании против «мира отцов». Фридлендер справедливо указал также на то, что писатели-экспрессионисты, зачастую переиначивавшие мотивы из творчества русского писателя на «фрейдистский» манер, в действительности находились в достаточно противоречивых отношениях к учению Фрейда. Они брали из психоанализа, условно выражаясь, «революционную» сторону этого метода, игнорируя то «консервативное», что было в учении Фрейда. Дело в том, что фрейдовская методика психоанализа была направлена как раз на обуздание, дисциплинирование полового инстинкта, а тем самым на адаптацию индивидуума к устоявшимся семейным и общественным нормам. Напротив, молодые экспрессионисты, мечтавшие о рождении «нового человека» и сочув-

ствовавшие героям вроде Раскольникова, желали сокрушения всех рутинных форм общественного быта. Таким образом, обратившись к одному только экспрессионистскому литературному материалу, в немецкоязычной рецепции творчества Достоевского можно констатировать как традицию «фрейдовскую», так и традицию «антифрейдовскую».

В настоящей статье будет показано, что в немецкой культуре XX в. сближение Достоевского с такими, по видимости, «фрейдовскими» топосами, как «отцеубийство» и «матереубийство», могло носить и ярко выраженный «антифрейдовский» характер. В представлении тех двух авторов, о которых речь пойдет ниже, Э. Кэррик и Х. Э. Носсака, творчество Достоевского выглядело не столько подтверждением, сколько противовесом учению австрийского психоаналитика. Оба они протестовали против рассмотрения Достоевского как «психолога», а тем более «психопатолога»; оба искали другие, более широкие подходы к истолкованию героев Достоевского, как и вообще к изображению человека. Подобный протест против узко «психологических» интерпретаций сам по себе не был редкостью в немецкой рецепции Достоевского (о религиозно-философских подходах к творчеству русского писателя в Германии см., например: [16]). Специфичным и заслуживающим особого рассмотрения является то, что у обоих названных нами авторов фрейдовским схемам противопоставляется — в том числе при истолковании «Братьев Карамазовых» — другая объяснительная схема, тоже происходящая из того «бума» наук о природе и человеке, который вдруг охватил Европу в начале XX в. Речь пойдет о модели толкования, заимствованной из работ швейцарского ученого, исследователя античной культуры Иоганна Якоба Бахофена (1815–1887), создателя учения о «матриархате» и «патриархате» как сменяющих друг друга больших фазах в развитии человеческого общества.

Центральный труд Бахофена, «Материнское право», впервые напечатанный еще в 1861 г. [8], был скептически встречен учеными-современниками, однако приобрел огромную популярность в начале XX в., на волне нового мифотворчества и нового прочтения старых мифов. Центральная часть книги Бахофена посвящена истолкованию эсхиловской трилогии «Орестея» — увиденной не под психопатологическим углом зрения (как позже у Фрейда), а под углом зрения культурно-историческим. Бахофен первым усмотрел в «Орестее» отражение борьбы патриархата (воплощенного в фигурах Агамемнона и Ореста) с древним матриархатом (Клитемнестра). Акцентировав в трилогии Эсхила соответствующие смысловые моменты, Бахофен подчеркнул символическое значение финала: Орест оправдан, очищен от своего преступления благодаря вмешательству «новых» олимпийских богов — Аполлона и Афины. В истолковании Бахофена это равнозначно концу былого «материнского права» (матриархата), защитницами которого выступают у Эсхила древние, ужасные хтонические божества, эринии. Преемственность между сыном и отцом (Орестом и Агамемноном) оказывается более важной, чем пролитая сыном кровь матери. В подобном торжестве «отцовского права» над «материнским» Бахофен усматривал эпохальный переворот в развитии европейского человечества. В последующие тысячелетия истории, в века христианства, победа «духовного отцовского начала» над «вещественным материнским началом»

была окончательно утверждена. В конце книги Бахофен останавливается еще на одной важной теме — противопоставлении телесного и духовного братства. Если кровное братство скрепляется общим происхождением из материнского лона (а в символической проекции — из лона матери-земли), то идея духовного братства возводится к представлению об (общем для всех) отце небесном.

2

Наиболее четким образом соотнесла центральные тезисы Бахофена с романом Достоевского «Братья Карамазовы» немецкая переводчица Лесс Кэррик (1886–1966), переведшая для мюнхенского издательства «Р. Пипер» почти полный корпус произведений русского писателя [3; 4]. Кроме того, она всю жизнь работала, что называется «в стол», и над своей собственной философско-антропологической типологией культур, отчасти ориентируясь на идеи О. Шпенглера, однако решительно их видоизменяя.

Согласно культурно-типологическим взглядам Кэррик, буржуазная семья XIX в., основанная на авторитете «отца», в большой исторической перспективе явилась завершающим звеном «ветхозаветно-иудейски-германской» линии в развитии форм семьи (а тем самым и форм общества). Этот многовековой исторический период близится к концу, и предчувствием такого конца являются «Братья Карамазовы». В этом смысле Кэррик в своих неопубликованных заметках и письмах неоднократно проводила параллели между романом Достоевского и «Орестеей». Если Эсхил запечатлел эпохальный поворот от матриархата к патриархату, то Достоевский предчувствовал новый эпохальный поворот: от патриархата — не к «новому матриархату», но, как поясняет Кэррик в одном наброске 1920-х гг., к «братской» модели отношений между людьми:

> Я вовсе не считаю возможным простое «возвращение матриархата». Нет! Все, во что я верю, это переход от шеститысячелетнего господства патриархата к другому типу культуры, который я позволю себе обозначить как «братское человечество» (так называемый «русский Христос») [3, с. 98].

В соответствии со своей культурно-типологической схемой интерпретировала Кэррик и описание «поединка» прокурора и защитника в последней книге «Братьев Карамазовых». Прокурор Ипполит Кириллович требует осуждения (мнимого) отцеубийцы Дмитрия; адвокат Фетюкович пытается его оправдать, доходя до утверждения, что убийство такого отца, каким был покойный Федор Павлович, не есть убийство: одно только телесное отцовство ровно ничего не значит, если отец не соответствует высокому идеалу отцовства [2, XV, с. 171]. Кэррик усматривает в этой судебной контроверзе аналог заключительной части трилогии Эсхила, где представлено оправдание матереубийцы Ореста, совершившееся, несмотря на пролитую им материнскую кровь. Согласно формулировке Кэррик в одном из писем по поводу «Братьев Карамазовых», в споре прокурора и защитника «схватка двух приниципов» тоже идет «из-за богов» [3, с. 396], т. е. на смену прежним богам должны прийти новые. Если прокурор Ипполит Кириллович отстаивает «старый принцип», символическое «господство отца», то адвокат отстаивает принцип эпохально новый — принцип не телесного, а духовного отцовства [3, с. 396]. С одной

стороны, Кэррик в своих рассуждениях неправомерно позитивирует попытку Фетюковича оправдать отцеубийство. С другой стороны, со многими ее замечаниями о важности для Достоевского темы духовного отцовства нельзя не согласиться, как и с подчеркиванием ею темы духовного братства в конце романа. Пророком «братского» человечества, которое должно прийти на смену современному патерналистски-буржуазному состоянию общества, как раз и был для Кэррик Ф. М. Достоевский.

Характерна в этой связи реакция Кэррик на работу З. Фрейда «Достоевский и отцеубийство» [5], впервые напечатанную в 1928 г. в одном из дополнительных томов к мюнхенскому собранию сочинений Достоевского [см. 10], в котором она сама принимала активное участие. В начале 1929 г., обсуждая в переписке с директором издательства, Райнхардом Пипером, свежеизданный том с материалами к «Братьям Карамазовым», Кэррик весьма скептически отзывается о статье Фрейда. Она упрекает психоаналитика в близорукости, в «микроскопической» мелочности взгляда — тем временем, как для настоящего понимания «Братьев Карамазовых» требовалось бы не «микроскопическое», а «макроскопическое» рассмотрение на фоне всего того «культурного переворота», который начал совершаться на рубеже XIX–XX вв. Та «установка», которой руководствовался Фрейд, принадлежит, по мнению Кэррик, к «уходящему стилю» — жизненному «стилю» буржуазной эпохи, в том числе буржуазной семьи. С учетом уже изложенных причин фрейдовская интерпретация отцеубийства в «Братьях Карамазовых» (как и в биографии самого Достоевского) кажется ей близорукой и едва ли не ретроградной. Для того, чтобы по-настоящему оценить значение «Братьев Карамазовых» нужна была бы не «микроскопическая», а «макроскопическая» оптика, не фрейдовский психоанализ, а широкая культурно-историческая постановка проблем. Ибо в «Братьях Карамазовых» речь идет не о частной драме некоего «папочки» по имени Федор Павлович Карамазов и о «комплексах» его сыновей, а о смене больших эпох в истории человечества [3, с. 396].

Обхождение Кэррик с бахофенским мифологемами, проецируемыми на текст «Братьев Карамазовых», особенно любопытно по следующей причине: Кэррик акцентирует в учении о матриархате (как, впрочем, и в романе Достоевского) не те моменты, которые обращены в прошлое, а те, которые обращены в будущее. В первую очередь это касается мотива грядущего духовного братства. Подобная проекция в будущее не типична для немецкой рецепции Бахофена в 1920–1930-х годах. Мода на учение о матриархате была связана в ту пору преимущественно с тягой в мифическое прошлое с такими его атрибутами, как примат инстинкта над разумом и т. д. [11] Ностальгическая идеализация времен матриархата подразумевала стремление вернуться к истокам, в «материнское лоно».

Предпринятое Кэррик нетривиальное прочтение Бахофена — при одновременном использовании его категорий для герменевтического проникновения в художественный мир Достоевского — не является абсолютным исключением в истории немецкого восприятия русского классика. Далее это будет продемонстрировано на примере писателя, даже не подозревавшего о существовании культурно-типологических построений Кэррик, надолго погребенных в старом издательском архиве 1920-х гг.

3

Речь пойдет о Хансе Эрихе Носсаке (Nossack, 1901–1977) — известном писателе того поколения, которое заявило о себе в литературе ФРГ после Второй мировой войны, — и о его романе «Младший брат» («Der jüngere Bruder», 1958).

Роман Носсака не является «контрафактурой» какого-либо произведения Достоевского. Интертекстуальность по отношению к творчеству русского писателя носит, скорее, точечный характер. И все же наиболее проницательные рецензенты отмечали в заглавном образе романа Носсака, фигуре «младшего брата», Карлоса Хеллера, параллели с Алешей, младшим из братьев Карамазовых. Друг Носсака, католик-литературовед Ойген Бизер, утверждал, что Карлос, в романе то и дело уподобляемый ангелу, «при всех различиях <…> родствен по своему типу «херувиму»-Алеше» [9, S. 29, 39]. На таком «родстве» можно было бы настаивать и более решительным образом, потому что дело здесь не ограничивается типологическим сходством; в направлении Алеши Карамазова указывают и некоторые более специфические детали характеристики Носсаком своего героя (как, например, грозящая ему опасность быть «проглоченным» «сладострастницей»). Не занимаясь обстоятельным анализом подобных интертекстуальных сближений, подчеркнем одно важное обстоятельство. То, что объектом интертекстуальных аллюзий становится именно фигура Алеши, выглядит неожиданным на фоне всего, что известно нам сегодня об отношении Носсака к Достоевскому. Носсак был отлично знаком с творчеством русского писателя; согласно собственному признанию, в молодости он чуть не каждый год перечитывал «всего Достоевского», т. е. имевшееся в его распоряжении переводное многотомное издание избранных сочинений [12, S. 96]. Реминисценции из «Бесов», «Идиота», «Записок из мертвого дома», как и из малой прозы Достоевского то и дело встречаются в произведениях Носсака 1940–1960-х гг. Но именно фигура Алеши Карамазова не вызывала у него большой симпатии. В интервью 1972 г., которое Носсак дал журналисту Манесу Шперберу, писатель крайне скептически отозвался о попытке Достоевского нарисовать в образе Алеши Карамазова начинающего «святого»:

> Образ раскаявшегося грешника или святого Достоевскому так никогда и не удалось бы создать, в этом я — как писатель — совершенно убежден. До чего же бледным выглядит Алеша Карамазов по сравнению со своим братом Иваном! Алеша — всего лишь образ желаемого, выдаваемый за действительное [12, S. 101].

По мысли Носсака, никакому писателю не дано изобразить святое (сакральное) прямо и непосредственно:

> …вопрос о том, можно ли сегодня изобразить святого при помощи литературных средств, поставлен неверно. Он должен был бы звучать: а можно ли литературными средствами вообще изобразить святое? И тут я решительно отвечу: нет. Святость избегает всякой публичности. Когда кто-то говорит о святом слишком громко, оно перестает быть святым, превращается просто в рекламу. Однако можно привести читателя к тому, чтобы задуматься о святом, — изобразив житейскую повседневность до такой степени прозрачной, что вам должно показаться: нечто в ней отсутствует [12, S. 101].

Еще раз к той же мысли возвращается Носсак в конце интервью, говоря о том, что «в прорехах рисуемого нами переднего плана — убогих, ветшающих декораций жизни» вдруг может промелькнуть «тень святого», — «…или обозначим это каким-нибудь другим словом — по сути это будет то же самое» [12, S. 103].

В позднем интервью косвенно охарактеризована та литературная стратегия, при помощи которой Носсак в романе «Младший брат» иногда дает читателю заметить «тень святого», мелькнувшую «в прорехах» рисуемых событий, разыгрывающихся на фоне «убогих» декораций послевоенного Гамбурга. Заглавный образ романа, «младший брат», по ходу актуального отрезка действия не появляется ни разу — он представлен читателю (и протагонисту) исключительно в рассказах-воспоминаниях других персонажей. Главный герой романа, Штефан Шнайдер, узнает — перед своим возвращением из Бразилии в Германию — о существовании некоего странноватого молодого человека, студента Карлоса Хеллера, знакомого его покойной жены, который, как кажется протагонисту, связан какими-то малопонятными узами с его собственной жизнью. Шнайдер истолковывает для себя Карлоса Хеллера как потерявшуюся часть своего «я», как лучшую и беззащитную часть себя самого, которую он в юности вынужден был «убить» или «отбросить», чтобы обеспечить себе выживание в том узком мирке респектабельной буржуазной семьи, который в романе Носсака рисуется как домашний ад. Странный, слегка комический и в то же время светоносный образ «младшего брата» разными гранями высвечивается в тех скупых сведениях, какие могут дать Шнайдеру другие люди, встречавшиеся с Карлосом. Как несложно догадаться, поиски «младшего брата» так и не увенчиваются успехом; роман кончается случайной гибелью Штефана Шнайдера.

Какие точки соприкосновения имеет эта история с учением Бахофена? На первый взгляд — ни малейших. При ближайшем рассмотрении — «бахофенских» аллюзий в романе оказывается чрезвычайно много. Фигура «младшего брата», в действительности не состоящего в родстве со Штефаном Шнайдером, — это воплощение мечты протагониста о духовном братстве (отчетливо противопоставленном кровному родству). Постоянные коннотации образа «младшего брата» со «светом» делают его составной частью той сферы, которую Бахофен определял как «аполлоновскую». Вдобавок образ «младшего брата» в романе отчетливо противопоставлен негативной фигуре матери протагониста: в ней воплощен принцип «женского» как биологически-полового, направленного на чисто физическое продолжение рода.

В принципе, обрисованная здесь оппозиция поддается и более общей — не специфически «бахофенской» — интерпретации в рамках классической (т. е. до-феминистской) философии пола, бытовавшей в конце 19 — начале 20 века. Эта философия пола отождествляла «женское» с природно-биологическим, а «мужское» с духовным. Г. Зёлинг [17], известная исследовательница творчества Носсака, интерпретировала его взгляды на соотношение полов именно с позиций «классической» философии пола, вершинным достижением которой явился труд Отто Вайнингера «Пол и характер» (1903). Присутствие вайнингеровских идей в творчестве Носсака, в частности в романе «Младший брат», не подлежит сомнению. Тем не менее, на мой взгляд, при анализе смысловой

структуры этого романа не следовало бы ограничиваться одними лишь вайнингеровскими схемами — уже потому, что в таком случае невостребованными и необъясненными остались бы многие мифопоэтичесие «обертоны», восходящие именно к трудам Бахофена, которые Носсаку были хорошо известны [14, II, S. 305]. В «Младшем брате» мы то и дело встречаем мотивы, которые словно бы закамуфлированы под «житейскую повседневность» (если прибегнуть к выражению из упомянутого выше интервью Носсака) и тем не менее несут в себе рефлексы античных мифов, причем в специфически «бахофенском» их истолковании. Бегло обозначим здесь хотя бы некоторые из таких «бахофенских» моментов.

Прежде всего, бросается в глаза оппозиция «небесных» и «хтонических» мотивов, прямо восходящая к тому толкованию античных мифов, какое было предложено Бахофеном. Хтонические мотивы ассоциируются с фигурой матери Штефана Шнайдера. Не случайно и то, что сын, так и не сумевший окончательно разорвать узы, соединяющие его с ненавистной матерью, становится геологом — его деятельность связана с древней Геей, Землей. Причем прямой его специальностью является разведка нефтяных месторождений, а буквальное значение немецкого слова «нефть» (*Erdöl*): «земляное масло». Тот момент, когда Шнайдер впервые узнает о существовании «младшего брата», Карлоса Хеллера, в хронологии романных событий приходится на то время, когда протагонист — в поисках нефтяных месторождений в Бразилии — случайно наталкивается на месторождение урана. За этим, казалось бы, неважным для романного действия поворотом профессиональной карьеры стоит отчетливая семантическая оппозиция: «нефть» (своим немецким названием связанная с Землей, к тому же черная и вязкая) *vs*. «уран», чреватый (опасными) излучениями элемент, своим наименованием обязанный небу, древнему Урану — кстати, оскопленному мстительной супругой, Геей. Определение «уранический» (*uranisch*) Бахофен систематически использовал, говоря о небесных (олимпийских) богах — в их противоположности древним хтоническим божествам земли. Соотнесение мотива «младшего брата» с поисками урана предпринимает и сам протагонист-повествователь в последней главе книги [13, S. 190]. С «ураническим солнечным героем», одним из воплощений которого в истолковании Бахофена был Феб-Аполлон, чудаковатого студента Карлоса Хеллера, конечно, нельзя отождествлять слишком прямо, однако, как было уже отмечено, постоянно сопровождающий его мотив «света» указывает в этом направлении.

Из других завуалированно-мифологических образов, присутствующих в романе, упомянем трех парок (мойр), древних богинь рождения, — у Носсака появляющихся то в обличии трех толстых женщин, беспрерывно беседующих на рынке в Йене (в 1949 г. Шнайдер видит их точно такими, какими видел до войны), то как доносящаяся до слуха протагониста беседа женщин на соседнем балконе, остающихся ему невидимыми (этот эпизод имеет место в конце романа, незадолго до гибели героя).

О том, что Бахофен с его яркой характеристикой матриархальных культов присутствовал в сознании Носсака не менее интенсивно, чем «Пол и характер» Вайнингера, свидетельствует не только насыщенность романа мифологическими аллюзиями. Существенно и то обстоятельство, что у Носсака семантически

«нагруженная» роль отводится именно «материнскому», а не вообще «женскому», как было у Вайнингера. Носсак размышляет именно над губительной силой матриархата как «материнского права» (впрочем, окрашивая этот культурный феномен в сугубо негативные, «вайнингеровские» тона, чуждые Бахофену).

С выдвижением на первый план «материнского» (в его негативных коннотациях) связано и то, что центральное значение для романа Носсака приобретает коллизия «Орест — Клитемнестра», подробно анализировавшаяся у Бахофена. Эта коллизия прозрачно просматривается за изображением отношений Штефана Шнайдера с собственной матерью. Протагонист Носсака — это герой, протестующий против «царства Матерей» и желающий его сокрушить, хоть и безуспешно. Его заветное желание — матереубийство — не становится делом, оно вытесняется в сны и потаенные мысли.

К мотивам «бахофенского» происхождения относится и то, что «младший брат», в отличие от старшего, неоднократно изображается в романе Носсака как «не-матерью-рожденный». Бахофен подчеркивал важность этого мотива (отрицание «земного», материнского происхождения) в биографиях многих олимпийских богов, например, Афины, вышедшей из бедра бога-отца Зевса. Конечно, из того обстоятельства, что Карлос Хеллер — сирота, еще не следует в прямом смысле, что он рожден «не матерью». Однако в фантазии Штефана Шнайдера возникает следующая версия происхождения на свет «младшего брата» — версия, отчетливо напоминающая мифологические рассказы о рождении подобных героев: Карлос, внебрачный плод, мог быть вырезан скальпелем хирурга-отца из лона умирающей возлюбленной [13, S. 150]. Освобожденный от связи с матерью (манифестируемой в акте рождения), «младший брат» оказывается словно бы исторгнут из царящей на земле жестокой биологически-родовой детерминации. Самой смерти он неподвластен. Хотя ушей протагониста достигает слух о нелепой гибели какого-то молодого человека, похожего на Карлоса, однако это тождество не подтверждается. Младший брат остается фигурой волшебно неуловимой, вечно странствующей по миру и вечно ускользающей.

Наконец, сама идея духовного братства, которое должно прийти на смену кровному братству (скрепленному общим материнским происхождением), гораздо ближе к кругу идей Бахофена, чем к философии пола у Вайнингера. Хотя последний тоже подчеркивал важность духовных связей в мире мужчин (в противоположность миру женщин) тема «братства» для него не имела сколько-то серьезного значения; в этом отношении Вайнингер оставался сторонником идеи самодостаточного, сознающего себя индивидуума.

Коснувшись идеи «духовного братства» в ее «бахофенском» изводе, мы уже обозначили тот смысловой мостик, который соединяет проблематику Носсака, Бахофена и «Братьев Карамазовых» Достоевского. Применительно к «Младшему брату» возможно было бы говорить об интерференции интертекстуальных отсылок к «Братьям Карамазовым» и к трудам Бахофена. Фигура ангелоподобного младшего брата, как и фигура угрюмого, замкнутого старшего брата, вынашивающего в душе мысль об убийстве, — эта констелляция персонажей-братьев в романе Носсака обнаруживает очевидные параллели с Алешей и Иваном в романе Достоевского (с той разницей, что мысль об от-

цеубийстве Носсак заменяет матереубийством). Столь же несомненны связи старшего и младшего братьев в тексте Носсака с обрисованными выше типично «бахофенскими» темами — с мотивом Ореста как палача матриархата, а также с прославлением светоносных «уранических» (небесных) богов, противопоставляемых хтоническим «Матерям».

Вероятно, правильнее было бы говорить в данном случае не о явлении интертекстуальной интерференции (предполагающей существование двух претекстов, располагающихся, условно говоря, на одном и том же уровне), а о более сложной трансформации: Носсак словно бы смотрит на претекст Достоевского сквозь «бахофенскую» призму — и в соответствии с этой специфической оптикой отбирает и перетолковывает отдельные смысловые элементы романа Достоевского.

В «Братьях Карамазовых» было изображено «случайное семейство» — продукт эпохи разложения прежних, относительно устойчивых форм семейного и социального быта, которые можно было бы обозначить как «патриархальные» (конечно, не в смысле патриархальной идилличности, а в том смысле, что главой семьи являлся отец, наделенный не только имущественными и правовыми привилегиями, но и моральным авторитетом). Не случайно у Достоевского в заключительной книге романа, в описании суда, власть отца прямо сопоставляется с властью Бога. Совершившееся отцеубийство, как и затаенное желание смерти отца, которым по-разному обуреваемы Дмитрий и Иван, можно интерпретировать как бунт против (уже пошатнувшегося) патриархального миропорядка, в рамках которого фигура отца занимала место высшей символической инстанции (Бог-отец).

Носсак, словно бы не особенно задумываясь, превращает бунт Ивана Карамазова против мира отцов в бунт против мира матерей. Характерно, что в автобиографическом очерке 1971 г. он, не вдаваясь в пояснения, ссылается на Ивана Карамазова как на ту литературную фигуру, которая в литературе Нового времени ему всегда казалась наиболее близкой к типу Ореста — матереубийцы, покусившегося на весь прежний символический порядок вещей ([15, S. 50], здесь же Носсак обозначает Ореста как своего собственного «старшего брата», брата по духу). Нечто подобное такому бунту пытается предпринять и герой Носсака, Штефан Шнайдер.

Почему Носсак считает актуальной тему восстания против «матриархата» и, более того, разрабатывает ее в романе, внешне вполне реалистическом, разыгрывающемся в послевоенной Западной Германии? Бахофенские аллюзии никоим образом не являются у Носсака орнаментальными элементами, свидетельствующими об ученом интересе к мифологии. Нет, для Носсака эпоха матриархата — это не седое прошлое, это настоящее. Это та эпоха, в которой живет современная ему западногерманская, европейская (грубо говоря, капиталистическая) общественная система. Согласно Носсаку, «матриархат» продолжает свое существование в повседневном быту буржуазной семьи. Ради приумножения имущества, ради заботы о материальном поддержании рода, ради подобных ценностей, носительницами которых являются (по Носсаку) прежде всего жены и матери, жертвуют своей свободой мужья и сыновья, некогда мечтавшие о другой жизни, более достойной человека как духовного

существа. Оборотной стороной биологической заботы о продолжении рода является приспособленчество к общественной системе, трактуемой Носсаком как прямая противоположность официальной вывеске «свободный мир». История протагониста романа, Штефана Шнайдера, становится историей человека, который безуспешно пытается высвободиться из оков матриархального миропорядка. «Царство Матерей» продолжает существование — и ему еще долго дожидаться своего Ореста.

В подобном истолковании современного ему общественного устройства Носсак решительно расходится с Лесс Кэррик (культурно-типологические построения которой, впрочем, и не были ему известны). Та видела причину господствующего общественного зла в (неправомерно затянувшемся) господстве «отцовского права», патриархата. Резюмируем всё вышесказанное: Лесс Кэррик желала бы покончить с «патриархатом» — и проецировала эту мечту на свое толкование «Братьев Карамазовых». Носсак желал бы покончить с «матриархатом» — и опять-таки проецировал свое видение дел на текст романа Достоевского. При внешней противоположности подобных толкований (или перетолковываний) «Братьев Карамазовых» Кэррик и Носсак в конечном итоге все-таки сходятся в одном: они желали бы, чтобы на смену такому миропорядку, который детерминирован телесной обусловленностью человека, кровными, родовыми связями между людьми, пришел другой, новый миропорядок, устремленный к идеалу духовного братства (идеалу, уже намеченному в учении Бахофена). Решающим моментом должно стать не происхождение от определенного отца или матери (в этом смысле понятия «отец» и «мать» взаимозаменяемы), а сознание духовной общности. Происходит, таким образом, отмена «вертикальных», иерархических отношений господства и подчинения между родителями и детьми. На смену им приходят равноправные отношения на одном («горизонтальном») уровне.

4

Напрашивается вопрос: не являются ли подобные перетолкования абсолютной «ересью» по отношению к роману Достоевского? Неужели «Братьев Карамазовых», вопреки прямому смыслу текста, следует — вместе с Лесс Кэррик — толковать как «завуалированное» оправдание отцеубийства? Не менее рискованным смысловым ходом является творческое преобразование, осуществленное Носсаком: заменяя отцеубийство на матереубийство, он толкует последнее как вполне оправданное деяние, к сожалению, не осуществленное протагонистом «Младшего брата». Понятно, что смысл романа Достоевского иной. Та старая истина, которая вкладывается в последней книге романа в уста доктора-немца Герценштубе — «Gott der Vater, Gott der Sohn und Gott der Heilige Geist!» («Бог-Отец, Бог-Сын и Бог — Дух святой!» [2, XV, с. 106]), — остается непоколебимой в смысловом построении всего романа. Автор «Братьев Карамазовых» крайне далек от того, чтобы оправдывать Ивана, мысленно легитимировавшего отцеубийство. Но позволителен все-таки и другой вопрос: неужели весь смысл романа Достоевского сводится лишь к восстановлению предустановленного миропорядка с символическим главенством Бога-Отца, как и его земного подобия, кровного отца? Эпилог романа (описание «по-

минок по Илюшечке») отчетливо указывает в ином направлении. Община из двенадцати мальчиков, объединившихся вокруг Алеши Карамазова, — это намек на новых апостолов, связанных между собой узами духовного, а не кровного родства. Эти апостолы понесут в мир весть о новом, духовном братстве. Получается, что в каком-то отношении Кэррик и Носсак разглядели в романе Достоевского важную смысловую возможность, которая в нем, действительно, присутствует.

Заново интерпретировать роман Достоевского — или, например, в очередной раз анализировать «Братьев Карамазовых» на фоне учения Н. Ф. Федорова о духовном союзе «сыновей» и «отцов» [см. 1] — не входит в задачи настоящей статьи. Целью ее было показать, что «оптика» некоторых немецких читателей Достоевского, воспитанных на культурно-философских теориях, популярных в первой половине XX в., была детерминирована в том числе учением Бахофена о «матриархате» и его кровавой смене «патриархатом», а также о вызревающих в недрах «патриархата» новых, братских отношениях между людьми. Подобная «бахофенская» оптика словно бы укрупняла масштаб рассмотрения «Братьев Карамазовых», как и всего творчества Достоевского. На место «микроскопического» анализа психопатологических «комплексов», интересовавших З. Фрейда и его последователей, Кэррик и Носсак стремятся выдвинуть рассмотрение «макроскопическое». Для них речь в романе Достоевского идет — ни много ни мало — об основах общественного порядка, держащегося веками и даже тысячелетиями («матриархат» / «патриархат» в расширительном понимании этих слов), а также о близящемся сокрушении этого обветшалого миропорядка — во имя «братского человечества». Таким образом, «бахофенская оптика» сделала возможной постановку новых вопросов, новых смысловых акцентов; применение этой «макро-оптики» к роману Достоевского означало, по сути, культурологический разворот темы. Приходится признать, что иногда эта «бахофенская» увеличительная призма искажала перспективу рассмотрения текста Достоевского, делая взгляд Кэррик и Носсака нечувствительным по отношению к весьма существенным смысловым моментам (осуждение, а никак не оправдание отцеубийства в романе). Но в то же время эта «бахофенская» оптика сделала их взгляд особенно чутким по отношению к одной чрезвычайно важной смысловой составляющей «Братьев Карамазовых» — к «утопической», обращенной в будущее теме духовного (а не просто физического) братства между людьми.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гачева А. Г. Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров: Встречи в русской культуре. — М.: ИМЛИ РАН, 2008.

2. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, Ленингр. отд., 1972–1990.

3. Кэррик Л. Достоевский и «другая Европа»: Афоризмы. Статьи. Эссе. Дневники. Путевая проза. Письма / сост., пер. с нем., предисл. и комм. Г. Е. Потаповой. — СПб.: Пушкинский Дом, 2017.

4. Потапова Г. Е. О Лермонтове, патриархате, матриархате и русском культурном типе (Из неопубликованных заметок немецкой переводчицы Лесс Кэррик) // Мир

Лермонтова / под ред. М. Н. Виролайнен, А. А. Карпова. — СПб.: Скрипториум, 2015. — С. 933–967.

5. Фрейд З. Достоевский и отцеубийство // Фрейд З. Художник и фантазирование / пер. с нем. Р. Ф. Додельцева. — М.: Республика, 1995. — С. 284–293.

6. Фридлендер Г. М. Достоевский, немецкая и австрийская проза XX века // Достоевский в зарубежных литературах / под ред. Б. Г. Реизова. — Л.: Наука, 1978. — С. 117–174.

7. Цвейг С. Три мастера: Бальзак, Диккенс, Достоевский / пер. Г. А. Зуккау, В. А. Зоргенфрея, П. С. Бернштейн // Цвейг С. Собр. соч.: В 10 т. — Т. 4. — М.: Терра, 1996.

8. Bachofen J. J. Das Mutterrecht. — Stuttgart: Krais & Hoffmann, 1861.

9. Biser E. Der Wegbereiter // Über Hans Erich Nossack / hrsg. von Chr. Schmid. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970. — S. 29–43.

10. Die Urgestalt der «Brüder Karamasoff»: Dostojewskis Quellen, Entwürfe und Fragmente / Erläutert von W. Komarowitsch. Mit einer einleitenden Studie von S. Freud. [Übers. von V. Mitrofanoff-Demelič.] — München: Piper, 1928.

11. Galvan E. Mütter-Reich: Zur deutschen Erzählprosa der Dreißiger Jahre. — Stuttgart: Heinz, 1994.

12. Nossack H. E. [Antworten auf den Fragebogen «Dostojewskij — heute?»] // Wir und Dostojewskij: Eine Debatte mit Heinrich Böll, Siegfried Lenz, André Malraux, Hans Erich Nossack, geführt von Manès Sperber. — Hamburg: Hoffmann und Campe, 1972. — S. 95–103.

13. Nossack H. E. Der jüngere Bruder. Roman. — München; Zürich: Knaur, 1964.

14. Nossack H. E. Die Tagebücher. 1943–1977 / hrsg. von G. Söhling. Mit einem Nachwort von Norbert Miller. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997. — Bde. I–III.

15. Nossack H. E. Um es kurz zu machen. Miniaturen / hrsg. von Chr. Schmid. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.

16. Schult M. Im Banne des Poeten: Die theologische Dostojevskij-Rezeption und ihr Literaturverständnis. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.

17. Söhling G. Das Schweigen zum Klingen bringen: Denkstruktur, Literaturbegriff und Schreibweisen bei Hans Erich Nossack. — Mainz: Hase & Köhler, 1995.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.1.009
УДК 82.091

К. С. Корконосенко*

ХОСЕ ОРТЕГА-И-ГАССЕТ И ПИО БАРОХА: СПОР О ДОСТОЕВСКОМ В ИСПАНИИ**

В 1925 г. философ Ортега-и-Гассет и романист Пио Бароха опубликовали программные статьи о природе романа как жанра и о значении романной техники, придав, таким образом, публичный характер их дружескому «спору о романе». Одной из интеллектуальных «площадок», на которых разворачивался этот спор, явилось творчество Достоевского. Высказывания Ортеги о русском писателе хорошо известны в России. Суждения Пио Барохи о Достоевском публикуются по-русски впервые.

Ключевые слова: русско-испанские взаимосвязи, Хосе Ортега-и-Гассет, Пио Бароха, Достоевский.

K. S. Korkonosenko

JOSÉ ORTEGA Y GASSET AND PÍO BAROJA: THE DOSTOEVSKY CONTROVERSY IN SPAIN

In 1925 the philosopher Ortega y Gasset and the novelist Pío Baroja both published their program articles dedicated to the novel as a genre and to the significance of the novel technique, thus giving a public character to their friendly «dispute about the novel». One of the platforms on which this dispute was held was the work of Dostoevsky. Ortega's statements are well known in Russia; Baroja's observations are now published in Russian for the first time.

Keywords: Russian-Spanish relations, José Ortega y Gasset, Pío Baroja, Dostoevsky.

1925 год в культурной жизни Испании отмечен важной вехой: «спором о романе» между знаменитым философом Хосе Ортегой-и-Гассетом и не менее знаменитым романистом Пио Барохой. Это культурное событие на протяжении многих лет привлекает внимание зарубежных и отечественных исследователей

* Корконосенко Кирилл Сергеевич, старший научный сотрудник, Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН; korkonos@mail.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект «Достоевский в зарубежной рецепции: от классики до постмодерна» № 18–012–90033.

(см., например: [14]; [1, с. 132–135]; раздел «Размышления Пио Барохи о судьбе романа. Полемика с Хосе Ортегой-и-Гассетом» в диссертации М. Сусловой: [8, с. 237–240]).

Спор этот начинался как живой диалог двух интеллектуалов, состоящих в приятельских отношениях, живущих в одном городе и имеющих возможность общаться напрямую. А в 1925 г. оба автора опубликовали свои размышления о природе романа, причем каждый ссылался на мнение второго полемиста. И Ортега, и Бароха упоминают о ситуации, в которой начинался спор, и подчеркивают его изначально устный, непубличный и дружеский характер.

> Недавно Пио Бароха (в газете «Эль Соль». Позднее он откликнулся на мои замечания в теоретическом предисловии к роману «Корабль дураков». — Прим. Оргеги-*и-Гассета*) напечатал статью о своем последнем романе, «Восковые фигуры», где, во-первых, выражает озабоченность проблемами романной техники, а, во-вторых, говорит, что хочет, следуя моим советам, написать книгу в *tempo lento*. Автор намекает на наши разговоры о современной судьбе романа (пер. А. Б. Матвеева по изд.: [6, с. 260]).
>
> Мы, трое друзей, выехали из Мадрида в декабре и остановились в приморском городке близ Малаги. <…> Мы все трое литераторы, завзятые и неизлечимые спорщики, любители подвергать сомнению всевозможные идеи [12, p. 307].

Для нас существенно, что одной из интеллектуальных «площадок», на которых разворачивался этот сначала неформальный, а потом и публичный спор о романе, явилось творчество Достоевского. Помимо многочисленных упоминаний на страницах своих публикаций и Ортега, и Бароха посвятили русскому писателю специальные разделы в своих программных выступлениях 1925 г.

В России точка зрения Ортеги-и-Гассета на природу романа, на то, каким должен быть идеальный роман, получила широкое распространение. Пио Бароха — публицист и автор нескольких сборников эссе об искусстве и литературе (есть среди них и заметки о России и русских) — известен у нас исключительно как плодовитый романист, но не как мыслитель, литературный критик и создатель романной теории (см., например: [13, p. 37–39; 13, p. 431; 13, p. 1304–1308. В. Е. Багно приводит перечень упоминаний русских писателей в Полном собрании сочинений Барохи и перечисляет русских авторов, чьи книги были в личной библиотеке Барохи: Гончаров, Арцыбашев, Куприн, Бунин Ф. Сологуб и многие другие [1, с. 130]).

Эссе и заметки Пио Барохи до сих пор не переводились на русский язык. С наследием Ортеги-и-Гассета дело обстоит гораздо удачнее: весь корпус его значимых философских и социологических работ — в их числе эссе «Воля к барокко» и глава «Достоевский и Пруст» из знаменитых «Мыслей о романе» [6, с. 151–155; 273–278] — давно уже переведен и доступен в России не только испанистам. Думается, что именно поэтому авторитетный исследователь Достоевского Г. М. Фридлендер написал специальную статью «Достоевский в оценке Хосе Ортеги-и-Гассета» [10], в которой Бароха упоминается только вскользь, как второй участник дискуссии, отчасти и побудивший Ортегу опубликовать свои размышления о романной технике Достоевского, а точка зрения Барохи приводится исключительно в изложении оппонента:

Представление о том, что героев Достоевского роднит с их автором их «неистовый нрав» (как полагал П. Бароха), — «оптический обман», «чистая магия и фантасмагория», утверждает Ортега [10, с. 389].

Другая причина состоит в определенно заявленной нетривиальности, даже эпатажности мыслей Ортеги о Достоевском на фоне европейской критики 1920х годов, еще не знакомой с работами М. М. Бахтина:

О том, что происходит в книгах Достоевского, было сказано немало, о самой форме его романов — практически ничего, — замечает Ортега-и-Гассет. — Странные поступки и чувства, которые описывает этот великий писатель, заворожили критиков, помешав им постичь самую суть, то, что в любом художественном произведении, как правило, считается чем-то незначительным и второстепенным, — структуру романа как такового [6, с. 274].

Пио Бароха, напротив, признает и подчеркивает традиционность позиции, которую он отстаивает в споре с Ортегой, не претендуя на оригинальность: «Разумеется, моя точка зрения банальна, поскольку она общепринята, однако, несмотря на ее банальность, мне она кажется наиболее убедительной».

Свою первую статью, специально посвященную Достоевскому, Пио Бароха написал и опубликовал еще в семнадцатилетнем возрасте (русский перевод статьи П. Барохи «Достоевский» см. в приложении [4]); последняя его значимая статья о русском писателе, хорошо известная в испаноязычном мире, относится к 1938 г. В ней Ортега-и-Гассет прямо не упоминается, однако отголоски их «спора о романе» двадцатых годов определенно различимы:

Я перечитал также и критические отзывы о его творчестве и утвердился в моей давней мысли: главное, что потрясает в Достоевском — это не писательская техника; самое глубокое впечатление производит на нас раздвоение его души в сочетании с обостренной психологической чувствительностью.

Сопоставление идей Ортеги-и-Гассета с «Проблемами поэтики Достоевского» проводится в работах И. А. Тертерян [9, с. 220–221], В. Е. Багно [1] и Г. М. Фридлендера [10], однако и в текстах Барохи встречаются фрагменты, которые можно принять за раскавыченные цитаты из Бахтина. Ср. две формулировки:

Первостепенное значение имеет относительная самостоятельность персонажей Достоевского во взаимоотношении с их автором. Такая ситуация кажется фантастичной, но отчасти она истинна. Быть может, именно в силу психологического раздвоения Достоевского характеры и мотивы его персонажей кажутся независимыми от воли их автора (Пио Бароха. «Психологическое раздвоение Достоевского»).

Слово автора о герое организовано в романах Достоевского, как слово о присутствующем, слышащем его (автора) и могущем ему ответить. Такая организация авторского слова в произведениях Достоевского вовсе не условный приём, а безусловная последняя позиция автора. <…> Такова относительная самостоятельность героев в пределах творческого замысла Достоевского [2, с. 75–76].

Мне представляется своевременным и целесообразным опубликовать два фрагмента из пролога (ироничное название, которое дал этому объемно-

му трактату Бароха, — «Почти наставительный пролог о романе») к роману «Корабль дураков» (1925) и полный текст статьи «Психологическое раздвоение Достоевского» (1938), чтобы дать слово и второму участнику испанского «спора о романе», исследовавшему этот протеический жанр на примере творчества русского писателя.

Пио Бароха
ЗНАЧЕНИЕ ДОСТОЕВСКОГО *

О значении Достоевского, которого эссеист (т. е. Хосе Ортега-и-Гассет) — хотя и без большого энтузиазма — принимает за образец сочинителя романов, предполагая, что Достоевский укладывается в его формулы, мы никак не можем договориться.

Эссеист предполагает, что медлительность, заторможенность, с которой на очень коротком временном промежутке протекает действие в произведениях Достоевского, есть одно из несомненных достоинств. Я же считаю, что дело совсем не в этом. Значение Достоевского — хотя это общепризнанно и банально, но тем не менее верно — состоит в смешении тонкой чувствительности, жестокости и садизма; в его болезненной и в то же время могучей фантазии; в том, что вся жизнь, представленная в его романах, впервые в литературе целиком и полностью патологична и жизнь эта озарена ярким лихорадочным светом эпилептика и мистика. Достоевский глубоко погружается в сознание таких людей, с которыми его предшественники были мало знакомы. Достоевский — это гениальный больной, пишущий клиническую историю плохо сознающих себя людей, страдающих раздвоением личности — он видит их лучше, поскольку его собственная психология почти целиком принадлежит области патологии. Достоевский — ясновидящий иного типа, однако он стоит в одном ряду с Магометом и святой Терезой.

Понятно, отчего Достоевский так востребован психиатрами: ведь он уделял так много внимания аномалиям человеческой души. Такое пристальное, преувеличенное внимание, наблюдение и фиксация мельчайших движений сильных, жестоких, импульсивных натур — каков был и сам Достоевский — не может не оказывать сильного воздействия.

Совершенно верно: Достоевский владеет романной техникой, приспособленной к его обстоятельствам, однако если бы существовала возможность отделить эту технику от автора и передать ее другому писателю, она бы не многого стоила. Когда Достоевский отказывается от своей романной техники и начинает просто пересказывать увиденное (как в «Записках из Мертвого дома»), повествование остается таким же интересным и захватывает читателя не меньше, чем в других его книгах.

А то, что замедленность повествования не является преимуществом, я мог бы доказать, приведя в качестве примера тысячу скучных, пространных и дурных романов.

---

* Пер. по изд.: [12, p. 318–319].

— «Идиот» и «Братья Карамазовы» — очень толстые книги, а все их действие укладывается в несколько месяцев, — возражают мне.

— Так оно и есть, — отвечаю я. — Но ведь и «Повар его величества» (исторический роман испанского писателя в духе А. Дюма, 1857 г.), написанный Фернандесом-и-Гонсалесом, — тоже длиннющий роман, в котором действие происходит в три дня, но это не спасает его от звания посредственной книжонки.

Если прибегнуть к пошловатому сравнению, которое столь любезно моему другу, мы могли бы сказать, что творчество Достоевского — это мощный автомобиль, поражающий нас своею подвижностью и конструкцией; с точки зрения моего оппонента эта машина, конечно же, обладает мотором, но самое существенное в ней — это ее очертания. Для меня же все ровно наоборот: творчество русского писателя, конечно же, обладает известными очертаниями, но главное в нем — это сила мотора.

Разумеется, моя точка зрения банальна, поскольку она общепринята, однако, несмотря на ее банальность, мне она кажется наиболее убедительной.

Пио Бароха
БЕСПРИСТРАСТНОСТЬ И НЕВМЕШАТЕЛЬСТВО *

Французская романная традиция в стиле Флобера принимает за догму, что автору полагается быть спокойным и беспристрастным, что он не должен испытывать к своим персонажам ни симпатии, ни отвращения.

Возможны ли подобное спокойствие и беспристрастность в реальности? я считаю, что нет. Мне кажется, очень сложно с безразличием относиться к тому, что создавалось со страстью и трепетом. Равнодушным можно лишь притворяться — не более того.

Любопытная особенность Достоевского, каковая, думается мне, все-таки не связана с его романной техникой, — это неуверенность в проявлениях его симпатии и антипатии к своим персонажам. Один и тот же герой одновременно и приятен, и неприятен Достоевскому, вот отчего создается впечатление, что автор отчужден от своих персонажей, что они развиваются сами по себе. И такой результат, имеющий, в конечном итоге, громадное художественное значение, не кажется мне преднамеренным — это, скорее, следствие раздвоенности рассудка с одной стороны, а с другой — следствие нехватки времени.

Если рассуждать так, как рассуждает обычный представитель латинской расы, то мы всегда можем с полной определенностью сказать, приятен ли нам вымышленный или реальный человек.

Столь же категорично объявляется, что автор никогда не должен говорить собственным голосом — только голосами своих персонажей. Это подается как неопровержимый факт, однако разве не говорили собственными голосами, вторгаясь в написанное ими, Сервантес и Филдинг, Диккенс и Достоевский? Разве не прерывал Карлейль свою историю великолепными проповедями?

---

* Пер. по изд.: [12, p. 324–325].

Почему же не допустить существование литературного жанра, в котором автор выкрикивал бы реплики за восковые фигуры из своего балагана? (Бароха имеет в виду кукольный театр из главы XXVI части второй «Дон Кихота». Одна из подглавок «Размышлений о «Дон Кихоте»» Ортеги-и-Гассета (1914), которые, несомненно, были знакомы Барохе, так и называется — «Балаганчик маэсе Педро».)

Некоторые полагают, что такого не может быть, потому что с тех времен роман значительно усовершенствовался. Какая наивность!

Пио Бароха
ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ РАЗДВОЕНИЕ ДОСТОЕВСКОГО *

Единственное развлечение зимой в загородном доме — это чтение. Почти каждый вечер я принимался читать новую книгу. Некоторые из них я не дочитывал до конца, но книги Стендаля, Мериме, Толстого, Пруста, Достоевского я перечел с великим вниманием. Достоевский всегда пробуждает во мне интерес и любопытство, с ним я всегда совершаю удивительные открытия.

Достоевского я продолжаю читать уже на протяжении сорока пяти лет и даже больше — с тех пор, как в двадцать лет написал о нем маленькую заметку, а мое представление об этом писателе все время изменяется.

У этого русского есть знаменитые книги, которые теперь поражают меня меньше, чем прежде; другие, менее прославленные, потрясают меня и сегодня. Так, например, «Бесы», «Вечный муж», «Записки из подполья» для меня интереснее, чем «Преступление и наказание». Быть может, когда-нибудь я перестану читать его книги.

Я перечитал также и критические отзывы о его творчестве и утвердился в моей давней мысли: главное, что потрясает в Достоевском — это не писательская техника; самое глубокое впечатление производит на нас раздвоение его души в сочетании с обостренной психологической чувствительностью. «Во мне всегда было раздвоение», — признавался Достоевский в одном из своих последних писем. Бароха приводит слова из письма Достоевского к Е. Ф. Юнге от 11 апреля 1880 года. Точная цитата внутри контекста выглядит так:

> Что Вы пишете о Вашей двойственности? Но это самая обыкновенная черта у людей… не совсем, впрочем, обыкновенных. Черта, свойственная человеческой природе вообще, но далеко-далеко не во всякой природе человеческой встречающаяся в такой силе, как у Вас. Вот и поэтому Вы мне родная, потому что это *раздвоение* в Вас точь-в-точь как и во мне, и всю жизнь во мне было. Это — большая мука, но в то же время и большое наслаждение. Это — сильное сознание, потребность самоотчета и присутствие в природе Вашей потребности нравственного долга к самому себе и к человечеству. Вот что значит эта двойственность [3, с. 600–601].

В медицинских журналах и газетных статьях еще двадцать лет назад начали говорить о психологическом раздвоении личности; на научном языке это явление именуется шизофренией.

---

* Пер. по изд.: [13, p. 1066–1071].

Ценность Достоевского как литератора во многом основана на его шизофрении, на смеси чувствительности и варварства, унижения и садизма, а еще на том, что вся жизнь, отраженная в его романах, патологична от начала и до конца, и до него в литературе такого не бывало.

Шизофрения — это слово, составленное в новое время из древнегреческих корней, его значение — «расщепленный рассудок». Рассудок в данном случае — психе, личность. Шизофрения есть порочное соположение идей, приводящих к душевному двойничеству. Разумеется, шизофрения может проявляться в разной степени. У человека, живущего в таких психических обстоятельствах, отражение внешнего мира искажено. Идеи не всегда проникают в глубь его сознания, сознание не готово воспринимать образы событий полностью и адекватно и вынуждено их трансформировать, изменять, придавать им смысл, которого они на самом деле лишены. В таких случаях внимание не направляется в единое русло, как происходит у большинства людей. И такое измененное, неполное отражение внешнего мира может принимать различные формы.

Были писатели, отмеченные единственно шизофренией; иногда она проявляла себя наряду с маниакально-депрессивной тенденцией. А одна из важнейших особенностей гения Достоевского состоит в том, что он не управляет жизнью своих персонажей. Они обретают существование как будто бы независимое от воли творящего их автора.

Возможно ли такое? Не фантастично ли это предположение?

Разъяснение этого литературного вопроса нужно искать в области психологии. Начать следует с того, что мы понимаем под сознанием.

Давать определение сознанию — это дело ученое и школярское, большого смысла в нем нет. Мы твердо знаем, что сознание есть результат жизни, существования, но больше мы ничего не знаем. Сознание, дух — представляет оно собой единство или нет? Для психологов классической школы дух являет собой абсолютное единство. Такова Лейбницева монада. Для современных психологов-экспериментаторов, не верящих в душу как в отдельную сущность, не связанную с деятельностью мозга, никакого единства быть не может: напротив, существуют многочисленные и разнообразные состояния сознания. «Я не хочу сказать, что ни одно состояние сознания не обладает продолжительностью; если бы это даже была правда, то доказать ее было бы очень трудно, — пишет Уильям Джеймс. — Я только хочу моими словами подчеркнуть тот факт, что ни одно раз минувшее состояние сознания не может снова возникнуть и буквально повториться» (цитата из книги У. Джеймса «Психология», 1892). Для экспериментальных психологов сознание является подобием ядра, состоящего из множества независимых элементов, подчиненных единому центру восприятия — единому направлению. Одно из достижений современной физиологии состоит в доказательстве, что жизнь растения и жизнь животного составляются из других жизней, гармонично подчиненных друг другу и протекающих в едином согласии.

На самом деле, чего почти никогда не встречается — так это единства.

Бывают люди, способные одновременно читать газету и слушать музыку, деля внимание между двумя занятиями.

В физиологии давно уже была принята теория, получившая частичное подтверждение в поставленных экспериментах. Это похоже на совокупность черт, присущих отдельной национальности. А потом начали доверять нейронной теории Рамона-и-Кахаля (**Сантьяго Рамон**-и-**Кахаль**, 1852–1934 — испанский врач и гистолог, один из основоположников современной нейробиологии. Лауреат Нобелевской премии по физиологии и медицине (1906)): это нечто вроде независимого устройства в государстве. Сейчас как будто наступила передышка: исследованию подвергается нервная ткань между клеткой и клеткой — микроглия, изучение которой предвещает открытия великой важности.

Двадцать лет назад Фрейд говорил обо всем этом как о решенной проблеме, посчитав, что корни неясных человеческих побуждений всегда уходят в глубину сексуальности. Очевидно, что это не так. Личность может черпать бессознательные — или полусознательные — импульсы и из других важных источников, помимо сексуальности. Еще Ницше, превосходивший Фрейда в психологической гениальности, писал о духовных кризисах, которые могут корениться в плохой работе органов пищеварения.

В человеческом сознании живет семя двойничества или множественности — это бесспорно. Опьянение, болезнь, сильный жар или шизофрения будоражат сознание, воздействуют на его цельность. «Тому, кто хочет обрести свое «я» — самое истинное, самое яркое, самое глубокое, — придется внимательно изучить весь перечень и выбрать из них то, на которое будет поставлено будущее, — пишет Уильям Джеймс. — Прочие же «я» потемнеют, как будто их вовсе и не существовало; реальным останется только случайный выбор». Любой из нас, каким бы добропорядочным и нравственным он ни был, сознает, что при другом воспитании и в другой среде он мог бы стать бродягой, проходимцем или разбойником. Поэтому нас так и интересуют преступники. Мы понимаем, что в особенных обстоятельствах каждый может дойти до преступления.

Если бы мы не чувствовали в себе способности к преступлениям, они бы нас нисколько не пугали, однако мы понимаем, что несчастливая судьба могла бы поставить нас на место грабителя или убийцы, вот откуда наш интерес к преступлениям и преступникам.

Раздвоение личности проявляет себя по-разному: алкоголик видит мир не таким, как человек в трезвом состоянии; то же можно сказать и о больном с повышенной температурой. С возрастом человеческое сознание тоже изменяется.

Среди выдающихся писателей есть такие, кто не властен над своими полусознательными порывами; другие писатели почти всегда осознают себя. Так, например, Горация можно назвать самым ярким примером писателя сознательного, комбинатора или шлифовальщика прекрасных общих мест; а вот Еврипид, Шекспир, а в наше время Достоевский — это люди, чья бессознательная жизнь с бурливой энергией отражается в творчестве. Еврипидовы «Вакханки», например, это трагедия, автор которой как будто теряет рассудок одновременно и параллельно со своими героями. К такому противопоставлению, с использованием тех же имен, Бароха прибегал неоднократно. Ср.: «Что такое «Оды» Горация? Средоточие общих мест. Что такое «Вакханки»

Еврипида, пьесы Шекспира и «Братья Карамазовы»? Средоточие экстравагантности» [11, p. 216].

Первостепенное значение имеет относительная самостоятельность персонажей Достоевского во взаимоотношении с их автором. Такая ситуация кажется фантастичной, но отчасти она истинна. Быть может, именно в силу психологического раздвоения Достоевского характеры и мотивы его персонажей кажутся независимыми от воли их автора.

Это обстоятельство, делающее Достоевского необыкновенным психологом, не превращает его в самобытного абстрактного мыслителя. Как философ Достоевский скорее посредствен. Он черпает глубокое понимание человека отчасти из своей болезни; болезнь укрупняет и уродует все, что нормальному человеку видится ничтожным.

У Достоевского шизофреническая противоречивость столь велика, что не позволяет ему привести собственные идеи в гармонию.

Очевидно, что распад личности в человеке гениальном приводит к удивительным последствиям, отражающимся в литературе. В случае с Достоевским мы впервые имеем дело с романистом, персонажи которого отказываются подчиняться своему творцу, как будто бы вызывая в творце раздражение или презрение. Вот почему и характеры их получаются естественные, не похожие на литературный вымысел. А сам Достоевский имеет вид неласкового отца.

У поэтов бессознательное иногда прорастает из необходимости подбирать рифму, и тогда сочетание двух слов, близких по звучанию, но далеких по смыслу, приводит к поразительным результатам. Таково искусство Виктора Гюго — искусство фокусника, словесного жонглера: такое искусство может породить как чудесные, так и бессмысленные фразы.

Даже у писателей, за которыми закрепилось звание классиков и учителей, почти всегда — если их литературная продукция обильна — прорывается на поверхность их бессознательное, их противоречивость. Так, например, у аристократического и монархического Бальзака порой обнаруживаются демократические, плебейские тенденции, а в творчестве антиромантиков, реалистов Флобера и Золя просвечивает их романтизм.

Даже для художника, обладающего нормальным сознанием, очень непросто содержать духовную полицию в такой строгости, чтобы в творчестве отражалось только сознательное. Это так же сложно, как следить, чтобы в саду прорастали только специально посаженные семена и искоренять всё, что прилетело по воздуху.

Стремиться к такому результату означает следовать традиции и классической технике. Отдаваться на волю случайности и прихоти — такова романтическая техника. Вероятно, эта техника в наше время достигла своих высших проявлений в философии Ницше и литературе Достоевского. Ни тот ни другой не интересовались тем, чтобы упорядочить свои писания, и противоречий в них не счесть.

Творчество Достоевского представляет для своего времени самый необычный случай: этот автор позволяет своему саду зарасти сорняками, случайной порослью, а потом в определенный момент перестает видеть в этих сорняках свои творения, начинает относиться к ним с ненавистью и презрением, видит

их словно сквозь пелену, смешанными и перепутанными, как будто это не он сам их взращивал, как будто они зародились в его саду по собственной воле.

Вот она, одна из интереснейших особенностей Достоевского: он в большей степени, чем любой другой писатель, является субъектом и объектом эксперимента.

Нечто подобное шизофрении может случиться не внезапно и спонтанно, а проявить себя как следствие выработанной писательской техники. Таков случай Пиранделло, произведения которого тщательно продуманы и не представляют большого психологического интереса.

А вот случай Сервантеса достоин пристального анализа, поскольку его гениальность являет себя непреднамеренно.

В начале своей литературной деятельности Сервантес-писатель придерживался правил и здравого смысла, однако в его жизни — ближе к старости — наступает момент, когда он придумывает двух своих главных персонажей: Дон Кихота и Санчо Пансу. Сервантес публикует первую часть своей книги, а после ее выхода узнает — быть может, с изумлением, — что его труд пользуется грандиозным успехом в Испании и за ее пределами — повсеместно. Только тогда Сервантес осознает, что написал необыкновенную книгу, создал двух персонажей, которые станут вечными типами, и вот, чтобы написать вторую часть своего романа, Сервантес берет себе долгий срок — десять лет — и пишет ее с величайшим мастерством. Это образец осознанного творчества, во второй части искусства гораздо больше, нежели в первой, зато в первой есть выдумка и интуиция — нечто, превосходящее литературную технику и мастерство.

Во второй части Сервантес признает, что первая часть «Дон Кихота» содержит вставные истории, добавленные для наполнения книги и не имеющие ничего общего с основной фабулой — таковы «Новелла о безрассудно-любопытном» и «История пленника», вкрапленные в текст.

Работая над второй частью, Сервантес уже знает, что изобретение Дон Кихота сродни открытию, и начинает относиться к своим героям с бóльшим уважением. Дон Кихот уже не подвергается регулярному битью. Изнутри аристократической морали Сервантеса порою прорастает негодование гуманиста: после глав, в которых Джон Кихот живет во дворце герцогской четы и претерпевает их злые шутки, автор начинает подозревать — и пишет об этом, — что герцог с герцогиней такие же дураки как и остальные, если им так нравится издеваться над странностями несчастного безумца. На самом деле Сервантес вкладывает это суждение в уста вымышленного повествователя «Дон Кихота», мусульманского историка, что позволяет ему не стесняться в критике:

> По этому поводу Сид Амет замечает, что шутники, по его мнению, были столь же безумны, как и те, кого они вышучивали, ибо усердие, с каким Герцог и Герцогиня высмеивали двух глупцов, делало их самих придурковатыми [7, с. 819].

В случае Сервантеса мы не можем утверждать, что бессознательное проникает в текст без дозволения автора. Иначе обстоит дело в наше время, когда некоторые писатели пытаются расширить и усилить бессознательный элемент в своем творчестве. Как бы они ни старались, бессознательное в литературе не может быть столь же мощным, как в других видах искусства, например,

в музыке, потому что это искусство гениально в высшей степени, оно зарождается в таинственных глубинах человеческой личности и не поддается разъяснению и анализу.

Сумасшествие может рассматриваться снаружи, как делает Сервантес в «Дон Кихоте» и в новелле «Стеклянный лиценциат». В таких случаях автор всегда остается наблюдателем с насмешливой, а иногда и сострадательной улыбкой. А можно рассматривать сумасшествие изнутри, как делает Достоевский.

Этот человек уделял максимально возможное внимание душевным аномалиям, поскольку одновременно являлся и больным, и врачом, и объектом, и наблюдателем.

Зрачок Достоевского подобен линзе с большим увеличением. Такая острота зрения есть следствие гипертрофированных способностей, иными словами — болезни.

Пристальность взгляда, который русский писатель фиксирует на мельчайших движениях исковерканных, не совсем человеческих натур (таков и сам Достоевский), может приносить потрясающие результаты.

Многие шизофреники с расщепленной личностью, как бы ни были они примитивны, обладают тем, что психиатр Эрнест Дюпре, талантливый и в науке, и в литературе, именовал мифоманией. Мифомания — термин, введенный Эрнестом Дюпре (1862–1921): патологическая склонность к сочинению фантастических историй. Обычно мифомания обусловлена желанием индивида обратить на себя внимание других. Патологические лжецы могут осознавать, что врут, а могут и верить в то, что говорят правду. Шизофреник почти всегда мифоман и эгоист. Это означает, что в мире много характеров, подобных Достоевскому — только в миниатюре и без его гениальности.

Характеры с раздвоенной личностью уже были описаны как в литературе, так и в науке. Классический пример из первой категории — это «Странная история доктора Джекилла», созданная Стивенсоном. В книгах по патологической анатомии реально существующие личности описаны в свете последних научных теорий.

Один протестантский пастор после тяжелого обморока забыл всю свою прошлую жизнь, свои познания в теологии, свою учебу в семинарии, свой храм. Американский проповедник неожиданно сделался коммерсантом и жил как коммерсант, совершенно не вспоминая о предыдущей жизни — до тех пор, пока по прошествии трех лет снова не ощутил себя пастором и не вернулся на кафедру своей церкви.

Описан случай мисс Бошан, у которой после психологического расстройства начали проявляться разные личности; другая женщина, по имени Фелида, пациентка доктора Азама из Бордо, обладала двумя личностями, одна из которых ничего не помнила о другой.

Такие случаи, безусловно, встречаются крайне редко; чтобы в них поверить, требуются доказательные подтверждения. Эти случаи настолько исключительны, что представляют интерес в основном для профессиональных психологов и служат для обоснования их доктрин.

Как правило, шизофрения не достигает таких глобальных масштабов. Нормой для шизофреника является бессознательность и противоречие. Та-

ков и Достоевский, который вольно или невольно наделяет всех своих героев теми же — или похожими — пороками, которыми наделен он сам.

Нет нужды специально их перечислять или выискивать в книгах: все персонажи Достоевского являются раздвоенными личностями. О Раскольникове, главном герое «Преступления и наказания», автор говорит, что он обладает двумя противоположными характерами, которые являют себя поочередно, и замечает, что временами Раскольников ненавидит Соню — ту женщину, которая его спасает.

Обманутый муж, Павел Павлович, встречает Вельчанинова, бывшего любовника своей жены. Бывший любовник болен, и вечный муж заботливо за ним ухаживает, однако по прошествии некоторого времени он уже готов его убить. Кириллов (в исп.: Kirilof), инженер из «Бесов», намеревающийся совершить самоубийство по метафизическим причинам, воспевает жизнь и утверждает, что верит в жизнь и в бессмертие. Версилов в «Подростке» говорит, что в нем живут противоположные чувства и признается, что они разрывают его на части.

Эти и им подобные типы по сути своей не абсолютно злы, но и не совершенно хороши. Таковы братья Карамазовы и их отец, смесь циника и шута. Зловещий лакей Смердяков, сатанический денди из «Бесов» Ставрогин, суть аномальные, исковерканные личности. Самые умные герои Достоевского исполнены гордыни; большинство же вызывает жалость, которая для нас смешана с отвращением, поскольку их самоуничижение граничит с подлостью.

Таких героев нельзя назвать характерами в классическом понимании этого слова.

«Характер — это полностью оформленная воля, — утверждает Стюарт Милль. — Там, где нет воли, нет и характера».

Отсутствие характера не мешает персонажам Достоевского обладать жизнью, причем колоссальной жизнью. Свидригайлов (в исп.: Svidrogailof) из «Преступления и наказания», Смердяков, Фома Фомич из «Села Степанчикова» с их гримасами и ужимками так и пляшут у нас перед глазами.

Мужчины у Достоевского по большей части лишены гордости, не ревнивы и не одержимы духом мести. Они пылкие христиане. В этом они являют полную противоположность мужчине романтического типа, которого гордость, самолюбие и месть способны привести к жестокости.

Для Достоевского гордыня — это страшнейший из грехов. Он уверен, что возможно простить все, но только не гордыню.

Женщины русского романиста порою ангелоподобны, другие же добры и нежны, но при этом своенравны и тщеславны. Зачастую они не знают, кого любят, кто дорог их сердцу. Таковы Катерина (в исп.: Catalina) Ивановна и Грушенька (в исп.: Gronschegnka) из «Братьев Карамазовых», и Настасья Филипповна из «Идиота».

Есть ли в творчестве Достоевского какая-то скрытая идея? Это кажется маловероятным.

Русский писатель Мережковский написал несколько работ, пытаясь дать символическое и рациональное объяснение идеям и кошмарным фантазиям героев Достоевского. Мережковскому, например, хочется верить, что гигантские

пауки, скорпионы, змеи и страшные собаки, которых видят в бреду герои Достоевского, отсылают к чему-то метафизическому. Иными словами, обладают эзотерическим смыслом.

В разделе «Религия» книги «Л. Толстой и Достоевский» (1900–1902) Д. С. Мережковский, в частности, писал:

> Бог-Зверь, Бог-Тарантул. В высшей степени замечательно, что этот образ какого-то мистического Насекомого, Паука, Тарантула проходит сквозь все произведения Достоевского, повторяется в изображениях всех его глубочайших героев, от Свидригайлова до Федора Павловича Карамазова, как будто не дает покоя самому Достоевскому, мучит и преследует его всю жизнь, как будто для него самого заключается «какая-то тайна», что-то роковое, премирное, нуменальное в этом образе [5, с. 309].

Я не верю в подобные домыслы; мне кажется, это всего-навсего признаки страха и отвращения. Считаю, что в этом нет никаких тайн и мистических глубин — только патология, гениальная патология.

ЛИТЕРАТУРА

1. Багно В. Е. Эмилия Пардо Басан и русская литература в Испании. — Л.: Наука, 1982.
2. Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского // Бахтин М. М. Собр. соч.: В 7 т. — М.: Языки славянских культур, 2000. — Т. 6. — С. 5–300.
3. Достоевский Ф. М. Собр. соч.: В 15 т. Т. 15. — СПб.: Наука, 1996.
4. Корконосенко К. С. Герои Достоевского, русские имена и реалии в произведениях Пио Барохи // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2019. — Т 20, вып. 4. — С. 431–439.
5. Мережковский Д. С. Л. Толстой и Достоевский: Вечные спутники. — М.: Республика, 1995.
6. Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. — М.: Искусство, 1991.
7. Сервантес Сааведра М. де. Хитроумный идальго Дон Кихот Ламанчский / пер. с исп. под ред. Б. А. Кржевского и А. А. Смирнова. — М.; Л.: Academia, 1932.
8. **Суслова М. В.** Философско-эстетическая концепция действия в творчестве Пио Барохи: Дисс… канд. филол. наук. — М., 2007.
9. Тертерян И. А. Испытание историей. — М.: Наука, 1973.
10. Фридлендер Г. М. Достоевский в оценке Хосе Ортеги-и-Гассета // Фридлендер Г. М. Пушкин. Достоевский. «Серебряный век». 1995. — СПб.: Наука, 1995. — С. 382–410.
11. Baroja P. El escritor según él y según los críticos. — Madrid: Biblioteca Nueva, 1944.
12. Baroja P. Obras completas. — Madrid: Biblioteca Nueva. 1948. — T. 4.
13. Baroja P. Obras completas. — Madrid: Biblioteca Nueva. 1948. — T. 5.
14. Iglesias C. La contraversia entre Baroja y Ortega y Gasset acerca de la novela // Pío Baroja. — Madrid: Taurus, 1974. — P. 251–261.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.1.011
УДК 091

М. С. Самарина*

АНДЖЕЛО ДЕ ГУБЕРНАТИС (1840–1913): К ВОПРОСУ О ЗНАКОМСТВЕ ИТАЛЬЯНЦЕВ С ТВОРЧЕСТВОМ ДОСТОЕВСКОГО**

В статье рассматривается деятельность и литературное наследие Анджело Де Губернатиса, первого популяризатора и переводчика Ф. М. Достоевского в Италии. Де Губернатис, будучи культурологом-востоковедом по роду основной деятельности, рассматривал русскую литературу и в особенности творчество Ф. М. Достоевского в контексте мировой цивилизации и как одно из важнейших ее звеньев.

Ключевые слова: русско-итальянские литературные связи, переводы, Анджело Де Губернатис, Ф. М. Достоевский, анархизм, христианство.

M. S. Samarina

ANGELO DE GUBERNATIS (1840–1913): ON THE QUESTION OF ACQUAINTANCE OF ITALIANS WITH THE WORK OF DOSTOEVSKY

The essay evaluates the activity and the literary heritage of Angelo De Gubernatis who was the first popularizer and translater of F. M. Dostoevsky in Italy. De Gubernatisas mainly a culturologist-orientalist regarded the Russian literature and especially the Dostoevsky's heritage in the context of the world civilization and as one of the most important of its parts.

Keywords: Russian-Italian connections, translations, Angelo De Gubernatis, F. M. Dostoevsky, anarchism, Christianity.

В 2020 г. мы отмечаем 180 лет со дня рождения Анджело Де Губернатиса — филолога, востоковеда, писателя, журналиста, просветителя, общественного деятеля и популяризатора культуры, одной из самых ярких и многогранных фигур итальянской гуманитарной науки XIX века.

---

* Самарина Марина Сергеевна, доктор филологических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет; marinasamarina62@yandex.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект «Достоевский в зарубежной рецепции: от классики до постмодерна» № 18–012–90033.

Сложно определить, что именно из огромного и многообразного наследия Де Губернатиса является наиболее значимым для истории гуманитарной науки — его исследования в области санскритологии, его политическая деятельность, или же его деятельность как литератора и исследователя европейской литературы. Для русского читателя первостепенное значение имеет, безусловно, его работа в качестве исследователя, литературного критика, издателя и популяризатора русской классической литературы, в особенности Ф. М. Достоевского.

Широта и масштаб его научных исследований, его общественной активности, охватывающей самые разнообразные области гуманитарии, были невероятны даже для бурлящей революционной эпохи Рисорджименто, такой богатой на яркие явления и выдающиеся личности, эпохи первых десятилетий после объединения Италии.

Вспомним только важнейшие моменты, явившиеся составными частями этого сложнейшего комплекса его наследия.

Прежде всего, Де Губернатис — представитель совершенно особой интеллектуальной итало-французской культуры региона севера-запада Италии, Пьемонта и его столицы Турина. Это особый регион, имеющий непосредственное соприкосновение с Европой, откуда в XIX столетии через Францию проникали на Апеннинский полуостров все новые идеи. Именно в этом регионе происходило брожение умов под влиянием идей, пришедших из Франции, за что Турин называли «колыбелью итальянской свободы»; это родина многих политиков и деятелей итальянской культуры — ключевых фигур Рисорджименто. Именно там, кроме знаменитого Университета, основанного в XV в., и католической реликвии — Туринской плащанице, находилось тогда наибольшее количество учебных заведений, музеев, галерей, театров и академий. Вспомним, что именно прогрессивный интеллектуальный Турин был первой столицей объединенной Италии в течении первых четырех лет после исторического объединения страны в 1861 г.

Именно в Турине имя Достоевского было упомянуто в Италии в первый раз. Это произошло в 1869 г. на страницах журнала «Rivista Contemporanea», чьим редактором был Де Губернатис, в статье «Достоевский и его произведения» и там был также напечатан перевод отрывка из романа «Преступление и наказание» [2].

Интересно, что после Турина Де Губернатис преподавал еще в одном центре сосредоточения итальянских интеллектуальных кругов — во Флоренции, вслед за Турином ставшей на шесть лет столицей единой Италии (русские во Флоренции); здесь он преподавал санскрит и создал школу итальянской санскритологии.

Кроме того, он получил классическое фундаментальное образование в Германии, что также повлияло на его методологию изучения цивилизаций.

Литературное наследие Де Губернатиса, созданное в лучших традициях романтической драмы XIX в. под влиянием Шиллера и Гете, является, к великому сожалению, в настоящее время практически забытым или, скорее, заслоненным его многочисленными научными работами; многие его драматические произведения считаются утерянными. Тем не менее оно представляет определенный интерес с точки зрения широты охвата материала, включая в себя и дантовские

темы, и античные сюжеты, и сюжеты из истории Древнего Востока. Эти драмы по напряженности сюжета и яркости характеров прекрасно могли бы стать либретто к операм — вспомним, что именно эта эпоха является расцветом итальянской оперы и театра.

Особой страницей в деятельности Де Губернатиса является его просветительская активность, его забота о «воспитании чувств» молодых итальянцев: его книги для юношества по истории итальянской и мировой культуры, его журналы «для народа», характерные для Италии периода после исторического объединения, как и для всей Европы и России этой эпохи.

Большой резонанс получила его полемика с Витторио Имбриани, итальянским поэтом, литературным критиком и политическим деятелем, основателем гегельянского «Неаполитанского журнала философии и литературы», подвергшим жесткой критике и драматические произведения Де Губернатиса, и его литературные переводы, и саму его культурологическую концепцию. Резкая и эмоциональная форма, в которой велась полемика, была характерной и даже традиционной для итальянской гуманитарной интеллигенции эпохи [7, p. 432–435].

После этого Де Губернатис основал новый журнал «Civilta Italiana», который сразу же приобрел европейскую известность и авторитет благодаря участию в нем «первых лиц» итальянской гуманитарной мысли — Дж. Кардуччи (ставший впоследствии лауреатом Нобелевской премии по литературе), Г. Асколи (филолог, президент Миланской Академии).

Особой страницей стало его участие в анархическом кружке М. А. Бакунина. После побега из иркутской ссылки и участия в Польском восстании Бакунин жил во Флоренции до 1865 г., где тогда было много русских. В Италии, все еще бурлившей революционными идеями, Бакунин нашел большую поддержку своим идеям и организовал несколько экстремистских подпольных организаций, направленных и против молодого итальянского государства, но и против масонско-либеральных идей лидера «Молодой Италии» Джузеппе Мадзини. Вспомним, что и сам Бакунин состоял в нескольких масонских ложах Италии, при этом в итальянские масонские круги его ввел сам Джузеппе Гарибальди, национальный герой Рисорджименто. Увлеченный анархическими идеями и самой личностью Бакунина, Де Губернатис даже покинул свою кафедру, написав письмо директору института и манифест «Aipopolanid'Italia». В анархизме он быстро разочаровался окончательно и бесповоротно, как в неясной теории, так и в малопонятной ему практике, и поэтому пребывание в среде анархистов ограничилось всего несколькими месяцами [8]. Общение с русской диаспорой принесло, тем не менее, определенные плоды: в 1865 г. Де Губернатис женился на двоюродной сестре Бакунина Софье Безобразовой, женщине высокой культуры, которая стала связующим звеном между молодым ученым и русскими интеллектуалами, жившими в то время во Флоренции. Уйдя из бакунинского кружка практически через несколько месяцев, он вернулся к преподаванию санскрита на кафедру Istituto Di Studi Superiori Fiorentino, где и преподавал до 1891 г. Тогда же его интерес к русской литературе и культуре получил новый импульс — были написаны статьи о Гоголе и Тургеневе [4, с. 227–232]. В конце 1868 г. он занимал должность директора журнала «Rivista

contemporanea»; в течение этого года он опубликовал там статьи о Толстом и Достоевском [1, с. 141–155].

В этот период, кроме того, Де Губернатис особенно активно занимался научной журналистикой: издавал журнал «Вестник Европы» и сам много писал для него, а во Флоренции издавал с 1869 по 1876 журнал «Rivista Europea». Во Флоренции также он работал обозревателем в журнале «Nuova Antologia», который публиковал русскую литературу и работы о ней. Флорентийский период его жизни оказался особо богатым на популяризацию русской литературы — он не только читает лекции и пишет статьи о современном состоянии русской литературы, переводит вместе с женой Софьей Безобразовой произведения русских писателей, но и публикует очерки русских филологов и литературных критиков Федора Буслаева, Петра Боборыкина, Владимира Ламанского.

Де Губернатис являлся представителем школы сравнительной мифологии, основанной М. Мюллером, его учителем, лекции которого он слушал в Германии. Работа Де Губернатиса «Зоологическая мифология» принесла ему европейскую известность и была переведена сразу же на французский и немецкий и вызвала восторженную реакцию в научном мире. Тем не менее выдающийся русский культуролог, филолог и профессор Петербургского университета А. Н. Веселовский [6, с. 6–18], признавая вклад последнего в изучение мифологии, его обширные познания и богатейший мифологический материал, все же принадлежал к числу критиков концепции Де Губернатиса, а именно ряда методологических положений его «Сравнительной мифологии», которую русский ученый проанализировал в своей статье, написанной в качестве ответа на книгу итальянского ученого [5, с. 270–275].

Итальянскому ученому принадлежит впечатляющее количество работ по востоковедению, которых отличает широчайший охват тем и огромный исследовательский материал. Де Губернатис внес и практический вклад в развитие итальянского востоковедения: из своих индийских путешествий он привез множество интереснейших рукописей и артефактов, которые стали экспонатами основанным им Музея Индии во Флоренции в 1886 г.

Де Губернатиса много и резко критиковали, в основном, справедливо; его недостатки как исследователя оказались продолжением его достоинств; при такой широте охвата тем ему сложно было достичь глубины анализа и, таким образом, не все его работы имеют в наше время равнозначную ценность для науки.

Де Губернатис основал целый ряд журналов, в том числе и международных, участвовал в редколлегиях важнейших европейских журналов: в петербургском «Вестнике Европы», где он работал много лет, публиковал очерки о итальянской культуре. Опубликовал сборник очерков «Современная Россия» о его путешествиях по России. Вспомним, что итальянский ученый несколько раз бывал в России и участвовал в конгрессе востоковедов в Петербурге, встречаясь, таким образом, с ведущими преподавателями Петербургского университета.

В 1877 г. в Милане выходит книга Россия под редакцией Де Губернатиса, подробно описывающая современные российские реалии — культуру, быт, политическое и общественное устройство. При его активном участии были изданы и многие произведения Достоевского — «Бедные люди», 1891, «Братья Карамазовы» 1901, «Идиот», 1902, «Кроткая», 1892, «Униженные и оскорблен-

ные», 1893, «Игрок», 1901 (в итальянском переводе роман был назван «Демон золота»), «Записки из мертвого дома», 1887, «Преступление и наказание», 1889. Таким образом, к началу XX в. все основные и самые известные произведения Достоевского были переведены на итальянский язык и изданы [3, с. 6–9].

Подчеркивал отличие Достоевского от Золя (вспомним, что в Италии Достоевского называли русским Золя, что совершенно не соответствует действительности). По мнению Де Губернатиса, основное отличие между двумя писателями глубоко принципиально и состоит в понимании религиозной составляющей: атеизм и скептицизм у Золя и истинно христианский дух у Достоевского [7]. При этом Де Губернатис подчеркивает глубокий психологизм Достоевского, его мастерство в изображении картин русской действительности, его мастерство в изображении человеческих страданий, что выливается у него в настоящую «философию страдания» и производит сильнейшее впечатление на читателя. Именно такое восприятие наследия Достоевского с точки зрения болезненного упоения страданием станет традиционным для итальянской и европейской литературной критики.

Де Губернатис заслуженно вошел в историю как великий популяризатор, прежде всего итальянской истории и культуры, а также иностранных писателей, в том числе русских — Пушкина, Лермонтова и, конечно, Достоевского, который как раз тогда появился и прочно вошел в круг чтения итальянских интеллектуалов. Именно он создал традицию, некий культ Достоевского и традицию его переводов, которых сегодня уже почти 30 переводов одного только Преступления и Наказания. Именно благодаря воздействию Де Губернатиса, его интеллектуальному авторитету в Италии конца XIX столетия стали появляться все новые и новые исследования о русской культуре.

Именно его широта охвата материала и комплексный взгляд на историю культуры, выходящий за рамки эпохи XIX в. и позволили ему справедливо оценить место и значение русской литературы в контексте мировой цивилизации.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алое С. Первые этапы знакомства с Ф. М. Достоевским в Италии // Достоевский и мировая культура. — 2001. — № 15. — С. 141–155.

2. Бурлакова И. И. Знакомство итальянцев с творчеством Достоевского. Язык и текст. Т. 5. — № 4. — С. 3–8.

3. Володина И. П. Достоевский и итальянская литература XIX — начала XX в. // Достоевский в зарубежных литературах. — Л.: Наука, 1978. — С. 6–10.

4. Потапова З. М. Русско-итальянские литературные связи. Вторая половина XIX века. — М.: Наука, 1973. — С. 227–232.

5. Пропп В. Я. Фольклор. Литература. История. — М.: Лабиринт, 2002. — С. 270–275.

6. Сухих С. И. Историческая поэтика А. Н. Веселовского. Из лекций по истории русского литературоведения. — Н. Новгород, 2001. — С. 6–18.

7. De Gubernatis A. Romanzieri Contemporanei // Nuova antologia. — 1881. — Aprili. — P. 423–435.

8. Masini P. C. Storia degli anarchici italiani nell'epoca degli attentati. — Milano, 1981. — P. 226.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.1.012
УДК 821.161.1

О. В. Богданова, Ю. Цзан*

«ПЕТЕРБУРГСКИЙ ТЕКСТ» И ОБРАЗ Ф. ДОСТОЕВСКОГО В ПОЭЗИИ РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ В КИТАЕ (Н. СВЕТЛОВ, Н. ЩЕГОЛЕВ, Н. ПЕТЕРЕЦ)**

В статье рассматриваются поэтические тексты представителей «восточной ветви» русской эмиграции (1920-е — 1940-е гг.), связанные с образом России, родины и Петербурга, и в ходе анализа выявляется своеобразие воплощения образа родины-литературы в произведениях русских эмигрантов «первой волны». Авторы обращаются к редким текстам поэтов «харбинско-шанхайского» региона и на их материале мало известных в России «восточных поэтов» разрабатывают концепт «петербургский текст» (В. Топоров). В ходе анализа показано, что в поэтических произведениях Н. Светлова, Н. Щеголева, Н. Петереца о Востоке органично присутствует «петербургский текст», в них намеренно включены аллюзии на претексты русской классики, в том числе Ф. Достоевского, интертекстуальные переклички формируют новое понятие «харбинско-петербургского» поэтического текста.

Ключевые слова: русская поэтическая эмиграция в Китае, лирика Н. Светлова, Н. Щеголева, Н. Петереца, литературный интертекст, «петербургский текст», Ф. Достоевский.

O. V. Bogdanova, Yu. Zang

«PETERSBURG TEXT» AND DOSTOEVSKY's IMAGE IN THE POETRY OF THE RUSSIAN EMIGRATION IN CHINA (N. SVETLOV, N. SHCHEGOLEV, N. PETERETS)

The purpose of this study is to examine the poetic texts of the representatives of the «Eastern branch» of Russian emigration (1920s — 1940s) associated with the image of Russia,

* Богданова Ольга Владимировна, доктор филологических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет; Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; olgabogdanova03@mail.ru

Цзан Юньмэй (КНР), аспирант, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; 1374766721@qq.com

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект «Достоевский: pro et contra. Систематизация источников и анализ ключевых подходов к осмыслению Достоевского в отечественной культуре» № 18–011–90002.

homeland and St. Petersburg, and in the course of analysis to identify the uniqueness of the incarnation of the image of the motherland-literature in the works of Russian emigrants of the first wave. The scientific novelty of the work consists in referring to rare texts of poets of the «Harbin-Shanghai» region, developing the already familiar concept of «Petersburg text» (V. Toporov) based on the material of the so-called «Eastern poets». The results obtained showed that in the poetic works about the East by N. Svetlov, N. Shchegolev, and N. Peterets, the «Petersburg text» is organically present, and they intentionally include allusions to the pretexts of Russian writer of classic, including F. Dostoevsky, intertextual references to which form a new concept of the «Harbin-Petersburg» poetic text.

Keywords: poetry of Russian emigration in China, lyrics by N. Svetlov, N. Shchegolev, N. Peterets, intertext, «Petersburg text», F. Dostoevsky.

Традиционно пристальное внимание исследователей привлекает к себе так называемая «западная ветвь» русского зарубежья, для которой наиболее значительными центрами в Европе стали Франция (Париж, Ницца, Канны), Германия (Берлин, Мюнхен), Чехия (Прага), Болгария (София), Финляндия (Хельсинки) и др. Однако в ходе разнонаправленных исторических событий сформировалась и «восточная ветвь» русской эмиграции, главным образом — китайская. Потому в современном мире, в новых сложившихся обстоятельствах, наряду с именами А. Аверченко, М. Алданова, К. Бальмонта, И. Бунина, З. Гиппиус, Д. Мережковского, И. Одоевцевой, Тэффи, М. Цветаевой, И. Шмелева и др., в центре научных дискуссий оказываются и имена А. Ачаира, С. Алымова, Т. Баженовой, Ф. Камышнюка, М. Колосовой, А. Несмелова, А. Паркау, В. Перелешина, Н. Светлова, Н. Щеголева и др. Российские эмигранты «восточной ветви», волею обстоятельств оказавшиеся на Дальнем Востоке, жили и творили в Пекине, Тяньзине, Ханчжоу, Сыньцзяне, Даляне, Мукдене и др. Но ни один из названных китайский городов не может сравниться по мощи русского эмиграционного потока с Харбином и Шанхаем. По наблюдениям Е. П. Таскиной, только «в 20-е — 40-е годы в Харбине и Шанхае было издано около 60 поэтических сборников» [14, с. 244]. В. Крейд, создатель емкой антологии «Русская поэзия Китая» уточняет: «за тридцать лет (1918–1947) их вышло в три раза больше…» [11, с. 4]

Весьма важным обстоятельством развития русской литературы в Китае было то, что в отличие от Берлина, Парижа и Праги в Харбине родной язык продолжал оставаться основным. Если для западной эмиграции угроза языковой ассимиляции была реальностью и языковой критерий «станови<л>ся не просто ведущим, но превраща<л>ся в своеобразный лингвистический и нравственный императив» [9, с. 323], то в «русском» Харбине литераторы имели возможность говорить на русском языке, не стараясь в этом смысле приспосабливаться к инокультурной среде. Между тем очевидно, что русская эмиграция в Китае, особенно старшее ее поколение, жила единственным желанием «пожить и непременно умереть на родной земле»:

> Старшее поколение болело ностальгией, и в болезненном воображении грезилась далекая юность, прекрасная страна, в которой они родились и жили, люди, которые их когда-то окружали… [19, с. 39]

В этих обстоятельствах связь с покинутой родиной осуществлялась на внешнем уровне, несомненно, через печать (советские и зарубежные газеты

и журналы), через кинематограф (документальное и художественно кино), через нерегулярные визиты граждан СССР (в том числе советских артистов и общественных деятелей), но преимущественно на уровне внутреннем — посредством былых воспоминаний, мысленных возвращений к ушедшему прошлому и, конечно, через классическую литературу, через знакомые с детства строки русской поэзии, имена русской прозы и драмы.

Как известно, Россия всегда была и во многом остается страной литературоцентричной. Высшим авторитетом для русского человека служат не сентенции политиков или философов, но поэтические формулы писателей. Как показывает разговорная практика, в России поэтические строки русских классиков уже почти перешли в разряд фразеологизмов: обороты «Чем меньше женщину мы любим…» (А. Пушкин), «Умом Россию не понять…» (Ф. Тютчев), «Красота спасет мир…» (Ф. Достоевский) бытуют в обычной коммуникативной среде на уровне «народных» фразеологизмов. Поэтому воспитанные на русской литературе эмигранты «восточной ветви» со всей определенностью относились с пиететом к литературным традициям отечества. Русская литература (и русская культура в целом) становилась фундаментальной основой национального единения дальневосточной эмиграции, гарантом ее исторической общности и внеэтнического братства.

Отдельные интересные наблюдения в этом направлении ранее были уже сделаны в научных работах А. А. Забияко [7; 8], Крейда [11], Е. П. Таскиной [14], И. С. Трусовой [15], А. А. Хадынской [16], В. Г. Шароновой [18] и др. Так, исследователь А. А. Забияко обратила внимание на то, что «именно литература становится призмой, сквозь которую просвечивает и душевное состояние героя, и его отношение к прошлому, и его художественные ориентиры» [7, с. 222].

В ряду знаковых имен, которые получили отражение в русской эмиграционной поэзии «восточной ветви», оказались, с одной стороны, классики XIX столетия, чье творчество способствовало мировому признанию русской литературы — А. С. Пушкин, Н. В. Гоголь, И. А. Гончаров, И. С. Тургенев, Ф. И. Тютчев, А. А. Фет, Ф. М. Достоевский, А. Н. Толстой (и др.), с другой — поэты-современники, писатели начала XX века, чье художественное новаторство уже получило известность и признание: яркие представители «старших» (В. Брюсов) и «младших» (А. А. Блок и Андрей Белый) символистов, футуристы В. Маяковский и В. Хлебников, один из зачинателей поэтической школы акмеизма Н. Гумилев и его яркий представитель А. Ахматова, поэзия М. Цветаевой и М. Волошина. Но не менее важно и то, что сердцем России для поэтов-эмигрантов в 1920-е-1930-е годы продолжал оставаться Петербург, к этому времени уже утративший статус столицы и сменивший два имени — Петроград и Ленинград. «Петербургский (пра)текст» продолжал составлять важную плоскость мировосприятия поэтов «восточной ветви» русской эмиграции, приковывал к себе внимание, и соответственно имена «петербургской» литературы, ее знакомые имена и образы навсегда оставались в памяти русских эмигрантов. При этом имя Ф. М. Достоевского и образы его героев стояли одними из первых в этом ряду.

В плане обращения к «петербургскому тексту» и апелляции к именам русских классиков одним из первых может быть названо стихотворение Ни-

колая Светлова «За рубежом», напечатанное в поэтическом альманахе «Рубеж» (1931. № 3. С. 3).

Колдовская ночь! Мороз жестокий
Хочет кровь артерий затушить,
И туман глядит глазами Блока
В нищенскую пустоту души.
Фонари качаются — слепыми
Призраками снятых с неба звезд.
Со двора на них, с глазами злыми,
Лается провинциальный пес.
Сердцу холодно. И, согреваясь,
Сердце сказку теплую творит:
Предо мною улица кривая
Принимает петербургский вид.
И в тумане улицы — виденья:
Пушкин, Достоевский, Гоголь, Блок,
Чьи неумирающие тени —
Всей былой России эпилог.
Хочется упасть лицом в сугробы
Сонного проспекта и уснуть,
Чтоб забыть, смиряя в сердце злобу,
Ту страну, куда заказан путь [9, с. 476].

Заглавие стихотворения сразу обнаруживает, что лирический герой Светлова находится «за рубежом», вне родины, вне России, куда ему «заказан путь». Художественное пространство зарубежного пребывания воспринимается героем как крайне неблагоприятное: в этом пространстве его «сердцу холодно», потому что «мороз жесток <…>» настолько, что «хочет кровь артерий затушить». Создаваемая картина постепенно приобретает характер мифологизированного образа-символа духовно опустошенного мира. Снятые с неба звезды теряют в подобной атмосфере свою светоносную силу и становятся лишь слепыми призраками-фонарями. Нищенски пуста здесь и душа героя. Однако как будто в соответствии с гармонизирующими законами мифологического сознания выписанной опустошенности начинает противопоставляться ее художественный антипод — мир «сказки теплой», творимой оттаивающим сердцем героя. Но и этот мир герой стихотворения Светлова воспринимает без радости, потому что это призрачный мир прошедшего, оставшегося позади.

Обратим внимание, что первым именем, которое возникает в строках светловского стихотворения, становится Блок. Совершенно очевидно, что весь текст Светлова и организован образами и мотивами блоковской поэзии. В этом ряду сразу оказываются мороз, туман, сугробы, улица, фонари: и следом невольно (воз)рождаются образы блоковского «Ночь, улица, фонарь, аптека…» [2, с. 412] Даже упоминание пса в этом контексте встраивается в единый ряд блоковских ассоциаций — «позади голодный пес» («Двенадцать»). «Нищенская пустота души» перекликается с блоковским «Россия, нищая Россия…» («Опять, как в годы золотые…») А стихотворение в целом обретает обреченно узнаваемую блоковскую тональность неизбежной повторяемости событий:

«Живи еще хоть четверть века — / Все будет так. Исхода нет…» [2, с. 412] Ритм, строй, тональность (= смысл) блоковского «Ночь, улица, фонарь, аптека…» оказываются созвучны настроению и размышлениям светловского героя: его «сердца злоба» сродни блоковской обреченности «И повторится все опять…» [2, с. 412] А трагическая судьба реального Блока, встающего за строками стихотворения, становится своеобразным утешением-смирением для изгнанника, оставшегося без России, «куда заказан путь».

«Тень» Блока (и его судьба) показательны и примирительны. По-лермонтовски, он «навеки так усну<л>», как хотел бы уснуть и лирический герой Светлова. Потому имена-видения Пушкина, Гоголя, Достоевского воспринимаются героем Светлова как «эпилог», как завершение (= послесловие) литературной судьбы России. «Тени» Пушкина, Гоголя и Достоевского живы в сознании поэта-эмигранта.

Не менее выразительно тема России-Петербурга и родины-литературы заявлена и в творчестве Николая Щеголева. Примечательны в этом отношении стихи поэта, вошедшие в альманах «Остров» (Шанхай, 1946). Именно в нем представлено одно из самых известных стихотворений поэта на «литературную тему» — «Достоевский». В нем, как и у Светлова, Россия предстает в образных знаках русской словесности.

До боли, до смертной тоски
Мне призраки эти близки…
Вот Гоголь. Он вышел на Невский
Проспект, и мелькала шинель,
И нос птицеклювый синел,
А дальше и сам Достоевский
С портрета Перова, точь-в-точь…
Россия — то вьюга и ночь,
То светоч, и счастье, и феникс,
И вдруг, это все замутив,
Назойливый лезет мотив:
Что бедность, что трудно-с, без денег-с.
Не верю я в призраки — нет!
Но в этот стремительный бред,
Скрепленный всегда словоерсом,
Я верю… Он был, и он есть,
Не там, не в России, так здесь.
Я сам этим бредом истерзан…
Ведь это, пропив вицмундир,
Весь мир низвергает, весь мир
Все тот же, его, Мармеладов
(Мне кажется, я с ним знаком)…
И — пусть это все далеко
От нынешнего Ленинграда!
Но здесь до щемящей тоски
Мне призраки эти близки!.. [9, с. 580]

Центром русской литературы для Щеголева вновь оказывается Петербург, именно «петербургский текст» емко вбирает в себя те литературные имена-

призраки, которые не дают покоя лирическому герою. И хотя стихотворение названо «Достоевский», настраивая на образные ряды мистического «желтобольного» и «умышленного» Петербурга, однако первым призраком, который появляется в тексте Щеголева, становится тень Гоголя: «Вот Гоголь. Он вышел на Невский / Проспект, и мелькала шинель, / И нос птицеклювый синел <…>» Любопытно, что Щеголев апеллирует не собственно к Гоголю и не к реальному Петербургу (тогда уже Ленинграду), но к Петербургу литературному, гоголевскому. По существу уже в самом начале стихотворения Щеголев последовательно называет произведения, которые вошли в гоголевский цикл «Петербургские повести» [4, с. 240–296] — это «Невский проспект», «Шинель», «Нос» (остались не упомянутыми только «Портрет» и «Записки сумасшедшего»). При этом поэт, с одной стороны, словно бы выписывает портрет самого Гоголя (заметим: «Портрет») — его крылатку («шинель»), его знаменитый длинный нос («птицеклювый»), но с другой стороны, отчетливо дополняет кластер «Петербургских повестей», заставляя вспомнить об атмосфере «Записок сумасшедшего», о той среде, которая близка состоянию лирического героя самого Щеголева. И перечень «петербургских повестей» Гоголя оказывается дополненным и выписанным полно, хотя и не буквально (точнее, не буквенно). Лирический герой Щеголева оказывается помещенным в холодный и мрачный Петербург гоголевских повестей, с его мистериями (когда Нос в чине статского советника гордо разъезжает в карете по Невскому проспекту или призрак бедного Башмачкина отбирает у испуганных прохожих шинели).

Как известно, место, которое занимают «Петербургские повести» (1832–1836) Гоголя в русской литературе, в первую очередь, связано с появлением образа «маленького человека», прежде всего — выразительного Акакия Акакиевича Башмачкина, бедного, несчастного, жалкого. Не найдя справедливости для героя в реальной жизни, Гоголь позволяет ему обрести отмщение после смерти — в виде призрака, ищущего и наказывающего своего обидчика (у Гоголя — «одно значительное лицо»). С образом Гоголя и гоголевских героев в стихотворение Щеголева входит «назойливый мотив» бреда и мути человеческой жизни («…замутив…»), ее несправедливости и безжалостности к «маленькому» одинокому человечку. «Что бедность, что трудно-с, без денег-с…» Кажется, в тексте звучит мотив интертекстуальный — мотив обездоленности «маленьких» людей (и это справедливо). Однако за этим мотивом просматривается и доля самого лирического героя, которому, вероятно, тоже знакома бедность и которому «трудно-с, без денег-с». Русская литература порождает отклик (отзвук) в душе лирического героя.

Однако стихотворение Щеголева титульно посвящается Достоевскому. И потому вслед за мистикой гоголевского Петербурга Щеголев возрождает мистику и бред («бредом истерзан») Петербурга Достоевского. Следом за «маленьким» гоголевским Акакием Акакиевичем возникают образы-призраки «маленьких героев» Достоевского, Макара Девушкина из «Бедных людей» и Семена Мармеладова из «Преступления и наказания». Словоерсы Башмачкина словно бы озвучиваются устами Девушкина: «трудно-с, без денег-с» — и находят свое развитие в судьбе Мармеладова, бедного чиновника, пропившего свой «вицмундир» и взыскующего жалости. Лирический герой Щеголева не верит

призракам «жизненным» («Не верю я в призраки — нет!»), но он заявляет о его вере в другой «стремительный бред» — в литературный («Я верю…»). Литература для героя Щеголева оказывается жизнеподобнее действительности, в нее можно верить, она (литература) способна постичь правду. И герой Щеголева признается: «Не там, не в России, так здесь. / Я сам этим бредом истерзан…»

Гоголевско-достоевский бред литературы и бред России симптоматично оказываются у Щеголева в соседстве. По мысли героя (и поэта), ничто в мире «маленьких людей» не изменилось: «весь мир / Все тот же». «Маленькие люди» по-прежнему по-гоголевски бедны, по-достоевски «унижены и оскорблены». Весь мир — «*его*, Мармеладов» (т. е. мармеладов[ский], краткая форма прилагательного; мир Мармеладов[а]). Неслучайно герою Щеголева кажется, что он встречал этого героя: «Мне кажется, я с ним знаком…» Лирическая тональность стихотворения, повествование от первого лица («я») заставляет предположить, что и сам субъективированный персонаж Щеголева из такого рода людей, «маленьких» и «униженных». И даже если это не вполне так, то все равно герой (и автор) признается, что здесь, «далеко от нынешнего Ленинграда», ему «призраки эти близки» «до щемящей тоски». Лирический герой Щеголева словно бы наполняется человеколюбием Гоголя и Достоевского и вдалеке («далеко») от родины продолжает жить жизнью ее людей (= «призраков»). Благодаря литературе связь персонажа Щеголева с родиной, с Россией, с Петербургом не прерывается. Сердце его героя полнится той же тоской и состраданием, которые питали душу его предшественников, создателей великой русской литературы, Гоголя и Достоевского. Фразеологический оборот «до смертной тоски» накладывает трагический отпечаток на образ героя Щеголева, оттеняет те чувства, которые «до смерти» привязывают его к русской литературе и к родине.

Примечательной особенностью стихотворения Щеголева становится экфрасис — обращение к известному живописному полотну («Достоевский / С портрета Перова…»), портрету Ф. М. Достоевского, заказанному Павлом Третьяковым и выполненному в 1872 г. В. Г. Перовым (отражение визуального через вербальное). Литературный контекст (образ Достоевского) оказался у Щеголева дополнен контекстом живописным (портрет Достоевского), порождая представление о «боли» и «тоске», принизывающим всю русскую культуру и нашедшим отражение в прозе болезненно чувствительного Достоевского.

Еще один «петербургский» текст — стихотворение Н. Петереца «Нет, не Москва, где каждый палисадник…» (1932):

Нет, не Москва, где каждый палисадник,
Где каждый двор — в миниатюре — Русь,
Преодолеть мне помогает грусть
О Родине, а устремленный всадник,
Воспетый Пушкиным. На вздыбленном коне
Он по сей час и грозен, и победен…
О, чары мастерства, что дали волю меди,
Возможные в искусстве и во сне.
Пусть конь храпит на твердом пьедестале
И борется с желаньем ездока —

Его простертая вперед рука
Зовет Россию к неизвестной дали.
Ты чужд теперь нахмуренной толпе,
Взнесенный в ночь, грозящий мраку рыцарь,
Как в символе мистически таится
Российская империя в тебе,
Чтоб вновь восстать нерукотворным чудом
Среди снегов и каменных громад,
Затем, что Русь не отойдет назад,
А, как река, осилит все запруды [9, с. 582].

Примечательно, что для харбинского поэта и в 30-е годы не Москва, где каждый двор и каждый палисадник — Русь, а Петербург остается символом России и родины. Причем знак-символ России и веры в ее силу и мощь у Петереца — образ «Медного всадника», императора Петра Первого «на вздыбленном коне», воспетого Пушкиным в одноименной поэме.

Именно образ величавого Медного всадника помогает поэту преодолеть «грусть о Родине» (обратим внимание: Петерец слово «родина» неизменно пишет с большой буквы, демонстрируя высоту концепта). И хотя, по словам поэта, обращенным к императору Петру: «Ты чужд теперь нахмуренной толпе, / Взнесенный в ночь, грозящий мраку рыцарь», — однако, по мысли лирического героя, именно петровская «простертая вперед рука / Зовет Россию к неизвестной дали» и внушает уверенность, что «Русь не отойдет назад, / А, как река, осилит все запруды».

Пронизанный интертекстуальными аллюзиями образ Петра Первого (творения Пушкина и Фальконе) внушает поэту-эмигранту, с одной стороны, успокоение и дарит спасение от тоски и горечи, с другой — позволяет верить в возвращение былой России, Петербурга (не Ленинграда). Образ сильного национального героя — Петра Великого — помогает лирическому герою внушить веру в себя и поверить в собственные силы, поддержать. Медный всадник воспринимается героем как «мистический символ», который не нуждается в доказательстве силы, которому достаточно только веры. Именно мотив веры опосредует весь текст Петереца, тесно переплетая образы России и Петербурга, образы родины и литературы.

Другое стихотворение Петереца, как и у Щеголева, связано с именем Ф. М. Достоевского. Его стих так и называется — «Достоевский».

Как черновик, день скомкан и отброшен.
Туман густеет над ночной Невой,
И Достоевский, словно гость непрошенный,
По комнате шагает — сам не свой.
Бормочет. Злобствует: «Не жизнь, а крошево,
Так трудно жить по-божьи, по-хорошему
Средь этой сутолоки деловой!
О век рассудка! Век безличной массы!
И человек, как бес — во всем черта:
Ведь мастер бес и шкодить и замазывать,
И ненавистна бесу широта.

Не пишется… Забыты «Карамазовы»,
Ведь некому и не о чем рассказывать.
Нет образов, одна лишь пустота.
Зачем писать? Не восстановишь лада
В раздробленной душе, в больном мозгу!
С надрывом, с похотливою усладою.
Писать? Для Бога? Для России? Надо ли?
Я отдал все… Я больше не могу!» —
Душа тоскует старым Мармеладовым
И пьяницей замерзнет на снегу.
Томит тоска, набухнувшая тучею.
И одиночество. И боль. И мгла.
Бороться ли с бедою неминучей?
Вот молния сверкнула, обожгла,
И сотрясла, и выгнула падучая:
На дыбе так подергивают, мучая,
Истерзанные пыткою тела,
Чтоб правду выведать… [9, с. 584]

Обращает на себя внимание, что текст Петереца весьма близок в мотивно-образной структуре стихотворению Щеголева с тем же названием. И это не случайно. Дело в том, что Петерец и Щеголев были близкими друзьями, тесно общались, вместе отделились от «Чураевки», создавая «Круг поэтов», включались в поэтические соревнования на одну тему (в т. ч. на тему Достоевского). Потому точкой пересечения двух текстов становятся не только имена Достоевского и Мармеладова (что сразу обращает на себя внимание), но и преобладающий — доминирующий — сходный для обоих мотив: мотив бреда, мотив сумасшествия, мотив бесовства.

В отличие от Щеголева, почти весь текст стихотворения Петереца представляет собой монолог Достоевского, пеняющего современному миру, судящего его за безнравственность и бесчеловечность: «Не жизнь, а крошево, / Так трудно жить по-божьи, по-хорошему / Средь этой сутолоки деловой! / О век рассудка! Век безличной массы!..»

Лирический герой Петереца (беззвучно) соглашается с Достоевским, задающимся риторикой вечных вопросов: «Зачем писать? Не восстановишь лада / В раздробленной душе, в больном мозгу! / С надрывом, с похотливою усладою. / Писать? Для Бога? Для России? Надо ли?..» Как и русский классик, лирический персонаж Петереца осмысляет вопрос предназначения творчества, роли писателя и его творений: «Зачем писать?» **Потому строки** «Душа тоскует старым Мармеладовым» и «<душа> пьяницей замерзнет на снегу…» оказываются уже за пределами прямой речи Достоевского, они представляют собой подхваченный лирическим героем пафос восприятия классиком сегодняшнего мира. Образный ряд: «И одиночество. И боль. И мгла» — в одинаковой степени оказывается и достоевским, и петерецевым.

Обоих авторов охватывает отчаяние от неразрешимости вопроса, как и чем «бороться <…> с бедою неминучей?» И традиционно ответом на этот риторический по сути вопрос становится творчество: для Достоевского — его романы (неслучайно, прозаик вспоминает «Братьев Карамазовых» и аллюзий-

но, растворенно в тексте, «Бесов»), для Петереца — его лирические строки, в которых Достоевский помогает ему и подталкивает его к искомым ответам. И вновь, как у ранее проанализированных поэтов, русская литература для Петереца — не просто вымысел, фантазия, игра воображения. Это способ осознания важнейших проблем бытия, человеческого существования, это кладезь потаенных ответов на возникающие «больные» вопросы. Литература — средство «выведать правду», найти себя, сохранить веру в смысл существования, в собственное предназначение в жизни. И «петербургский» литературный текст исполняет в этом существенную роль.

Итак, можно сделать следующие выводы. В ходе анализа было установлено, что образ России для эмигрантов, оказавшихся на Востоке еще в дореволюционное время или сохранивших воспоминания о родине пред- и пореволюционного времени, как правило, связывался с образом Петербурга, прежде всего с «петербургским текстом». Петербург, особенно литературный Петербург, был для русских эмигрантов на Востоке знаком-символом Родины, в частности образным воплощением возникшего в их сознании нового концепта — «родина-литература». С одной стороны, это объяснялось тем, что Петербург был столицей Российской империи и таковой оставался для эмигрантов и в последующее время, с другой — Харбин, построенный по «планам» Петербурга, заставлял поэтов мысленно оказаться не на берегах Сунгари, а на берегах Невы, своим пропетербургским обликом погружая харбинцев в пространство ментального Петербурга. Исследование показало, что имена русских писателей-классиков, в том числе Ф. Достоевского, помогали поэтам-эмигрантам формировать в условиях зарубежья собственную национальную идентичность и обогащать свои произведения интертекстуальными аллюзиями и реминисценциями, связывающими их с родиной.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. — М.: Худож. литература, 1975. — 504 с.
2. Блок А. А. Собрание сочинений: в 8 т. / под общ. ред. В. Н. Орлова [и др.]. Т. 2: Стихотворения и поэмы. 1904–1908. — Л.: Гослитиздат, 1960. — 466 с.
3. Веселовский А. Н. Историческая поэтика / вступ. ст. И. К. Горского; коммент. В. В. Мочаловой. — М.: Высш. школа, 1989. — 404 с.
4. Гоголь Н. В. Сочинения: в 2 т. М.: Гослитиздат, 1962. Т. 1. Повести. — М.: Гослитиздат, 1962. — 607 с.
5. Данилевский Р. Ю. Литературные связи XVIII–XIX вв. — Л.: Наука, 1984. — 276 с.
6. Жирмунский В. М. Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. — Л.: Наука, 1979. — 494 с.
7. Забияко А. А. Ментальность дальневосточного фронтира: культура и литература русского Харбина: монография. — Новосибирск: Изд-во Новосиб. отд. РАН, 2016. — 437 с.
8. Забияко А. А., Эфендиева Г. В. «Четверть века беженской судьбы…»: художественный мир лирики русского Харбина. — Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2008. — 428 с.

9. Калашников С. Б. «Молодая поэзия» // Литература русского зарубежья (1920–1990). — М.: ИМЛИ РАН, 2006. — С. 323–328.

10. Конрад Н. И. Запад и Восток. — М.: Гл. вост. лит., 1972. — 496 с.

11. Крейд В. «Все звезды повидав чужие…» // Русская поэзия Китая: антология. — М.: Худож. литература; Время, 2001. — С. 5–38.

12. Неупокоева И. Г. Проблемы взаимодействия современных литератур. — М.: АН СССР, 1963. — 227 с.

13. Русская поэзия Китая: антология / сост. В. Крейд, О. Бакич; науч. ред. Е. Витковский. — М.: Худож. литература, 2001. — 720 с.

14. Таскина Е. П. Поэтическая волна «русского Харбина» // Записки Русской академической группы в США. — Нью-Йорк, 1994. — Т. 26. — С. 241–268.

15. Трусова И. С. Потерявшие родину: о судьбах дальневосточных поэтов // Россияне в Азиатско-Тихоокеанском регионе. Сотрудничество на рубеже веков: материалы МНПК, 24–26 сентября 1997 г. — Владивосток: ДВГУ, 1999. — С. 318–324.

16. Хадынская А. А. Утраченная Россия Арсения Несмелова // Север России: стратегии и перспективы развития: материалы III Всероссийской НПК. — Сургут: СурГУ, 2017. — Т. 1. — С. 184–190.

17. Цуй Лу. Харбинский миф в поэзии русской дальневосточной эмиграции // Культура и текст. — 2018. — № 4 (35). — С. 85–98.

18. Шаронова В. Г. История русской эмиграции в Китае // Русское зарубежье. — 2014. — № 4. — С. 217–228.

19. Шарохин Н. Г. Мой Харбин // Русская Атлантида. — 2007. — № 26. — С. 39–43.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.1.007
УДК 130.3

Ли Тяньюнь, И. И. Евлампиев*

ПРОБЛЕМА БЕССМЕРТИЯ И ВОСКРЕСЕНИЯ В РОМАНЕ Ф. ДОСТОЕВСКОГО «ИДИОТ»**

В статье доказывается, что в центре романа «Идиот» находится проблема бессмертия, причем для понимания вариантов ее решения принципиальное значение имеют фрагменты, посвященные описанию состоянию приговоренного к смертной казни, а также обсуждению героями картины Г. Гольбейна «Мертвый Христос». Князь Мышкин и Ипполит Терентьев представляют в романе два противоположных варианта понимания бессмертия. Оба героя считают, что смерть не прерывает жизнь, а трансформирует ее в новую форму. Мышкин верит, что эта новая форма является более совершенной, поскольку связана со все большим единством людей через любовь, Ипполит же уверен, что новая форма жизни столь же абсурдна и наполнена страданиями, как и нынешняя жизнь (такое же понимание бессмертия как вечного страдания и вечного несовершенства демонстрирует Свидригайлов в романе «Преступление и наказание»). Оба этих варианта идеи бессмертия противостоят его пониманию в церковном учении, где смерть рассматривается как абсолютное завершение земной несовершенной жизни, после которой следует воскресение к абсолютно совершенному состоянию. В воззрениях Ипполита идея воскресения полностью отсутствует, в вере Мышкина (т. е. в мировоззрении самого Достоевского) воскресение — это переход к более совершенной форме земной жизни; эта идея наглядно иллюстрируется Достоевским в рассказе «Сон смешного человека».

Ключевые слова: идея бессмертия, смертная казнь, воскресение Иисуса Христа, бессмертие как продолжение несовершенной жизни.

---

* Ли Тяньюнь, аспирант кафедры русской философии и культуры, Институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет; litianyun19920616@foxmail.com

Евлампиев Игорь Иванович, доктор философских наук, профессор, кафедра русской философии и культуры, Институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет; yevlampiev@mail.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект «Достоевский: pro et contra. Систематизация источников и анализ ключевых подходов к осмыслению Достоевского в отечественной культуре» № 18–011–90002.

Li Tianyun, I. I. Evlampiev
THE PROBLEM OF IMMORTALITY AND RESURRECTION IN F. DOSTOEVSKY'S NOVEL «THE IDIOT»

The article proves that in the center of the novel «The Idiot» there is the problem of immortality, and for understanding the options for solving it, the fragments devoted to the description of the state of the person sentenced to death, as well as the discussion by the heroes of the painting «Dead Christ» by G. Holbein, are of fundamental importance. Prince Myshkin and Ippolit Terentyev present in the novel two opposing versions of understanding immortality. Both heroes believe that death does not interrupt life, but transforms it into a new form. Myshkin believes that this new form is more perfect, because it is connected with an ever-increasing unity of people through love, Ippolit is sure that the new form of life is as absurd and full of suffering as current life (the same understanding of immortality as eternal suffering and eternal imperfection Svidrigailov demonstrates in the novel «Crime and Punishment). Both of these versions of the idea of immortality oppose its understanding in church teaching, where death is seen as the absolute end of an earthly imperfect life, followed by a resurrection to an absolutely perfect state. In the views of Ippolit, the idea of resurrection is completely absent, in the faith of Myshkin (that is, in the worldview of Dostoevsky himself) resurrection is a transition to a more perfect form of earthly life; this idea is clearly illustrated by Dostoevsky in the story «The Dream of a Ridiculous Man».

Keywords: idea of immortality, death penalty, resurrection of Jesus Christ, immortality as a continuation of an imperfect life.

Известно, что Достоевский в черновиках к роману «Идиот» назвал главного его героя «Князь Христос». Через князя Мышкина Достоевский попытался выразить свое понимание Христа как идеала человеческого развития, — идеала, который может быть достигнут каждой отдельной личностью, хотя и не в такой полноте, как в самом Иисусе.

Понимание Достоевским Христа в качестве «идеала человека во плоти» [4, с. 172] близко к тому, как его понимал Э. Ренан, тем не менее Достоевский категорически расходится с Ренаном, поскольку не согласен с его радикальным устранением из образа Иисуса всего религиозного, мистического, в самом глубоком смысле этих слов. Из всех религиозных мотивов, связанных с образом Христа, для Достоевского особенно важной является идея бессмертия; не удивительно, что эта идея оказывается одной из центральных в романе.

Своеобразным вступлением к этой теме является обсуждение в романе смертной казни, которой посвящено удивительно много внимания, так что соответствующие фрагменты формируют особый дискурс, требующий объяснения [8, с. 26–32]. Уже в самом начале романа князь Мышкин трижды (!) начинает разговор на эту тему. В первый раз в разговоре с лакеем в доме генерала Епанчина он рассказывает, как в Лионе видел казнь известного преступника. Он высказывает категоричное мнение о том, что смертная казнь не имеет оправдания: «Убивать за убийство несоразмерно большее наказание, чем самое преступление. Убийство по приговору несоразмерно ужаснее, чем убийство разбойничье» [5, с. 20]. При этом ожидание смерти перед казнью он называет такой мукой, которую ни одна человеческая душа не может вынести:

> Что же с душой в эту минуту делается, до каких судорог ее доводят? Надругательство над душой, больше ничего! <…> Кто сказал, что человеческая природа

в состоянии вынести это без сумасшествия? Зачем такое ругательство, безобразное, ненужное, напрасное? [5, с. 20–21]

Во второй раз Мышкин рассказывает сестрам Епанчиным историю человека, которого приговорили к смертной казни, вывели на эшафот, но перед самым концом прочитали помилование. Он так описывает психологическое состояние этого человека, которое слышал от него самого:

Что, если бы не умирать! Что, если бы воротить жизнь, — какая бесконечность! И всё это было бы мое! Я бы тогда каждую минуту в целый век обратил, ничего бы не потерял, каждую бы минуту счетом отсчитывал, уж ничего бы даром не истратил! [5, с. 52]

В сравнении с первым обсуждением смертной казни, где это тема рассматривалась в основном с этической стороны, Мышкин теперь говорит о смертной казни в связи с вопросом о смысле жизни. Из-за приближения смерти человек начинает думать о том, зачем и ради чего он живет, перед лицом смерти он воспринимает жизнь в ее высшей ценности и поэтому надеется, что она не прервется навсегда.

Третье упоминание Мышкиным смертной казни повторяет его рассказ о виденной в Лионе казни преступника, он подробно передает сестрам Епанчиным свое представление о тех ощущениях, которые испытывает приговоренный к казни за минуту до смерти.

Позже о смертной казни говорит Лебедев, он рассказывает Мышкину, что его племянник ночью молился за графиню Дюбарри, которая была казнена во время Французской революции. Пытаясь разъяснить смысл этой странной молитвы, он подробно рассказывает историю графини. Когда графиню Дюбарри вели на смерть, она попросила палача подождать еще *минуту*, продлить на минуту ее жизнь перед гильотиной: «И вот за эту-то минуточку ей, может, господь и простит, ибо дальше этакого мизера с человеческою душой вообразить невозможно» [5, с. 164]. Очевидно, что через тему смертной казни Достоевский подводит своих героев к пониманию высшей ценности жизни и к размышлениям о проблеме бессмертия человеческой личности.

Размышления об особом состоянии человека, который знает, что через минуту он умрет, настолько захватывают Мышкина, что он предлагает Аделаиде Епанчиной, которая ищет сюжет для своей картины, написать именно лицо приговоренного к смерти *за минуту* до казни.

Нарисуйте эшафот так, чтобы видна была ясно и близко одна только последняя ступень; преступник ступил на нее: голова, лицо бледное как бумага, священник протягивает крест, тот с жадностию протягивает свои синие губы, и глядит, и — *всё знает*. Крест и голова — вот картина, лицо священника, палача, его двух служителей и несколько голов и глаз снизу, — все это можно нарисовать как бы на третьем плане, в тумане, для аксессуара… Вот какая картина [5, с. 56].

Первый раз упоминая об этом сюжете, Мышкин добавляет, что видел недавно подобную картину: «Я в Базеле недавно одну такую картину видел. Мне очень хочется вам рассказать… Я когда-нибудь расскажу… очень меня

поразила» [5, с. 55]. Далее в романе будет несколько раз идти речь об известной картине, которую Мышкин видел в Базеле, нет причин сомневаться, что здесь имеется в виду именно та картина, которую Мышкин впервые упомянул в связи с состоянием человека, приговоренного к казне. Но этой картиной будет полотно Г. Гольбейна «Мертвый Христос во гробе», на которой изображен Христос, положенный в каменный гроб после распятия. Очевидно, что эта картина не может быть прямо соотнесена с изображением лица еще живого человека, приговоренного к смерти, поэтому в таком странном сопоставлении присутствует некая загадка, требующая разрешения и очень важная для раскрытия замысла романа.

Картина Гольбейна несколько раз упоминается и обсуждается в романе, и эти фрагменты имеют первостепенно значение для понимания его идейной стороны и прежде всего идеи бессмертия. В самом начале романа Мышкин приходит в дом Рогожина и видит там эту картину, на которой изображен Христос, снятый с креста и положенный во гроб. Мышкин говорит, что от этой картины у иного человека может вера пропасть, но не уточняет, что в этой картине наталкивает его на такую мысль.

Гораздо более развернутое и эмоциональное описание картины дает Ипполит Терентьев в своем «Необходимом объяснении», призванном раскрыть причины его решения покончить с собой. В этом описании есть несколько важных мотивов, которые помогают понять, почему эта картина была сопоставлена Мышкиным с портретом приговоренного к казни.

> На картине этой изображен Христос, только что снятый со креста. Мне кажется, живописцы обыкновенно повадились изображать Христа, и на кресте, и снятого со креста, всё еще с оттенком необыкновенной красоты в лице; эту красоту они ищут сохранить ему даже при самых страшных муках. В картине же Рогожина о красоте и слова нет; это в полном виде труп человека, вынесшего бесконечные муки еще до креста, раны, истязания, битье от стражи, битье от народа, когда он нес на себе крест и упал под крестом, и, наконец, крестную муку в продолжение шести часов (так, по крайней мере, по моему расчету). Правда, это лицо человека, *только что* снятого со креста, то есть сохранившее в себе очень много живого, теплого; ничего еще не успело закостенеть, так что на лице умершего даже проглядывает страдание, как будто бы еще и теперь им ощущаемое (это очень хорошо схвачено артистом); но зато лицо не пощажено нисколько; тут одна природа, и воистину таков и должен быть труп человека, кто бы он ни был, после таких мук [5, с. 338–339].

В этом описании присутствует очевидное противоречие: с одной стороны, сказано, что в картине нет той красоты облика Христа, которую часто изображают живописцы, в конце повторено, что лицо «не пощажено нисколько», оно изображено с предельным натурализмом, как и положено для изображения трупа; но, с другой стороны, в середине фразы сказано прямо противоположное — утверждается, что это лицо человека «только что» снятого с креста и поэтому сохранившее в себе «много живого, теплого». Здесь можно увидеть повторение того противоречия, которое мы зафиксировали в сопоставлении *живого* лица приговоренного к казни с образом *мертвого* Христа. По отношению к картине Гольбейна оно констатируется внутри образа самого Христа.

Ясно, что рассматривать эти противоречия необходимо вместе, и их сопоставление может дать ключ к их объяснению (по этому поводу интересно замечание Е. Г. Новиковой: «Достоевский пишет свою картину — картину казни Иисуса Христа и Его лица как «лица приговоренного»» [8, с. 79]).

Важно упомянуть тот вывод, который Ипполит делает из своего описания мертвого Христа:

> Но странно, когда смотришь на этот труп измученного человека, то рождается один особенный и любопытный вопрос: если такой точно труп (а он непременно должен был быть точно такой) видели все ученики его, его главные будущие апостолы, видели женщины, ходившие за ним и стоявшие у креста, все веровавшие в него и обожавшие его, то каким образом могли они поверить, смотря на такой труп, что этот мученик воскреснет? Тут невольно приходит понятие, что если так ужасна смерть и так сильны законы природы, то как же одолеть их? [5, с. 339]

Выраженное Ипполитом описание образа мертвого Христа заставляет его сомневаться в возможности воскресения, т. е. он ставит под сомнение главную идею, которая связана с Христом в традиционном христианстве. Но этот вывод очевидно противоречит другому вполне определенному утверждению Ипполита:

> Вечную жизнь я допускаю и, может быть, всегда допускал. <…> я никогда, несмотря даже на всё желание мое, не мог представить себе, что будущей жизни и провидения нет. Вернее всего, что всё это есть, но что мы ничего не понимаем в будущей жизни и в законах ее [5, с. 343–344].

Именно это последнее противоречие в словах Ипполита — противоречие между верой в будущую жизнь и неверием в воскресение Христа — может быть достаточно логично объяснено, и из этого объяснения мы сможем понять смысл двух других, приведенных ранее противоречий в рассуждениях Ипполита и князя Мышкина. Слова о безусловной вере в будущую, вечную жизнь Ипполит формулирует в контексте рассуждений о безусловности и непреклонности смерти, он признает, что смерть для него *ужасна*, несмотря на безусловное знание того, что за ней будет некая иная жизнь. Разгадку этого парадокса дают его слова о том, что «мы ничего не понимаем в будущей жизни и законах ее». Это означает, что Ипполит не верит в то, что будущая жизнь, т. е. жизнь, которая последует за смертью, будет *лучше*, чем нынешняя жизнь, наполненная страданиями и связанная с непрестанным ужасом ожидания смерти. Ипполит верит в бессмертие, в продолжение жизни после смерти, но эта вера не только не умаляет ужаса смерти, но даже усиливает его, делает нестерпимым и абсолютно безысходным, поскольку этот ужас будет повторяться в каждой новой жизни, заканчивающейся новой смертью. Ужас смерти в таком случае оказывается как бы квинтэссенцией того ужаса, который вызывается нынешней несовершенной жизнью, не приносящей ничего, кроме боли, страданий и разочарований. Такое представление о жизни наглядно выступает в двух болезненных видениях Ипполита, которые он пересказывает в своем «Необходимом объяснении». Говоря о «темной, наглой и бессмысленно-вечной силе» [5, с. 339], которой подчинен мир и которая не пощадила даже Иисуса Христа,

полностью подпавшего под ее власть, Ипполит представляет эту силу в виде отвратительного тарантула. Он констатирует, что невозможно принять такую жизнь и подчиниться господствующей в ней силе, имеющей образ тарантула.

Второй образ, выражающий отношение к жизни Ипполита, — это призрак Рогожина, который явился ему вечером, когда он уже лежал в постели. Он увидел, как Рогожин тихо вошел в его комнату, сел за стол и молча просидел минут двадцать, глядя на Ипполита в упор. Потом так же тихо, как вошел, он вышел из комнаты, которая утром оказалась запертой, так что хозяйка должна была долго стучать, чтобы разбудить Ипполита. Рассказ о явлении привидения Рогожина Ипполит приводит в самом конце своего объяснения и именно его называет последней и самой веской причиной решения покончить с собой.

> Вот этот особенный случай, который я так подробно описал, и был причиной, что я совершенно «решился». Окончательному решению способствовала, стало быть, не логика, не логическое убеждение, а отвращение. Нельзя оставаться в жизни, которая принимает такие странные, обижающие меня формы. Это привидение меня унизило. Я не в силах подчиняться темной силе, принимающей вид тарантула. И только тогда, когда я, уже в сумерки, ощутил наконец в себе окончательный момент полной решимости, мне стало легче [5, с. 341].

Здесь важно отметить близость рассуждений Ипполита к рассуждениям «логического самоубийцы» из рассказа «Приговор» («Дневник писателя» за 1876 г.). Последний разделяет людей на большинство тех, кто не обладает развитым сознанием себя и своей жизни и поэтому живет «как животные», и небольшое число людей, обладающих развитым сознанием жизни и поэтому бесконечно страдающих от этой жизни, в которой нет смысла. Отсутствие смысла герой рассказа выводит из того, что жизнь ограничена смертью и поэтому не может стать частью всеобщей гармонии, которую он признает вполне возможной в некой бесконечной перспективе мирового развития, но недостижимой для отдельного человека и всего человечества в силу радикального предела, полагаемого смертью. Он рассуждает таким образом:

> …задавая, как теперь, себе беспрерывно вопросы, я не могу быть счастлив, даже и при самом высшем и *непосредственном* счастье любви к ближнему и любви ко мне человечества, ибо знаю, что завтра же всё это будет уничтожено: и я, и всё счастье это, и вся любовь, и всё человечество — обратимся в ничто, в прежний хаос. А под таким условием я ни за что не могу принять никакого счастья, — не от нежелания согласиться принять его, не от упрямства какого из-за принципа, а просто потому, что не буду и не могу быть счастлив под условием грозящего завтра нуля. Это — чувство, это непосредственное чувство, и я не могу побороть его. Ну, пусть бы я умер, а только человечество оставалось бы вместо меня вечно, тогда, может быть, я всё же был бы утешен. Но ведь планета наша невечна, и человечеству срок — такой же миг, как и мне. И как бы разумно, радостно, праведно и свято ни устроилось на земле человечество, — всё это тоже приравняется завтра к тому же нулю. И хоть это почему-то там и необходимо, по каким-то там всесильным, вечным и мертвым законам природы, но поверьте, что в этой мысли заключается какое-то глубочайшее неуважение к человечеству, глубоко мне оскорбительное и тем более невыносимое, что тут нет никого виноватого [1, с. 147].

В последующих выпусках «Дневника писателя» Достоевский даст собственный авторский комментарий к рассказу «Приговор», и признает, что его главная мысль — невозможность нормальной жизни человека, обладающего развитым сознанием (т. е. поднявшегося над «животной» жизнью), без убеждения в своем бессмертии [2, с. 46–50]. Герой рассказа является материалистом и атеистом и не верит в будущую жизнь, поэтому его развитое сознание, пытающееся найти абсолютный смысл в жизни, не может этот смысл найти из-за конечности жизни человека, человечества и всего мироздания. Самоубийство оказывается для него *единственным выходом* и *единственным поступком, обладающим смыслом*. Ведь в этом самоубийстве он поступает вопреки законам природы и, значит, поднимается над ее конечностью и мертвой необходимостью. Здесь можно увидеть развитие темы, которую Достоевский очень ярко обозначил в повести «Записки из подполья». Там герой утверждал, что даже если когда-нибудь наука рассчитает все наши устремления и желания и покажет, что человек столь же подчинен законам природы, как штифтик в органном валу, у человека все-таки найдется способ совершить поступок вопреки всем этим расчетам и тем самым проявить свою личность и индивидуальность — это поступок *во вред себе*, имеющий единственной целью противодействие законам природы как таковой и законам нашей человеческой натуры.

«Логический самоубийца» из более позднего рассказа Достоевского совершает наиболее радикальный из таких «поступков во вред себе» и делает он это только для того, чтобы придать своей жизни хоть какой-то смысл, выходящий за рамки законов природы. Отметим, что именно по этой причине сам этот поступок, само решение покончить с собой, не может быть полностью рациональным, несмотря на то, что сам Достоевский называет своего героя «логическим самоубийцей». Его самоубийство — это единственно возможная форма протеста против законов природы и всеобщей рациональности мира. Ведь закономерность и рациональность — это главные качества конечного и ограниченного бытия, не допускающего в себе ничего абсолютного. Герой с очевидностью констатирует нерациональный характер своего решения, когда отмечает, что его отвращение и презрение к жизни, не имеющей смысла, является *непосредственным чувством*. В этой констатации — один из важных пунктов совпадения его рассуждений с рассуждениями Ипполита Терентьева, который признает, что его окончательному решению способствовала «не логика, не логическое убеждение, а отвращение». Собственно говоря, и слово «приговор» Ипполит также применяет к своей истории и к концу своей жизни, подобно герою рассказа, но только разница в том, что он говорит о *приговоре природы над собой*, в то время как герой рассказа *сам приговаривает себя, а через себя и природу, к уничтожению*.

Таким образом, оба героя приходят к признанию абсурдности и непереносимости жизни в силу радикального противоречия между своим сознанием, жаждущим абсолютной гармонии и абсолютной осмысленности бытия, и природой, которая, будучи закономерной и всецело рациональной, не позволяет найти абсолютных смыслов и прийти к абсолютной гармонии, обрекая человека на бесконечные страдания. Казалось бы, и выход из этого неразрешимого противоречия они находят одинаковый — покончить с собой. Однако здесь

выявляется самое заметное различие двух историй. Для героя рассказа «Приговор» самоубийство оказывается реальным выходом, через который, как ему кажется, он «обманывает» природу и возвышается над ней, хотя бы в одном радикальном поступке. Ведь он не верит в бессмертие и полагает, что после самоубийства его ждет небытие, т. е. подлинное и радикальное отрицание природной закономерности и необходимости.

Совсем другой итог имеет история Ипполита. Он как раз верит в бессмертие, но эта вера делает его позицию еще более безнадежной, чем позицию «логического самоубийцы»! Он знает, что после смерти его ждет не небытие, а новая жизнь, вновь подчиненная законам (пусть и иным по отношению к законам, действующим в нашем мире) и наполненная такими же страданиями, как нынешняя жизнь. Поэтому его решение покончить с собой — это скорее знак отчаяния, знак безнадежного и бессмысленного протеста против устройства мироздания, не считающегося с устремлением человека к абсолютному смыслу и абсолютной гармонии. Но именно поэтому его самоубийство оказывается мнимым. Если «логический самоубийца» верит, что своим радикальным актом он действительно «обманывает» природу и вносит какой-то смысл в мир — через убегание в *небытие*, то Ипполит не может в это верить, поскольку знает, что это ложь, никакого небытия нет, жизнь все равно продолжится в новой форме, но столь же абсурдной и бесцельной, как и раньше. Он объясняет свое самоубийство точно так же, как герой рассказа, утверждая, что «самоубийство есть единственное дело, которое я еще могу успеть начать и окончить по собственной воле моей» [5, с. 344]. Но он понимает, что самоубийство лишь усугубит абсурдность жизни, поскольку раньше времени переведет к ее трансформации в новую абсурдную форму. Решение покончить с собой нужно Ипполиту только для того, чтобы написать свое «Необходимое объяснение» и донести до людей весь ужас своего положения. По сути, таким образом он обращается к людям: не видя выхода из абсурдности и трагизма жизни, он просит других помочь ему найти такой выход и не принимает того мнимого решения (реальное самоубийство), в которое верит «логический самоубийца».

Прежде чем говорить о том, что ему на его скрытую мольбу отвечают окружающие, прежде всего князь Мышкин, вернемся к его описанию мертвого Христа. И сомнение в воскресении Христа, и странное противоречие в описании его мертвого образа получают теперь естественное объяснение. Воскресение Христа, согласно учению церкви, — это его преображение к абсолютно совершенному состоянию после смерти, т. е. после окончательного уничтожения его несовершенной, страдающей, человеческой натуры. Но Ипполит понимает бессмертие не как уничтожение смертью несовершенной природы и созидание с помощью всемогущей божественной силы совершенной природы человека, а как продолжение жизни в новой, трансформированной форме, не изменяющей ее низшего, страдающего и несовершенного характера. Такое понимание несовместимо с идеей воскресения, особенно в ее церковно-догматическом варианте, предполагающем абсолютное совершенство будущей жизни в Царствии Небесном.

Мертвое тело на картина Гольбейна выражает полную подчиненность Иисуса законам материального мира, в этом он ничем не отличается от лю-

бого обычного человека; но даже не это выступает самым очевидном знаком невозможности воскресения: таким знаком является *непрерывность перехода* от жизни к смерти и от смерти к новой жизни, т. е. отсутствие радикального разрыва, вносимого смертью в жизнь. Воскресение возможно только после такого радикального разрыва, т. е. окончательного устранения несовершенной природы Христа и нового «созидания» его совершенной, божественной природы. Если же смерть только трансформирует прежнюю несовершенную жизнь к какой-то ее новой форме, воскресение оказывается неисполнимой мечтой, призрачным идеалом, а в реальности есть только продолжение той же страдательной жизни. Именно эту *непрерывность* низшей жизни, не прерываемой смертью, и выражает то описание Ипполитом мертвого Христа, которое было приведено выше. Констатируя странное совмещение в лице Христа и мертвенности трупа, и чего-то «живого, теплого», Ипполит признает, что смерть Христа — это не преображение к совершенству, а трансформация от одной формы несовершенства к другой. Таким образом, главный смысл этой картины, вызывающий у него ужас и приводящий к мысли о невозможности воскресения, заключается именно в *неокончательности* смерти Христа, в демонстрации продолжения его несовершенной, страдающей жизни после смерти (подробнее см.: [7, с. 245–252]).

Объяснив таким образом противоречие в описании Ипполитом Христа на картине Гольбейна, можно дать естественное объяснение и странному сопоставлению, которое Мышкин проводит между сюжетом картины, изображающей лицо приговоренного за минуту до казни, и картиной, изображающей мертвого Христа. Если в изображении мертвого Христа герои романа «Идиот» видят совмещение жизни и смерти и понимают его как знак бесконечного продолжения несовершенной жизни, то в *живом* лице человека, идущего на казнь, точно так же можно увидеть печать близкой смерти и понять ужас, переживаемый им, как прозрение будущей жизни, как взгляд «сквозь» смерть, ведущий к пониманию того, что его ждет такая же несовершенная, страдающая жизнь, как и нынешняя.

Веское подтверждение такой интерпретации размышлений Ипполита Терентьева о бессмертии дает сопоставление этих размышления с высказыванием Свидригайлова о будущей жизни и вечности в романе «Преступление и наказание». Очень характерно, что рассуждения Свидригайлов возникают в контексте разговором между ним и Раскольниковым о привидениях. Утверждая, что привидения, безусловно, существуют, Свидригайлов излагает такую теорию их появления и их сущности.

> Привидения — это, так сказать, клочки и отрывки других миров, их начало. Здоровому человеку, разумеется, их незачем видеть, потому что здоровый человек есть наиболее земной человек, а стало быть, должен жить одною здешнею жизнью, для полноты и для порядка. Ну а чуть заболел, чуть нарушился нормальный земной порядок в организме, тотчас и начинает сказываться возможность другого мира, и чем больше болен, тем и соприкосновений с другим миром больше, так что когда умрет совсем человек, то прямо и перейдет в другой мир. Я об этом давно рассуждал. Если в будущую жизнь верите, то и этому рассуждению можно поверить [6, с. 221].

По сути, здесь Свидригайлов излагает не столько «теорию привидений», сколько свое представление о будущей жизни (об этом прямо свидетельствует последняя фраза его высказывания), и оно оказывается очень похожим на представление Ипполита Терентьева. Для Свидригайлова, как и для Ипполита, смерть оказывается не *абсолютным* пределом земного бытия человека, за которым следует совершенная, божественная жизнь, как это утверждает церковное учение, а *условной*, *относительной* границей между разными «мирами», т. е. разными формами земной, несовершенной жизни человека. Такое представление не сулит ничего хорошего человеку, поскольку будущая и *вечная* жизнь оказывается столь же наполненной страданиями, как и нынешняя земная жизнь. Именно поэтому Свидригайлов завершает свое рассуждение о будущей жизни весьма мрачным утверждением о сущности той «вечности», которая ожидает человека:

> Нам вот все представляется вечность как идея, которую понять нельзя, что-то огромное, огромное! Да почему же непременно огромное? И вдруг, вместо всего этого, представьте себе, будет там одна комнатка, эдак вроде деревенской бани, закоптелая, а по всем углам пауки, и вот и вся вечность. Мне, знаете, в этом роде иногда мерещится [6, с. 221].

«Пауки» Свидригайлова выражают то же самое отношение к вечной жизни, что и «тарантул» Ипполита Терентьева, показательно также, что оба они ставят в центр своих рассуждений о бессмертии и будущей жизни феномен привидений. Может показаться, что они понимают их очень по-разному, поскольку Свидригайлов считает их явлением умерших людей, продолжающих свое существование в ином мире, в своей «будущей жизни», а перед Ипполитом появляется приведение реального и еще живого человека — Рогожина. Однако если иметь в виду не буквальный, а символический смысл всех образов, то сходство историй Свидригайлова и Ипполита не вызывает сомнений. Ведь Рогожин в романе «Идиот» является героем, который воплощает в себе все негативные черты земной жизни — страстную, жестокую любовь, неизбывность страданий, возможность преступлений, вплоть до убийства и ужас смерти. Недаром дом Рогожина в романе уподобляется кладбищу, и именно в нем находится картина «Мертвый Христос во гробе», которая символически обозначает идею бессмертия как вечной несовершенной жизни, не предполагающей воскресения к совершенному бытию. Можно добавить, что в романе Рогожин назван «приговоренным к казни», т. е. поставлен в один ряд с теми, кто через минуту ожидает смерти [5, с. 97]. Учитывая всё это, Рогожин является героем, выражающим сущность нашей жизни как радикально несовершенной и не предполагающей никакой благой перспективы. Явление призрака Рогожина Ипполиту есть демонстрация того, что жизнь именно такова и никакой другой мы ожидать не можем. Для Ипполита это становится окончательным и бесповоротным доказательством отсутствия какой-то благой, божественной перспективы в будущей жизни, доказательством полного господства страданий и зла во всех сферах бытия. Рождающееся в нем отчаяние и ведет к решению покончить с собой, которое, впрочем, оказывается не окончательным и приводит не к реальному, а к мнимому самоубийству, о чем уже говорилось выше.

Подводя итог, можно сказать, что Свидригайлов и Ипполит выражают одно и то же весьма мрачное представление о бессмертии как бесконечности страданий и зла в последовательности все новых и новых форм жизни, подобных земной жизни, а может быть, еще более абсурдных и ужасных по своим законам. В рамках такого представления страх смерти заключается вовсе не в боязни полного уничтожения своей личности, вовсе не в отрицании бессмертия как такового. Обычные самоубийцы, кончающие с собой от невозможности вынести тягот жизни, верят как раз в окончательное прерывание жизни, верят в то, что их ждет небытие, они желают полного уничтожения себя и всей несовершенной жизни, которую они не приемлют. Именно на это надеется и «логический самоубийца» из рассказа Достоевского. Но Ипполит Терентьев оказывается более проницательным человеком, он знает, что каждая личность *бессмертна* и никаким образом не может уйти от своей вечной несовершенной жизни. Поэтому для него смерть еще более ужасна — ужасна именно тем, что нет надежды ни на воскресение к совершенному бытию, ни даже на прекращение этой несовершенной жизни.

При всей кажущейся беспрецедентности такого мрачного представления о бессмертии, оно имеет очень ясный исток в европейской культуре. Именно такое представление о смерти и посмертном бытии выражает Гамлет в своем известном монологе:

Быть или не быть, вот в чем вопрос. Достойно ль
Терпеть без ропота позор судьбы
Иль надо оказать сопротивленье,
Восстать, вооружиться, победить
Или погибнуть? Умереть. Забыться.
И знать, что этим обрываешь цепь
Сердечных мук и тысячи лишений,
Присущих телу. Это ли не цель
Желанная? Скончаться. Сном забыться.
Уснуть… и видеть сны? Вот и ответ.
Какие сны в том смертном сне приснятся,
Когда покров земного чувства снят?
Вот в чем разгадка. Вот что удлиняет
Несчастьям нашим жизнь на столько лет.
А то кто снес бы ложное величье
Правителей, ничтожество вельмож
Всеобщее притворство, невозможность
Излить себя, несчастную любовь
И призрачность заслуг в глазах ничтожеств,
Когда так просто сводит все концы
Удар кинжала? Кто бы согласился,
Кряхтя, под ношей жизненной плестись,
Когда бы неизвестность после смерти,
Боязнь страны, откуда ни один
Не возвращался, не склоняла воли
Мириться лучше со знакомым злом,
Чем бегством к незнакомому стремиться? [9, с. 807]

Какой же выход из того тупика безысходности, который демонстрирует Ипполит, предлагает нам писатель в романе «Идиот»? Конечно, этот выход связан с главным героем — с князем Мышкиным. Он первым обращает внимание на картину Гольбейна и констатирует, что эта картина вызывает такое впечатление, от которого может вера пропасть. Он же сопоставляет живое лицо приговоренного к смерти за минуту до казни и образ мертвого Христа, демонстрируя глубокое понимание той мрачной «веры» в бессмертие, которую разделяют Свидригайлов и Ипполит. Но его собственная вера все-таки выдерживает испытание образом мертвого Христа и отвергает жуткие образы будущей жизни как бесконечного страдания и вечности как «бани с пауками», порожденные воображением этих героев. Для него сущностью бессмертия является *любовь*, понятая как метафизическая сила обеспечивающая окончательное и полное соединение людей и тем самым преодолевающая страдание и зло в их отношениях.

Достоевский наиболее ясно и полно выразил такое понимание бессмертия в рукописном фрагменте, написанным на следующий день после смерти его жены Марьи Дмитриевны [4, с. 172–175]. Здесь будущая жизнь понимается как соединение всего обособленно и разделенного, прежде всего соединение всех человеческих личностей в органическое единство «общего синтеза», которое и является Богом в философском мировоззрении Достоевского (подробнее см.: [7, с. 250–252]). В романе «Идиот» князь Мышкин пытается своей жизнью и своей любовью ко всем людям начать реализацию этого идеала. И хотя ему это не удается, Достоевский намекает на то, что в перспективе исторического развития человечества такие люди, как Мышкин, все-таки способны переломить ход событий и добиться того, что этот идеал стал реальностью, причем не только в нашей земной жизни, но и во всех сферах бытия, во всех формах вечной жизни человека.

В окончательном виде этот идеал изображен писателем в рассказе «Сон смешного человека», где главным его признаком становится исчезновение страха смерти: люди совершенного общества, изображенного в рассказе, приближаясь к пределу своей жизни, знают, что их ждет более совершенное и гармоничное посмертное существование, и поэтому не бояться смерти.

> У них почти совсем не было болезней, хоть и была смерть; но старики их умирали тихо, как бы засыпая, окруженные прощавшимися с ними людьми, благословляя их, улыбаясь им и сами напутствуемые их светлыми улыбками. Скорби, слез при этом я не видал, а была лишь умножившаяся как бы до восторга любовь, но до восторга спокойного, восполнившегося, созерцательного. Подумать можно было, что они соприкасались еще с умершими своими даже и после их смерти и что земное единение между ними не прерывалось смертию. Они почти не понимали меня, когда я спрашивал их про вечную жизнь, но, видимо, были в ней до того убеждены безотчетно, что это не составляло для них вопроса. У них не было храмов, но у них было какое-то насущное, живое и беспрерывное единение с Целым вселенной; у них не было веры, зато было твердое знание, что когда восполнится их земная радость до пределов природы земной, тогда наступит для них, и для живущих и для умерших, еще большее расширение соприкосновения с Целым вселенной [3, с. 114].

Это описание дает образ бессмертия, прямо противоположный тому, который встает в воображении Ипполита Терентьева и Свидригайлова. В заключение своего повествования о «фантастическом путешествии», произошедшем с ним то ли во сне, то ли в реальности, герой рассказа «Сон смешного человека», формулирует то универсальное средство, с помощью которого можно достичь описанного им идеала.

> А между тем так это просто: в один бы день, *в один бы час* — всё бы сразу устроилось! Главное — люби других как себя, вот что главное, и это всё, больше ровно ничего не надо: тотчас найдешь как устроиться [3, с. 119].

Именно этот принцип пытается сделать основой жизни князь Мышкин — и своей собственной жизни, и жизни всех людей вокруг, и поэтому его представление о бессмертии, хотя оно не раскрыто в романе, несомненно, соответствует идеалу, описанному в позднем рассказе Достоевского. Именно путь деятельной любви к людям он подсказывает Ипполиту в качестве «противоядия» против его безнадежной веры.

ЛИТЕРАТУРА

1. Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1876 г. (май–октябрь) // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. — Л.: Наука, Ленингр. отд., 1981. — Т. 23. — 424 с.
2. Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1876 г. (ноябрь–декабрь) // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. — Л.: Наука, Ленингр. отд., 1982. — Т. 24. — 519 с.
3. Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1877 г. // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. — Л.: Наука, Ленингр. отд., 1983. — Т. 25. — 471 с.
4. Достоевский Ф. М. Записи публицистического и литературно-критического характера из записных книжек и тетрадей 1860–1865 гг. // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. — Л.: Наука, Ленингр. отд., 1980. — Т. 20. — С. 152–205.
5. Достоевский Ф. М. Идиот // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. — Л.: Наука, Ленингр. отд., 1973. — Т. 8. — 512 с.
6. Достоевский Ф. М. Преступление и наказание // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. — Л.: Наука, Ленингр. отд., 1973. — Т. 6. — 424 с.
7. Евлампиев И. И., Матвеева И. Ю. Образ мертвого Христа в романе «Идиот» и его живописные источники // Достоевский. Материалы и исследования. — СПб.: Нестор-История, 2019. — Т. 22. — С. 245–261.
8. Новикова Е. Г. «Nous serons avec le Christ». Роман Ф. М. Достоевского «Идиот». — Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2016. — 244 с.
9. Шекспир У. Гамлет // Шекспир У. Полное собрание трагедий в одном томе. — М.: Эксмо, 2013. — С. 749–882.

ТЕОЛОГИЯ. РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ. ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.1.015
УДК 27–144.89; 27–675

М. Ю. Хромцова*

ПРОБЛЕМА ИДЕНТИЧНОСТИ И ОТКРЫТОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ ТРИНИТАРНОЙ ТЕОЛОГИИ МИССИИ

В статье раскрываются взгляды на понимание характера современной христианской миссии в контексте вызова постмодернистского релятивизма и религиозного плюрализма таких известных протестантских и православных теологов как Лессли Ньюбигин, Дэвид Бош, Петрос Василиадис и Иона Бриа. Рассматривается проблема декларации христианской истины в эпоху постмодерна, подчеркивается необходимость с учетом реальности сложившихся условий современного мира смены парадигмы в миссиологии.

Ключевые слова: идентичность, постмодерн, миссия, эсхатологизм, Троица, контекстуализация, свидетельство.

M. Yu. Khromtsova

THE PROBLEM OF IDENTITY AND OPENNESS IN MODERN TRINITARIAN THEOLOGY OF MISSION

The article reveals views on understanding the nature of the modern Christian mission in the context of the challenge of postmodern relativism and religious pluralism of such well-known Protestant and Orthodox theologians as Lesley Newbigin, David Bosch, Petros Vasiliadis and Fr. Jonah Bria. The problem of the declaration of Christian truth in the postmodern era is considered, the need to change the paradigm in missiology, taking into account the reality of the new prevailing conditions, is emphasized.

Keywords: identity, postmodern, mission, eschatologism, Trinity, contextualization, testimony.

Современная действительность характеризуется, с одной стороны, процессами активного взаимодействия и взаимопереплетения различных культур, но, с другой стороны, в условиях кризиса неолиберальной глобализации все

* Хромцова Марина Юрьевна, кандидат философских наук, доцент, кафедра философии, религиоведения и педагогики, факультет философии, богословия и религиоведения, Русская христианская гуманитарная академия; marina–chr@list.ru

более возрастает значение культурной идентичности, обоснования которой укоренены и тесно взаимосвязаны с религиозными факторами. Поэтому сегодня проблема нахождения баланса между приверженностью истине своей религии и сохранением открытости к «религиозному другому» приобретает необыкновенную остроту, привлекая все большее внимание. Современные теологи, обсуждая проблему места христианства в многорелигиозном мире, отмечают, что сегодня претензии христианства на уникальность оспариваются, рассматриваются многими не только в качестве интеллектуально несостоятельных, но и морально неприемлемых в разнообразном мире [9, p. 13], При этом они часто указывают на феномен «постколониальной вины», не позволяющий западным христианам уже больше говорить с позиции беспроблемного превосходства и поэтому предоставляющий голос религиозным другим в качестве способа искупления собственных грехов. Поэтому неудивительно, что среди моделей тройственной типологии теологии религий — исключительности, инклюзивности и плюрализма во второй половине XX в. все большую популярность приобретала идеология религиозного плюрализма, а точка зрения, отстаивающая превосходство одной религии многими рассматривалась уже как высокомерная, деспотическая или невежественная. Идеология религиозного плюрализма поддерживается и столь характерным для современного мира индивидуалистическим типом мышления, который делает религиозный плюрализм более интуитивно понятным. Сочетание гордого индивидуализма, раскаяния за угнетение, доступности религий, стремления к глобальному единству и миру создало плодородную почву для процветания плюрализма

Как замечает известный британский миссионер, апологет и теолог Лессли Ньюбигин, в современном многонациональном, многокультурном мире плюрализм претендует на привилегированные позиции и свысока ругает все религии за догмы, утверждая свою собственную. Раскрывая свою позицию, которую можно определить как умеренный эксклюзивизм, Ньюбигин объясняет, что она отвергает плюрализм, который отрицает уникальность и значимость того, как Бог действует через Иисуса Христа, но признает благодатную деятельность Бога в жизни всех людей и не отрицает возможности спасения нехристиан [14, p. 182–183]. Отвечая на вопрос, возможно ли подтверждение христианской истины в плюралистическом мире, он замечает, что современный культурный контекст, посредством которого жители Запада привыкли толковать христианскую веру, характеризуется определенным способом упорядочивания, получения, использования знаний, связанным с развитием дихотомии между частными «ценностями» и публичными «фактами». В свою очередь, данная дихотомия влияет на разделение между «объективным» научным знанием и «субъективной» верой. Распад между объективным и субъективным полюсом познания и породил феномен плюрализма в отношении «ценностей», но не плюрализма в отношении уважения к «фактам». Научная истина считается сегодня абсолютной, а религиозные утверждения являются уже вопросом личного мнения и признаются относительными. Ньюбигин определяет религиозный плюрализм как веру в то, что различия между религиями связаны не с истиной и ложью, а с различным восприятием одной истины; поэтому недопустимо говорить о религиозных убеждениях как об истинных или ложных. Данная парадигма,

с его точки зрения, претендует на универсальность, однако на самом деле она возникла посредством особых исторических обстоятельств в Европе последних трех веков: постепенно влияние идей Декарта, Бэкона, Канта, Ницше и позитивистов привело к тому, что августинианская установка «верую, чтобы понимать» была перевернута и уничтожена. Ньюбигин указывает, что это привело к устранению телеологии и освободило место для главенства причинности. Наука, пытаясь понять космос как редукционистскую машину, исключила цель или конечную причину как категорию объяснения. Отделение фактов от ценностей, имеющих основание в совести человека и связанных с пониманием целей, делает вселенную аморальной и бесчеловечной [14, p. 16–18].

Сходным образом анализируя различные аспекты рациональности парадигмы Просвещения, влиятельный теолог и миссиолог Дэвид Бош также указывает на её основные особенности: возникновение дихотомиии между фактом и ценностью, общественным и частным, исключение категории цели. Критикуя редукционизм данного мировоззрения, он отмечает, что господство над природой и ее объективация имели катастрофические последствия: мир стал замкнутым, завершенным, неглубоким и полностью объяснимым. В результате сегодня человечеству угрожает экологический кризис, сам человек оказался не хозяином, а рабом техники. Таким образом, настаивает Бош, требуется фундаментальная переориентация мысли: следует мыслить холистически, а не аналитически, подчеркивать не различие, а двигаться в сторону взаимозависимости. Необходимо новое открытие телеологического измерения, поскольку линейная причинно-следственная рациональность парадигмы Просвещения сделала вселенную бессмысленной, но люди не могут продолжать жить без смысла, цели и надежды. Новое понимание должно вновь обратиться к реальности, которая не зависит от канонов рациональности и может быть определена как царствование Бога, находящееся в полемическом напряжении с замкнутой системой этого мира [4, p. 355]. Современный человек слишком самоуверен, замечает Бош, чтобы признать, что его взгляды опираются на те или иные религиозные корни. Необходимо вырваться из тисков ложной доктрины автономии и вновь подтвердить приверженность своим убеждениям и обязательствам, без которых никто не сможет выжить. «Психология обособленности» должна уступить место «эпистемологии соучастия» и в этой связи очень важно, считает он, повторное открытие понимания церкви как Тела Христова и христианской миссии как построения сообщества тех, кто разделяет общую судьбу [4, p. 363].

Л. Ньюбигин настаивает, опираясь на работы философа науки Майкла Поланьи, что наука точно так же, как христианская вера, требует обязательств, веры, сомнений, интуиции и участия. Он отмечает, что Поланьи «выявил ошибки, лежащие в основе столь распространенной в нашей «современной культуре» дихотомии между «объективным» знанием и « субъективной» верой, а «со времен Декарта мы были лишь соблазнены идеей знания, в котором нельзя сомневаться и в котором можно быть абсолютно защищенными от личного риска» [14, p. 48–49].

М. Поланьи утверждает, что так называемую «объективность» подхода Просвещения к вопросу об истине необходимо переосмыслить путем осозна-

ния личных и субъективных элементов, вовлеченных в весь процесс познания. Одним из основных компонентов «личного знания» является первоначальное «принятие» на веру тех или иных предположений и навыков, от которых и зависит оценка собственного искусства познания. Поланьи пишет:

> Необходимо понять, что последним основанием наших убеждений является сама наша убежденность, вся система посылок, логически предшествующих явному конкретному знанию и в этом заключается залог освобождения от объективизма [3, p. 278].

Он вводит идею о том, что прогресс знаний включает в себя всегда принятие учеником представления об «авторитарной традиции» определенного набора знаний и навыков, приобретенных в течение нескольких поколений и являющихся необходимым условием личного поиска истины. Все системное мышление, таким образом, является догматическим. Опираясь на Поланьи, Ньюбигин указывает на параллель между знанием ученого и личным знанием человека о Христе, которое тоже возникает и развивается при взаимодействии с Писанием, а также опытом и мыслями других людей в сообществе, которые стремились понять и применить это знание к своей жизни [14, p. 49]. Церковь, считает он, для того, чтобы плодотворно участвовать в жизни плюралистического общества, должна иметь такое же уважение к своей традиции, какое имеет научное сообщество.

В итоге Ньюбигин утверждает: хотя современность и гордится своей научной культурой, на самом деле не существует знания без веры, невозможно свести ценности к субъективной сфере, нельзя рассматривать арену фактов как свободную от субъективности. Человеческая рациональность не является автономным арбитром истины, но всегда функционирует в некоторой воплощенной традиции, сформированной верой, а поэтому истинное знание не бескорыстно, как предполагает современность, а является своего рода личным обязательством. С точки зрения концепции «личного знания» Ньюбигин считает, что приверженность истине своей религии объединяет субъективный и объективный полюса знания: она субъективна в том смысле, что это личное обязательство, но это также и приверженность, имеющая объективный ориентир и претензию на универсальную значимость [14, p. 35, 48] Фундаментальные христианские утверждения общедоступны, являясь универсальными, но в то же время являются личными, не являясь принудительными.

Д. Бош, также ссылаясь на Поланьи, настаивает на необходимости признания веры в качестве источника всех знаний. Христиане, считает он, должны продолжать придерживаться своих убеждений и такая позиция может защитить их против «слепой и обманчивой» природы «веры, обращенной в науку» [4, p. 268]. Наступает момент, когда христианская церковь может еще раз, смиренно, но решительно, представить видение царствования Бога как эсхатологическую реальность, которая освещает настоящее и придает ему смысл.

Согласно Ньюбигину, декларация христианской истины не основывается на предположении нейтральной «объективности», характерной для современности, корень её в «истории» — истории отношений Бога с человечеством, записанной в Библии, а это другой вид согласованности, чем тот, который

предлагался Просвещением. Сформулирована эта декларация скорее в качестве свидетельства откровенной истины, предлагаемого изнутри христианской традиции. Ньюбигин принимает постмодернистскую позицию, согласно которой все человеческое знание культурно и исторически воплощено [14, p. 87]. Такая позиция сближается с подходом известного представителя постлиберальной теологии Джорджа Линдбека, который разработал «культурно-лингвистическую» модель понимания религии. Однако если Линдбек рассматривает доктрины исключительно с точки зрения их регулирующей функции, но не когнитивного содержания, то Ньюбигин как исторически реальные. Христианская личная приверженность истине отличается тем, полагает он, что она отстаивает веру в смысл всего человеческого опыта в целом, а именно, веру в то, что этот смысл следует искать в личности Иисуса Христа. Христианская традиция существует как одна среди других, но она имеет уникальное свидетельство о происхождении, исходящее от самого Творца и предназначено это свидетельство для всех. Богословие истории Ньюбигина имеет четко выраженную эсхатологическую направленность: Иисус Христос рассматривается им как завершаюший пункт истории в том смысле, что через Его земное воплощение, смерть и воскресение приведен в исполнение Божий план искупления для всей земли, кроме того, окончательное завершение истории связано с возвращением Иисуса Христа. Как считает Ньюбигин, все остальные интерпретирующие смысл истории предпосылки и модели, разработанные во всех культурах человечества, релятивизируются и должны оцениваться в свете этой предпосылки. В эсхатологической перспективе Церковь можно воспринимать как знамение, инструмент и предвкушение Царства Божьего в современном мире [16, p. 110]. Согласно Ньюбигину, Церковь должна определяться не тем, чем она является, а той целью, к которой она движется. В качестве знамения Церковь указывает за пределы себя на эсхатологическое новое человечество и призвана быть союзом людей со Христом, союзом, объединенным любовью Бога, где люди уже в настоящее время испытывают силу Царства [15, p. 140]. Церковь как предвкушение Царства может служить свидетелем будущей полноты его реальности, представляя собой образец эсхатологического сообщества и ядро нового искупленного человечества. Как инструмент, Церковь используется для достижения эсхатологической цели, служит для введения Царства, прежде всего благодаря своей миссии. Таким образом, христианская миссия — «инструмент всеобщего и эсхатологического спасения» [15, p. 145]. Исходя из такого понимания мыслитель во всех своих работах подчеркивает значение миссии в жизни Церкви.

Однако Церковь находится еще в пути, напоминает Ньюбигин, поэтому до завершения истории она не претендует на полноту истины, а только свидетельствует о ней и стремится понять наиболее полно и глубоко. До этого христиане должны проявлять верность своим убеждениям [14, p. 53–54]. Он пишет:

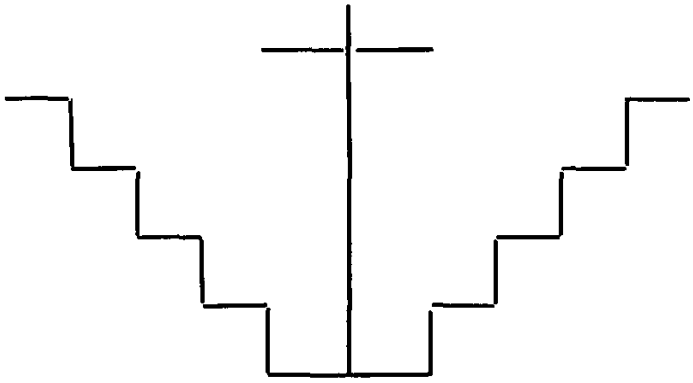
> Высокомерно утверждать, что христиане обладают истиной во всей ее полноте, однако утверждение, что евангельское повествование содержит решающую подсказку для человеческого поиска истины, уже не является высокомерным, в этом осуществление нашей ответственности как части человеческого сообщества [12, p. 54].

Ньюбигин указывает, что именно из рамок евангельского повествования христианская традиция стремится понять реальность вместо объяснения Евангелия через призму современной культуры, что подразумевает поиск истины, учитывающий авторитет традиции, но и ведет Церковь к диалогу с другими традициями. Христианин в ходе такого диалога, не отказываясь от своей конфессиональной позиции, должен быть готов столкнуться с возможностью пересмотра христианских доктрин, сформулированных в других обстоятельствах. По его мнению, Церковь как свидетель истины не должна прибегать к властной позиции, а придерживаться отношения смирения и уважения к другим. Такой подход коренится в самом центре евангельской истины, основанной на кресте Спасителя, который является публичным подтверждением того факта, что Бог правит (в этом веке) скрыто и окончательный союз истины с властью лежит вне истории. Центром раскрытой тайны правления Бога является Крест, в котором открывается сила Бога, однако проявляющаяся как слабость, открывается слава Божья, но раскрывающаяся как унижение, открывается победа Бога, но раскрывающаяся как поражение. Для Нюбигина смерть Иисуса Христа — это «горящий центр» Божьего откровения, он интерпретирует крест как отказ от уверенности в себе, место Божьего разоблачения неправедности мировых религиозных, этических и политических систем в их стремлении стать «самодостаточными» [16, p. 176]. Интерпретация креста показывает и возможность диалога, указывает на важность открытости для других, открытости к тому, что приходит извне собственного опыта и границ. В своем размышлении о межрелигиозном диалоге Ньюбигин использует схему креста с лестницами, ведущими вверх от основания креста с обеих сторон.

Лестницы представляют множество способов, которыми человек учится подниматься к исполнению Божьего замысла, они включают в себя все этические и религиозные достижения человечества. Но в середине их помещен Крест, символизирующий исторический поступок, в котором Бог проявил себя в полной уязвимости. Он приходит встретить нас внизу наших лестниц, а не наверху, следовательно, и встреча христиан с людьми из других конфессий должна происходить внизу лестницы:

> Христианин также должен спуститься на дно лестницы, чтобы встретить человека другой веры. Это должен быть кенозис, самоопустошение. Христианин не встречает своего партнера по диалогу как обладающий правдой и святостью Бога, но как свидетельствующий об истине и святости, готовый услышать и осуждение Божие в свой адрес, сказанное устами и жизнью своих партнеров из другой веры [13, p. 265].

Ньюбигин упоминает пример встречи Петра с Корнилием в Кесарии. Эту встречу можно трактовать не только как обращение Корнилия, но и как обращение Петра, для которого открылось, что Святой Дух раскрывает дары Отца людям любого вероисповедания и культуры. Христианин должен признать, что результат диалога может быть глубоким изменением в нем самом, веря и ожидая, однако, что Святой Дух использует этот диалог, чтобы прославить Иисуса, обратив к нему партнеров по диалогу.



Таким образом, Ньюбигин верит, *что библейск*ое и эсхатологическое видение спасения как обновления всего мира обеспечивает основу для конструктивного отношения между религиозными общинами и делает при этом особенный акцент на раскрытии тайны Евангелия (Еф. 1: 9–10), тайны Божьего замысла, реализуемого через Христа — привести все вещи к их истинному завершению во славу триединого Бога, тайны, доверенной тем, кому Бог дал дар веры и которым известна слабость креста как сила и мудрость Бога. Им и поручено довести до полного завершения эту давно скрытую цель не для себя, а для всех народов [16, p. 189]. Христианская мировая миссия хранит тайну, которая может сделать человечество одной семьей, поэтому миссия, согласно Ньюбигину, не является просто одним из важных служений Церкви, но определяет саму природу Церкви.

Дэвид Бош также акцентирует внимание на эсхатологическом измерении миссии. Церковь — община, предвосхищающая царствование Бога в истории, поэтому Церковь в миссии всегда живет в творческом и искупительном напряжении между «уже» и «еще не», она живет в мире, который любим Богом, в новом веке, который уже начался и в мире греха, в старом веке, который еще не закончен [4, p. 508]. Христианское существование переживает напряжение между действиями Бога и действиями людей, Церковь, наделенная силой и ведомая Духом, не может не учитывать и степень человеческого участия в миссии [4, p. 392]. Это церковное напряжение проявляется как два, казалось бы, противоположных взгляда на церковь: с одной стороны, Церковь считает себя единственным носителем послания спасения, на которое она имеет монополию; с другой стороны, она в лучшем случае лишь указывает на то, как Бог действует в мире [4, p. 381]. Бош настаивает на том, что два этих подхода должны быть объединены таким образом, чтобы напряжение между ними было творческим, а не разрушительным. Церковь призвана держаться этой двойной ориентации «искупительного напряжения»: из напряжения между «уже» и «еще не» царствования Божьего, между явленностью спасения и пониманием, что всеобъемлющее спасение еще впереди возникает императив спасения, выраженный в необходимости принимать участие в служении спасению [4, p. 400].

Таким образом, и Д. Бош, и Л. Ньюбигин отвергают традиционный подход церковной миссиологии, ориентированный на прошлое, отходят от церковно-

центрического взгляда на миссию и разрабатывают её новую парадигму, в рамках которой подчеркивается как центральная роль Бога в миссии, так и ответственность Церкви за её преобразующую деятельность в мире.

На важности эсхатологической перспективы в понимании истории Церкви настаивает и греческий православный богослов Петрос Василиадис. Он указывает, что неэффективность христианского свидетельства в современном плюралистическом мире объясняется утратой правильного и достоверного понимания эсхатологии, которое было органично для ранней церкви и рассматривало Церковь как место эсхатологической славы Царства Божьего, вело к пониманию ее миссии как свидетельства о ее подлинном выражении в конкретном времени со всеми вытекающими из этого следствиями для общественной жизни [18]. Основным вкладом раннехристианского богословия в развитие этой мессианской эсхатологии, напоминает он, стало представление о том, что с Воскресения Христа и особенно с Пятидесятницы эсхатон уже вошел в историю. Согласно этому представлению, мессианская эсхатологическая община становится реальностью каждый раз, когда Церковь собирается для совершения Евхаристии [2, p. 67]. Таким образом, эсхатологический подход тесно переплетался с евхаристическим. Хотя, указывает Василиадис, в православной традиции это эсхатологическое понимание никогда не исчезало полностью, сегодня многие православные общины изо всех сил пытаются преодолеть реальные вызовы глобализации посредством обращения в славное прошлое, становясь уязвимыми в лучшем случае для своего рода традиционализма, а в худшем, — для националистического и нетерпимого фундаментализма. Чтобы эффективно свидетельствовать о Евангелии в современном плюралистическом контексте, считает Василиадис, для Православной Церкви необходимо в дополнение к подтверждению своей церковной идентичности повторное открытие аутентичного восприятия эсхатологии [18].

В своем осмыслении теологии миссии Ньюбигин акцентирует внимание на том, что миссия Церкви может быть понята правильно только с точки зрения тринитарной модели: христиане приглашены принять участие в деятельности Бога, стать через присутствие Святого Духа соучастниками любящего послушания Сына Отцу. Все творение имеет эту цель и Святой Дух даруется как предвкушение и свидетель будущего Царства, как проводник Церкви на ее пути. Первоначально Ньюбигин придерживался классической для западной миссиологии христоцентрической позиции, которую позже расширил в более всеобъемлющую тринитарную структуру, считая, что классический подход демонстрирует экклезиоцентризм, способствующий отделению от мира. Оставаясь неизменным в своем понимании полноты, центральности и окончательности Иисуса Христа в области творения, искупления и завершения истории, он все более подчеркивал недооцененное в прежней доминирующей парадигме миссиологии значение пневматологического аспекта — деятельности Святого Духа. С его точки зрения, Дух — это сила, которая всегда идет впереди Церкви в ее миссионерском путешествии и направляет Церковь как могущественный божественный свидетель, стремящийся изменить мир [16, p. 56]. Святой Дух стоял у истока миссии Церкви в день Пятидесятницы и сегодня именно Дух изменяет, формирует природу этой миссии, ведет церковь к полноте истины,

которую она еще не постигла (Ин 16: 12–15) [16, p. 59]. Дух является источником надежды, свидетелем узнаваемого присутствие будущего, которое было обещано, но еще не явлено [16, p. 61]. Таким образом, указывает Ньюбигин,

> Церковь — это не столько агент миссии, но и место действия Бога через Святого Духа, который создает признаки новой эпохи, работая тайно в сердца мужчин и женщин, чтобы привлечь их ко Христу [14, p. 119].

Внутренняя диалогическая природа Троицы, выраженная как вечный диалог и совершенные отношения любви Отца, Сына и святого Духа, задает и формирует диалогический характер понимания миссии Церкви. Ньюбигин отвергает акцент на индивидуальном понимании спасения: поскольку человеческая личность всегда связана с другими, постольку не может быть спасения, кроме как во взаимосвязи, отражающей вечное родство в любви, которое есть сущность Триединого Бога. Учение о Троице дает истинную грамматику диалога, настаивает Ньюбигин. Христиане участвуют в диалоге с представителями других религий, полагая, что встречаются с ними как дети одного Отца и стремятся поделиться с ними, а также получить от своих партнеров то, что Бог даровал и раскрыл им [13, p. 266].

Еще больший акцент на пневматологии в своем понимании тринитарной природы миссии делает Конрад Райзер, бывший генеральный секретарь Всемирного совета церквей. Он настаивает на необходимости отказаться от позиции «христоцентрического универсализма», тесно связанной с эклессиоцентризмом, поскольку сегодня она оказалась нежизнеспособной [17, p. 41–45]. Глобальные кризисы требуют сдвига внимания церкви к работе Духа в ойкумене — единой семье человечества, включающей в себя и Церковь, и мир, христоцентризм же, с его точки зрения, стремится к христомонизму, не раскрывая полностью тринитарное видение [17, p. 92]. Церковь должна существовать в солидарности с миром, христоцентризм же затмевает значимость диалога с соседями из других конфессий, универсальный акцент приводит к триумфальной миссии, неспособной ответить на вызовы плюрализма, угнетения и экологической катастрофы. К. Райзер рассматривает миссию прежде всего как «вклад в гуманизацию общества», для него цель миссии — не столько христианизировать мир, сколько изменять его. Миссия должна раскрываться как любящая и освобождающая забота о всех нуждающихся, восприниматься в терминах «солидарности» и «диалога», вносящих вклад в процессы трансформации различных общественных систем через изменение культурного сознания [17, p. 36]. С точки зрения Ньюбигина, Райзер игнорирует задачу евангелизации. Отвергая позицию исключительности и инклюзивизма, Райзер сближается с пониманием плюралистической парадигмы [17, p. 54–59]. Для самого Ньюбигина, отказ от центральности и универсальности Иисуса Христа невозможен: поскольку через Христа наиболее полно раскрывается Божий замысел для всего мира, постольку Евангелие должно быть провозглашено всем людям. Христоцентризм — не угроза единству человечества, считает он, а единственное условие, с помощью которого это единство может быть достигнуто [8, p. 109].

П. Василиадис также отмечает радикальный сдвиг и переход христианского богословия от «христоцентрического универсализма» к «тринитарному» по-

ниманию божественной реальности [18]. Он отталкивается от предложенного К. Райзером понятия ойкумены и считает, что в мировом плюралистическом обществе каждый должен быть открыт для «другого» и все могут жить общей жизнью, несмотря на различия. Миссия церкви в сегодняшнем плюралистическом мире является логическим следствием церковного (т. е. эсхатологического) самосознания. Христианское богословие, считает Василиадис, больше не должно настаивать на универсальной прозелитической миссии, слишком тесно связанной в нашем сознании с процессами колониализма и экспансионизма, а только на подлинном свидетельстве эсхатологического опыта Церкви. Понимание миссии как провозглашения и обращения в их буквальном смысле, отмечает он, сегодня обогатилось представлением, выраженным новыми терминами: свидетельство, мученичество, публичное присутствие, диалог, освобождение и т. д. Такое понимание стало возможным, отмечает Василиадис, ссылаясь на мысль румынского православного богослова о. Иона Бриа, благодаря фундаментальному предположению о том, что

> тринитарное богословие указывает на факт, что Бог в Самом Себе есть жизнь в общении, и что Божие участие в истории направлено на приведение человечества, и творения вообще, в это общение с самой Божественной жизнью [5, p. 3].

Согласно о. И. Бриа, христианская миссия обладает в равной мере триадологическим, христологическим и пневматологическим характером, пневматологический аспект не отменяет центральной роли Христа в Церкви и, следовательно, не отменяет ее институциональную, сакраментальную реальность. Святой Дух конституирует «экклесию» как историческую реальность по образу небесной Церкви, как дух общения, Он объединяет члены в Тело Христово, образуя «народ Божий», предназначенный для экклезиологических обетований. Особый вклад И. Бриа в развитие богословия миссии связан с введением концепции «Литургии после Литургии», посредством которой он стремится предотвратить риск литургического изоляционизма, присущий самой природе Православия. Евхаристия дает доступ к видению Царства Божьего, отмечает он, обещанного как конечное обновление творения, являясь, таким образом, предвосхищением этого Царства. Литургическая формула «С миром изыдем» означает символическим и сакраментальным образом «посылание» верующих в мир, напоминает И. Бриа, таким образом происходит переход в другой тип литургии — «литургии», следующей за литургией и являющейся служением созидания единого Тела Христова в домостроительстве Спасения, предназначенным для всех времен и народов. Литургия — это и собрание народа Божия для воспоминания смерти и Воскресения Господа «доколе Он придет», но она также проявляет и осуществляет процесс, посредством которого «космос становится экклесией». В каждой культуре, считает И. Бриа, евхаристическая динамика ведет к «литургии после литургии», т. е. к литургическому использованию материального мира, преображению человеческих объединений в социуме в кинонию (общение и сопричастие полноте жизни в Боге). Благодаря «литургии после литургии», Церковь, свидетельствуя о космическом аспекте Спасения, осуществляет практически, ежедневно и экзистенциально свое миссионерское призвание [1].

В целом, как отмечают православные богословы, открытость православия к верующим других религий поддерживается и его уникальной антропологией, выраженной в таких терминах как теозис или обожение. Человеческая природа в православной византийской традиции — это не замкнутая автономная сущность, а динамическая реальность, определяемая в своем существовании по отношению к Богу. Православная цель обожения является истинным раскрытием библейского выражения жизни «во Христе» и «в общении Святого Духа» и такое сотериологическое понимание гораздо шире открыто для нехристиан, чем в прежней традиционной миссионерской теологии западного христианства. На основе антропологии обожения встреча религий понимается как «встреча взаимных обязательств и ответственности», она ведет к общей цели человечества — восстановлению общения с Богом и тем самым восстановлению правления Бога «на земле также, как и на небе» [7, p. 198]. С такой точки зрения, христианское свидетельство делает «другого» партнером, а не «объектом» миссии. Рассматривая верующих других религий как соработников миссии Бога, христиане синергийно помогают реализации работы Святого Духа, ведущей к преобразованию мира, созданию нового мирового порядка, построенного на общении любви, выходящей за рамки их личного, а также культурного, и этническое эго [7, p. 199].

Лессли Ньюбигин при обсуждении проблемы контекстуализации Евангелия подчеркивает, что Церковь должна постоянно задумываться всерьез о пересмотре своей собственной традиции, стремясь понять её заново с точки зрения нового и расширяющегося культурного опыта, но при этом недопустим синкретизм, в котором признание Иисуса как Господа всех культур подавляется в почтении требованиям конкретной региональной культуры [10, p. 21–22]. Приверженность традиции должна быть принята в качестве одного из главных условий, настаивает он, а поэтому необходимо признать относительность всех культурных форм, к которым обращена проповедь Евангелия. Ньюбигин утверждает, что необходимо заниматься миссиологическим анализом культуры, стремиться понять религиозные основания культуры, к которой обращается Церковь. Проповедь должна быть актуальна и миссиолог должен говорить о вещах, которые значимы в жизни слушателя, принимая его вопросы, используя его представления и говоря на его языке. Но одновременно Евангелие должно бросить вызов мировоззрению слушателя, заставить его подвергать сомнению свои прежние религиозные убеждения, таким образом, культурный фон должен быть переосмыслен в новом контексте и наполнен библейским содержанием. Аналогично и Дэвид Бош при рассмотрении данной проблемы говорит о существующей опасности релятивизма, когда каждый контекст создает свое собственное богословие, определяя его природу и содержание. С его точки зрения, отношения между христианским посланием и культурой — это процесс творческий и динамичный, полный неожиданностей. Если в прошлом западная теология присваивала себе право быть истинным арбитром в отношении теологий стран третьего мира, то теперь христиане начинают понимать, что все богословия, включая западные, нуждаются друг в друге; они влияют, бросают вызов, обогащают и воодушевляют друг друга. Поэтому миссия и диалог должны дополнять друг друга, приверженность вере согласовываться

с уважением к другим, христиане, свидетельствуя о своих глубочайших убеждениях, должны прислушиваться к убеждениям своих соседей. Д. Бош снова говорит о творческом искупительном напряжении, соединяющем веру в Бога, уникально явленную в Иисусе Христе с признанием того, что нельзя устанавливать ограничения спасающей силе Божьей. Он утверждает, что это будет единственный способ, с помощью которого миссия может быть верной Писанию и в то же время актуальной для современного контекста, заслуживающей доверия в своем свидетельстве миру. Для Д. Боша цель миссии — «единство в примиренном разнообразии», чтобы Церковь стала сообществом, которое предвосхищает грядущее единство человечества под властью Христа. «Примирение» становится ключевым словом в его миссиологии: Церковь должна быть Божьим инструментом примирения, наводящим мосты везде, где есть поляризация, христиане должны стремиться творчески выходить за рамки укоренившихся позиций. По мере того, как сохраняется напряжение между исключительностью и солидарностью, контркультурным и межкультурным, возникает творчески новая миссионерская идентичность. Таким образом, творческое напряжение встроено в идентичность миссионерской Церкви [4, p. 381]. Бош не раскрывает универсально допустимого способа выполнения миссии, но предлагает образ мышления о миссии, проявляющийся как творческая напряженность, характерная для определенного контекста, в манере «смелого смирения и скромной смелости» [4, p. 489]. Он предлагает динамическую модель миссии, гибкую и открытую, стремящуюся достичь определенного баланса между полярностями духовного и практического, контекстного и глобального, институционального и неформального [6, p. 199–200].

Л. Ньюбигин один из первых фокусирует свое внимание на важности не только межкультурной и межрелигиозной миссии, но и монокультурной евангелизации. Сорок лет он проработал миссионером в Индии и когда вернулся в Великобританию, то испытал большое потрясение от того, с чем столкнулся у себя дома. В современном светском обществе, замечает он, нет уже общепризнанных норм, место единого истинного образа Иисуса Христа занимают идолы [11, p. 115]. Он добавляет:

> Это языческое общество, и его язычество, возникшее из отрицания христианства, гораздо более враждебно к Евангелию, чем дохристианское язычество, с которым были знакомы межкультурные миссии. Здесь, безусловно, самый сложный миссионерский рубеж нашего времени [11, p. 20].

С его точки зрения, актуальная современная миссия должна быть найдена в собственном традиционном сердце западного мира, где проявляет себя наиболее агрессивное язычество — идеология, которая сейчас контролирует «развитый» мир [16, p. 10–11]. Церковь не должна занимать оборонительную позицию против требований западного плюралистического общества и принимать релятивистский, постмодернистский мир на его условиях. Хотя в постмодернистских терминах христианская история представляет «одну историю среди многих», христианское свидетельство публичной истины выходит далеко за рамки традиции, в которой она возникло. В силу того, что христианские утверждения имеют претензию на универсальную значимость,

считает Ньюбигин, они должны стать общеизвестными для того, чтобы ими можно было бы поделиться с другими и чтобы они могли быть проверены посредством опыта других.Современность релятивизирует претензии христианской веры, однако, настаивает он, Церковь не должна принимать такую установку западной культуры и вместо этого жить и действовать в свете Евангелия, она призвана бросить вызов преобладающей форме мышления и её сомнительным философским обоснованиям. Миссия совершается через Церковь как воплощенную «герменевтику Евангелия», замечает Ньюбигин. В первую очередь она заключается в аутентичном свидетельстве об истине Евангелия, которое могло бы вызвать доверие у окружающих людей. Община верных должна олицетворять самоотверженное сообщество, живущее заботами о ближнем в эгоистичном мире, готовое жить по Евангелию и защищать его истину в плюралистическом, порождающем релятивизм обществе, а также отстаивать надежду в отношении будущего в мире пессимизма и отчаяния.

Итак, сегодня при столкновении с вызовами постмодернистского релятивизма и религиозного плюрализма христиане должны более четко сформулировать, что составляет подлинную христианскую идентичность, считают ведущие современные теологи и миссиологи. При этом они предлагают апологетам соответствующие стратегии декларации христианской истины, применимые в современном постмодернистском контексте. Церковь, настаивают они, должна восстановить значение «всеобъемлющего охвата Евангелия и его истории», а эсхатологическое видение спасения как обновления всего мира, а также учение о внутренней природе Троицы как вечного диалога и совершенных отношений любви Отца, Сына и святого Духа, задающие и формирующие диалогический характер понимания миссии Церкви, могут обеспечить основу для конструктивного диалога христиан с представителями других традиций. Сегодня, напоминают они, христиане должны предложить в контексте сложившихся условий современного мира новое, актуальное, более гибкое и динамичное понимание характера собственной миссии, они должны углублять и укреплять свою идентичность и веру через взаимообогащающий диалог с другими традициями. Ведущие теологи миссии, как протестантские, так и православные, настаивают, что единственный способ, с помощью которого миссия может быть верной Писанию и в то же время актуальной и заслуживающей доверия в современном мире — это христианское свидетельство о своих глубочайших убеждениях, подлинное свидетельство эсхатологического опыта Церкви, опыта Богообщения, жизни во Христе.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бриа И. Литургия после литургии. — URL: http://www.rondtb.msk.ru/info/ru/Bria_ru.htm (дата обращения: 19.11.2020).

2. Василиадис П. Евхаристическая экклезиология, первенство и мир: некоторые нерешенные проблемы в наследии протопр. Николая Афанасьева // Евхаристическая экклезиология сегодня: восприятие, воплощение, развитие: Материалы Международной научно-богословской конференции (Москва — Московская область, 10–12 мая

2017 г.). — М.: Изд-во: Свято-Филаретовского православно-христианского института, 2018.

3. Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии / под ред. В. А. Лекторского, В. А. Аршинова; пер. с англ. М. Б. Гнедовского, Н. М. Смирновой, Б. А. Старостина. — М., 1985.

4. Bosch D. J. Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission. American Society of Missiology. — New York: Orbis, 1991.

5. Bria I. Go fourth in Peace // WCC Mission Series. — Geneva, 1986.

6. Corrie J. Creative tensions in mission. Bosch 25 years on // Missionalia. — 2016. — Vol. 44, n. 2. — P. 192–204.

7. George K. M. Mission Among Other Faiths: An Orthodox Perspective // Orthodox Perspectives on Mission. — Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2013. — P. 197–200.

8. Goheen M. W. The Future of Mission in the World Council of Churches: The Dialogue Between Lesslie Newbigin and Konrad Raiser // Mission Studies. — 2004. — Vol. 21 (1). P. 97–111.

9. Netland H. Encountering Religious Pluralism: The Challenge to Christian Faith & Mission. — Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001.

10. Newbigin L. Christ and the cultures // Scottish journal of theology. — 1978. — Vol. 31, iss. 1. — P. 1–22.

11. Newbigin L. Foolishness to the Greeks: The Gospel and Western Culture. — London: SPCK, 1986.

12. Newbigin L. Religious Pluralism and the Uniqueness of Jesus Christ // International Bulletin of Missionary Research. — 1989. — Vol. 13, n. 2. — P. 50–54.

13. Newbigin L. The Basis, Purpose and Manner of Inter-Faith Dialogue // Scottish Journal of Theology. — 1977. — Vol. 30, iss. 3. — P. 253–270.

14. Newbigin L. The Gospel in a Pluralist Society. — Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989.

15. Newbigin L. The Household of God: Lectures on the Nature of the Church. — London: SCM Press, 1953.

16. Newbigin L. The Open Secret: An Introduction to the Theology of Mission. — Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995.

17. Raiser K. Ecumenism in Transition: A Paradigm Shift in the Ecumenical Movement. — Geneva: WCC Publications, 1991.

18. Vassiliadis P. Universal Claims of Orthodoxy and the Particularity of its Witness in a Pluralistic World // The Orthodox Churches in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation / ed. by E. Clapsis. WCC Publications. — Geneva, 2004. P. 192–206 (= URL: http://users.auth.gr/~pv/universal%20claims.htm (дата обращения: 24.12.2020).

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.1.013
УДК 233

Иером. Мефодий (С. А. Зинковский),
Иером. Кирилл (Е. А. Зинковский)*

ИНТУИЦИИ БОГОСЛОВИЯ ЛИЧНОСТИ В МИРОВОЗЗРЕНИИ ПРОТ. СЕРГИЯ БУЛГАКОВА**

Персоналистические интуиции о. Сергия Булгакова явились плодоносными для русской и зарубежной богословской мысли. Важными являются его размышления о Боге как высшем Личном Существе и ценности человеческой личности, созданной по образу Творца. Личностные идеалы воспринимаются философом в рамках христианских аксиом, а идеалом человеческой личности является Личность Христа. К высшим критериям культуры личности он относит совесть, внутреннее противодействие греху, смирение и жертвенность. Ценным прозрением философа является утверждение необходимости единения человека с Богом для спасения Адама и мира. Софиология становится для него инструментом обоснования возможности такого единения, хотя и ошибочно трактуемого, но искренне искомого. В богословской системе ищущего философа-богослова присутствует ряд серьезных неточностей, в основе которых лежит смешение понятий ипостаси и природы. Увлекаясь философией всеединства, он нарушает онтологический баланс личностного и природного начал, в результате чего единство начинает превалировать над множественностью в ущерб личному началу. Неточности построений приводят мыслителя к спорным представлениям о таких базовых личностных свойствах, как свобода, жертвенность, кенотичность, уникальность и соборность.

---

* Иеромонах Мефодий (Станислав Анатольевич Зинковский), доктор богословия, кандидат технических наук, доцент, кафедра теологии, Русская христианская гуманитарная академия; rev.methody@yandex.ru

Иеромонах Кирилл (Евгений Анатольевич Зинковский), доктор богословия, кандидат технических наук, ректор, Николо–Угрешская православная духовная семинария; ierej.cyril@mail.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20–011–00272 «С. Н. Булгаков: pro et contra. Творчество С. Н. Булгакова в историческом и современном контекстах».

Ключевые слова: о. Сергий Булгаков, личность, природа, баланс личности и природы, философия всеединства, софиология, Святая Троица, Христос, человек, личностные свойства.

Hieromonk Methody (S. A. Zinkovskiy), Hieromonk Kirill (E. A. Zinkovskiy)
INTUITIONS OF PERSON THEOLOGY IN THE WORLDVIEW OF ARCHPRIEST SERGEY BULGAKOV

The personalistic intuitions of the archpriest Sergey Bulgakov were fruitful for russian and foreign theological thought. Important are his reflections on God as the highest Personal Being and the value of the human person created in the image of the Creator. Personal ideals are perceived by the philosopher within the framework of Christian axioms and the ideal of the human person is the Person of Christ. Conscience, internal resistance to sin, humility and sacrifice are viewed as the highest criteria of the culture of person. A valuable insight of the philosopher is the statement of the need for the unity of man with God for the salvation of Adam and the world. Sophiology can be interpreted as a tool for justifying the possibility of such a union, which, although mistakenly understood, is sincerely sought. In the theological system of the striving philosopher-theologian there are a number of serious inaccuracies, which are based on the confounding of the concepts of hypostasis and nature. Being carried away by the philosophy of the all-unity, fr. Serge violates the ontological balance of personal and natural principles, which brings about that unity begins to prevail over multiplicity to the detriment of the personal principle. This leads the thinker to controversial ideas about such basic personal properties as freedom, sacrifice, kenoticism, uniqueness and conciliarity.

Keywords: archpriest Sergey Bulgakov, person, nature, balance of person and nature, philosophy of unity, sophiology, Holy Trinity, Christ, man, personal properties.

ЦЕЛОСТНОСТЬ ЛИЧНОСТИ И ИСКРЕННОСТЬ БОГОИСКАНИЯ О. СЕРГИЯ БУЛГАКОВА

Протоиерей Сергий Николаевич Булгаков был необычайно плодовитым мыслителем и писателем. «Двадцать восемь томов произведений. Сотни и сотни статей! Всего его творения охватывают двадцать тысяч печатных страниц» [24]. Его сочинения переводили почти на все европейские языки, он был выдающимся экономистом и историком, философом и богословом, и наконец, священником.

Прекрасно образованный и сведущий в общественно-политической и социальной жизни России, Сергий Булгаков глубоко осознавал актуальность проблем в этих областях, и многие, особенно ранние, его работы относятся к этим темам. Но, как стремящийся к целостности мыслитель, Сергий Николаевич пришел к пониманию того, что все трагедии человечества в основе имеют не экономическую или культурную неустроенность, но уходят «своими корнями в онтологию бытия» [15, с. 128]. В поисках истинных смыслов жизни он все более искал Христа. Постепенно его мышлению становится все более свойственна «церковность изнутри», он все больше любит Христа и Его Церковь, которая становится для него «высшей Реальностью, Правдой и Красотой» [16, с. 21].

Особенный расцвет жизни Сергия Николаевича начинается с принятием священства, когда в нем происходит своеобразное слияние дарований священ-

ства, хранящего в себе богатый потенциал церковного Предания, и личной вдохновенной устремленности в эсхатологическое будущее. Молитвенным и творческим горением, ненасытностью исканий духа, обращенного к Богу, он многих привел к живой вере. О. Сергий очень любил богослужение. Близким ученикам и друзьям запомнились его слова о том, что «богословие надо пить» из «Евхаристической Чаши» [15, с. 151–152], что богословские вдохновения «должны исходить из алтаря» [там же, с. 152] Бога Вышнего.

Характеризуя творчество о. Сергия, исследователи зачастую вспоминают о присущих ему заблуждениях, в частности о софианстве. Но его богословское учение «содержит немало плодотворных идей, фактически не зависящих от софианских предпосылок» [32, с. 325], в нем «подняты многие другие важнейшие темы» [19, с. 773]. В творческом наследии о. Сергия проявились важнейшие прозрения и интуиции, впоследствии развитые русским и зарубежным богословием. Задачей нашей статьи является рассмотрение таких прозрений, но и определенных неточностей, большей частью в области богословия личности, повлиявших, как нам кажется, на всю его богословскую систему.

ИНТУИЦИЯ ЦЕННОСТИ ЛИЧНОСТИ

О. Сергий много и с большой любовью размышлял о ценности человеческой личности и о важности представления о Боге как о Личном высшем Существе. Для него личность — центральное понятие в учении о Боге и о человеке. Бог открывается нам «прежде всего как Абсолютный Субъект, Личность», и лишь одновременно с этим — как «Сущий, Иегова» [3, с. 39–40]. Творец почтил человека, как венец Своего творения, возвысив его «до личности» [13, с. 223], и человек несет в себе образ и подобие Бога, именно благодаря личностности.

Личность и личностные идеалы воспринимаются о. Сергием в рамках христианских аксиом и ценностей, а идеалом человеческой личности для него является Личность Христа. Мыслитель обращает внимание на то, что в центральной области духовной жизни — «в области нравственно-религиозной самопроверки… обнаруживается решающее значение того или иного высшего критерия», который становится доминантой, «идеалом для личности». Этот критерий самопроверки может определяться «образом совершенной Божественной Личности, воплотившейся во Христе», или же задается «самообожествившимся человеком в той или иной его земной ограниченной оболочке (человечество, народ, пролетариат, сверхчеловек)», т. е. «собственным «я», но ставшим пред самим собой в героическую позу» [2]. И только Христос и христианство по-настоящему пробуждают в человеке его личностность, возрождая бессмертный дух [11, с. 30].

О. Сергий полагал, что в основе религии необходимо «лежит пережитая в личном опыте встреча с Божеством», и такая полноценная личная встреча Бога и человека может произойти только в христианстве. Для о. Сергия Булгакова принципиально важно, что христиане — это люди, «которые однажды узрели Бога в сердце своем», почему они и «обладают совершенно достоверным знанием о религии» [9, с. 7–11, 12–14; 6, с. 21, 31 и сл.]. Подлинная религия только

и «может основываться на нисхождении Божества в мир… на Откровении», и является «делом благодати, сверхприродного или сверхмирного действия Божества в человеке» [9, с. 151]. Невозможно познать Бога как личность «без Его Откровения о Себе» в религиозном переживании [там же]. И в особенности христианский «догмат триипостасности Божества может быть познан лишь через Откровение» [22, с. 235].

Обращение к понятию личности, внимание к ней, к ее потребностям, благосостоянию о. Сергий именовал современным «русским ренессансом», общественной исторической задачей и «гражданской обязанностью» [8, с. 250]. И даже в современных политических и социальных идеалах он видел развитие христианского учения «о равенстве людей и абсолютной ценности человеческой личности» [8, с. 266], отмечая при этом, что в отсутствии религиозного понимания человеческой личности заключается главная слабость образованной части русского общества. Ошибочным является мнение интеллигенции, что «русское просвещение и русская культура могли быть построены на атеизме, как духовном основании, с полным пренебрежением религиозной культуры личности и с заменой всего этого простым сообщением знаний» [2]. Человеческая личность, согласно Булгакову, — «не есть только интеллект, но прежде всего воля, характер, и пренебрежение этим жестоко мстит за себя» [2].

ВЫСШИЕ КРИТЕРИИ КУЛЬТУРЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ: СОВЕСТЬ, ВНУТРЕННЕЕ ПРОТИВОДЕЙСТВИЕ ГРЕХУ, СМИРЕНИЕ И ЖЕРТВЕННОСТЬ

Важным условием развития человеческой личности на земле о. Сергий называет осознание необходимости ее исправления, признание наличия в ней греха, которые, как «абсолютные нормы и ценности… даются только в религии». И, хотя, к сожалению, «слово грех звучит для интеллигентского уха так же почти дико и чуждо, как и смирение» [2], здоровому мировоззрению чувство греха необходимо, а признаком культуры личности является чуткая совесть, побуждающая к внутреннему противодействию греху. Личное ощущение совести как «света, происходящего от Бога для различения добра от зла» [22, с. 234], о. Сергий передает в молитвенном обращении к Богу: «Ты всегда меня видишь» [9, с. 46].

Смирение, по мысли о. Сергия, согласно с «единогласным свидетельством Церкви», есть «первая и основная христианская добродетель», хотя даже и вне христианства при наличии некоторой здравости мышления, «оно есть качество весьма ценное, свидетельствующее во всяком случае о высоком уровне духовного развития» [2]. Здоровым признаком нравственного развития личности является «увеличивающееся сознание своих несовершенств или, что то же, выражается в смирении перед Богом и в «хождении пред Богом»… И эта разница между героической и христианской самооценкой проникает во все изгибы души, во все самочувствие» [2] верующей личности. О. Сергий обращает внимание на парадоксальность религиозного становления личности,

состоящую в том, что «мы должны согласиться» пожертвовать собой, «потерять свою душу», чтобы спасти себя от губительной «самости и непроницаемости», открыться «радости любви-смирения» [9, с. 300]. Эти мысли о. Сергия Булгакова об открытости, как свойстве личности, найдут свое продолжение у многих богословов-персоналистов, в частности у прот. Георгия Флоровского, который скажет, что *личность находит себя только в самоотдаче*[30].

Жертвенность, жизнь для и «ради другого» видятся о. Сергием как важнейшие свойства личности, а Крест дерзновенно именуется им символом жизни Святой Троицы. Конечно, в таком утверждении заведомо присутствует опасность привнесения в блаженное внутритроичное бытие некоторой трагичной «страдательности», хотя некоторую нетрагичную кенотичность возможно видеть во взаимном перихоресисе Лиц Святой Троицы [см.: 25]. В жертвенном служении ближним наше «больное, люциферическое я» призвано преодолеть противопоставление «к всякому другому я как к *не-я*», чтобы по образу бытия Лиц Троицы утвердиться в формуле: «*я есмъ ты, он, мы, вы, они*»на крестном пути «аскетики смирения», которая, ввиду своего небесного прототипа ипостасных отношений, «получила такое значение и такую разработку в христианстве» [9, с. 300].

ИНТУИЦИЯ БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВА КАК УТВЕРЖДЕНИЕ НЕОБХОДИМОСТИ ЕДИНЕНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА С БОГОМ

Хоть и несколько «хаотичное», согласно В. Н. Лосскому, но постоянное употребление о. Сергием понятия «Богочеловечество» связано с его пониманием необходимости единения человека с Богом для спасения самого человека и мира в целом. И софиология становится для о. Сергия своего рода инструментом обоснования возможности такого единства, хотя, как мы убедимся, и ошибочно трактуемого, но искренне искомого.

Богословская система о. Сергия вобрала в себя элементы восточного патристического учения о Логосе и логосах, наиболее рельефно излагаемого в творчестве преп. Максима Исповедника. Согласно этому учению, «тварное бытие несет образ Божий, присутствующий в качестве статичного, структурного принципа, но оно также наделено подобием Богу, которое выступает в качестве динамического принципа» [32, с. 324]. Мир динамически стремится к уподоблению Богу и соединению с Ним, а мировая история представляет собой богочеловеческий процесс. Картину мироздания дополняет «типичная для христианского платонизма концепция» пребывающих в божественном разуме «замыслов» или «логосов» «вещей и явлений тварного мира, вследствие чего в философии Булгакова возникают понятия мира в Боге, всеединства, Софии» [там же]. Его представления во многом созвучны мировоззрению о. Павла Флоренского, его друга и учителя, в концепции которого «всецелостная тварь» имеет «великий корень своей целокупности… этим корнем (который и именуется Софией), *тварь уходит* в внутритроичную жизнь (Бога) и *через него* получает себе Жизнь Вечную от Единого Источника жизни» [29, с. 326].

Конечно, здесь желание «обоснования» бытия всего творения с человеком во главе переступает границу паламитского различения сущности и энергий в Боге. Как точно это отметит прот. Георгий Флоровский, замыслы творения покоятся в нетварных энергиях Творца, но не вводятся точной догматической мыслью в поле Его сущности: «Идея мира, Божественный замысел и изволение о мире, конечно, вечны, но… не совечны и не соприсущны Ему», поскольку они ««разделены» от Его «сущности» Его хотением… Божественная идея мира вечна иною вечностью, нежели Божье существо и самосознание» [31, с. 188]. Это парадоксальное различение видов вечности «необходимо для выражения бесспорного различия между существом (природой) Божиим и волей Божией» [31]. Творение «уходит» в Бога, «опираясь» на Его идеи-воления о нем, однако не «утопая» в глубинах непознаваемой Его природы, что позволяет говорить одновременно и о замысле, и о потенциале полноты личной или ипостасной свободы сотворенных существ.

По мнению С. С. Хоружего, всю богословскую систему о. Сергия Булгакова можно определить, как «углубление его учения о Софии и Богочеловечестве, развиваемое в историческом ключе, как описание восхождения тварного мира к соединению с Богом» [32, с. 325]. О. Сергий Булгаков стремился опереться в своем толковании возможности единения Бога и человека на догматы христологические, на халкидонское богословие, полагая «именно в нем высшую мудрость христианства» [цит. по: 17, с. 74]. Но, к сожалению, как отмечает о. Михаил Помазанский, христология в системе о. Сергия, слишком увлеченного построением софиологии, «отодвигается на задний план» [27]. По нашему мнению, это связано с присущим булгаковской системе креном в сторону единства в урон личностной уникальности и отличию (см. ниже, раздел «Догматические неточности»), причем халкидонский принцип ипостасного единения неизбежно подменяется единством природно-эманативного плана. Эту мысль развивает и А. М. Малер, замечая, что недостаточное различение личности и природы, свойственное софиологии, сместило на второй план и саму личность при всей ее «божественной «апофатичности»… в построении всех софиологов» [23].

С одной стороны, о. Сергий прекрасно осознает некоторый баланс единства человеческой природы и личностной множественности, он видит, что каждый индивид «*и личен*, и *всечеловечен*» [1, с. 121] *одновременно*. Однако его учению присущ определенный исторический трагизм, который, как нам представляется, отчасти вызван переживанием за судьбу каждой сотворенной личности и пониманием вселенскости личного масштаба, а отчасти имплицитно подпитывается упомянутым выше креном, незаметно переводящим ракурс дискурса из сбалансированно личностно-природного в природно-довлеющий. Для о. Сергия «благой исход процесса» истории «вовсе не предрешен; напротив, в его теологии истории преобладают трагические и апокалиптические мотивы» [32, с. 325].

ДОГМАТИЧЕСКИЕ НЕТОЧНОСТИ

Свод догматических истин христианства зачастую кажется многим сухим и косным изложением нашего вероучения, но в действительности, подобно математике, с ее схематической точностью среди разных наук, призван позволить осмыслить, оформить и подкорректировать лучшие, но весьма часто смутно-интуитивные чаяния человеческих сердец. О. Сергий Булгаков, будучи очень вдохновенным христианином, вслед за В. С. Соловьевым стремился глубоко лично и полноценно усвоить христианство, донести его драгоценности до сомневающихся и потухших сердцем современников. Но обоим мыслителям не хватило определенной математической строгости мышления в плане согласованности с базовой системой вероучительных аксиом. Неточности в этой теоретической сфере могут вести к абберациям в последующих выкладках разума на разных уровнях мыслительного процесса. Нам придется признать, что, породив множество важных богословских прозрений, о. Сергий, тем не менее, допустил в своей системе ряд серьезных недочетов, к рассмотрению которых мы обратимся детальнее.

СМЕШЕНИЕ ПОНЯТИЙ ЛИЧНОСТИ И ПРИРОДЫ, ДУХА И ЛИЧНОСТИ

Смешение понятий личности и природы признается проф. В. Н. Лосским, аккуратно и тщательно анализировавшим богословское творчество о. Сергия, его «основным догматическим заблуждением» [21, с. 89].

Именно это заблуждение послужило причиной возникновения многих других ошибочных положений в представлениях философа, оно выразилось в неточности терминологии, повлекло за собой критику и непонимание им учения каппадокийцев о Трех Лицах и Единой Сущности, подозрение святоотеческой мысли в приверженности ее к античному пониманию ипостаси («понятие ипостаси в патристическом аристотелизме, безлично» [10, с. 144]), тогда как на самом деле это понимание было творчески и принципиально переосмыслено в рамках каппадокийского и пост-каппадокийского синтеза.

Смешение характеристик понятий личности и природы выражается о. Сергием «как на уровне триадологии и христологии, так и на уровне ангелологии и антропологии» [23], и ярче всего оно проявляется в выделении Одного Абсолютного, самодовлеющего Субъекта в Боге. В святоотеческом парадоксальном догмате триединства единство принадлежит именно Природе Бога, и оно не может позволять даже частично сливать три Ипостаси в один Субъект или одну Личность. А согласно мысли о. Сергия,

> Абсолютный Субъект есть Триипостасный Субъект, единый и множественный в триипостасности своей, осуществляющий личное самосознание в недрах божественной жизни Единого Субъекта во всех его образах [3, с. 43].

О. Сергий так и называет Триипостасное Божество «единой Личностью» [1, с. 118, 124], отмечая далее, что «Абсолютный Субъект, — Святая Троица, к которой поэтому… и обращаемся как к Личности. Но эта Личность есть и три Лично-

сти» [11, с. 68]. Философ также говорит о «едином триипостасном «Я» Святой Троицы» [11, с. 220] и даже о «триипостасной ипостаси» [11, с. 408], смешивая природное качество единства с ипостасным качеством различия. Смешения понятий личности и природы происходит и в антропологии, где о. Сергий именует человеческую личность «новым элементом в природе» [13, с. 230].

Смешение личности и природы повлекло за собой смешение понятий Духа и Личности. Триипостасное Божество для о. Сергия есть «единый личный Дух, один в трех и три в одном» [3, с. 53], Которому «свойственны личность и природа» [3, с. 55]. В христологии о. Сергий смешивает Логос с человеческим духом во Христе, что приводит к признанию смешанного «природно-личного начала Богочеловечества» [21, с. 89]. Но в случае замены Логосом человеческого духа во Христе, Моление о Чаше можно рассматривать как трагедию внутри Самой Пресвятой Троицы, что противоречит православной догматике. Подобное смешение распространяется и на антропологию, где философ применяет словосочетание «личный дух» [4], отождествляя личность и дух человека.

Человеческий дух, как ипостасное начало, даже противополагается у о. Сергия некоей безличной душевно-телесной природе: «Если бы человек способен был освободиться от природного естества силою духовной жизни», — размышляет о. Сергий, — «он был бы просто Бог, и его жизнь сливалась бы с Божественной жизнью» [1, с. 117]. Но дух в православной антропологии — это высшая часть человеческой природы, а не личность, платонически стремящаяся освободиться от своей низшей природы.

Отметим, что подобные слияния понятий можно проследить и у других русских философов, особенно у последователей так называемого неолейбницианства. Еще в персонализме Г. Лейбница человеческая личность отождествлялась с сознанием [см.: 26].

Вызывает вопросы и степень природных аналогий, выстраиваемых о. Сергием по отношению к Ипостасям Святой Троицы. Философ переносит аналогии мужского пола, как свойства человеческой природы Христа, «на Вторую Ипостась Святой Троицы» [21, с. 39], связывая далее Богородицу и Святой Дух, и перенося аналогию «женского пола на Третью Ипостась» [там же].

ОТНОШЕНИЯ ВНУТРИ ЕДИНОГО БОЖЕСТВА КАК НАЧАЛО, ФОРМИРУЮЩЕЕ РАЗЛИЧИЯ ИПОСТАСЕЙ

Нивелируя ипостасные различия во Святой Троице, о. Сергий высказывает предположение, что ипостасные Лики различаются в результате некоего «абсолютного соотношения» [12, с. 78] внутри Единого Триипостасного Субъекта, отношения ««я» к «я» в недрах самого «я»» [12, с. 79]. Индивидуализируют Ипостаси Отца, Сына, и Святого Духа, «как τρόποι τῆς ὑπάρξεως, как образы одной божественной жизни» [там же; 3, с. 64], различные типы отношения Бога как Единого Субъекта к собственной Природе.

Но такая точка зрения нарушает уникальный статус-кво, филигранно выстроенный святоотеческой мыслью, между единой Природой и тремя Ипостасями в Боге-Троице. Если какие-либо отношения придают уникальность

ипостасному началу, то оно сразу приобретает предикатное, вторичное место в онтологии, утрачивая равенство с началом природным. Одновременно, если некая ипостась «включает» в себя ипостаси «низшего» уровня, как получается в результате выстраивания о. Сергием единого триипостасного Субъекта над тремя субъектами, то нарушается одно из центральных свойств личности, состоящее в ее само-ипостасности, самостоятельности, а значит, в конечном счете, и уникальности. Поэтому, неслучайно, что подобная концепция приводит о. Сергия к определенной абберации непреложности понятия ипостаси-личности или «я» в Боге: «Я становится другим для Себя в пределах Себя Самого» [3, с. 52–53] (курсив наш. — иером. *М. и К. (*Зинковские*)*).

Понятно, что в своем стремлении показать единство Ипостасей в Троице, о. Сергий пытается приподнять, возвысить наше обыденное человеческое понимание индивидуализированного «я», почему он и ищет формулировки и слова для описания абсолютного единства божественных «Я». Однако, с одной стороны, в силу трудновыразимой парадоксальности баланса одновременного абсолютного ипостасного единства по природе и абсолютного различия по личностным признакам, а с другой, — в силу присущего о. Сергию «софийного» уклона мысли, ему не удается строго выдержать упомянутый баланс.

ДИСБАЛАНС СУЩНОСТИ И ИПОСТАСИ И ФИЛОСОФИЯ ВСЕЕДИНСТВА

Утрата баланса между понятиями сущности и ипостаси у о. Сергия постепенно проникает в разные сферы мысли. Начиная от некоторого, неизбежно возникающего внутреннего напряжения между Божественной Сущностью, понимаемой уже как «некое особое личное начало, обладающее сознанием» [21, с. 30], и собственно тремя Ипостасями-Личностями в Боге-Троице, упомянутый дисбаланс транслируется на всю философию всеединства.

На самом деле, проблема соотношения единства и множественности на протяжении многих столетий волновала человечество, и в ее решении некоторые отдавали предпочтение единству, как, например, пантеисты. Другие большее значение придавали множественности, как это свойственно, например, языческому мышлению. И только христианское богословие сумело выстроить удивительный, до сих пор многими не оцененный по достоинству баланс единства и множественности, регулируемый за счет различия, но не разделения понятий сущности и ипостаси.

О. Сергий, как сторонник философии всеединства и пансофизма, чувствовал всеединство мира, он принадлежал к тем умам, «которые остро ощущают не только целостность природного бытия, его живое единство, но и связь космоса с запредельным, абсолютным началом бытия» [18, с. 821]. Обращаясь к жизни Церкви, о. Сергий рассматривал человеческую и церковную историю как длительный процесс движения творения к обожению и единству в эсхатологической встрече со Христом. При этом он признавал синергию Бога и человека, утверждая, что «зрелым плодом истории можно признать только свободное торжество божественного начала в свободном человеческом

творчестве, как это и вытекает из богочеловеческого характера исторического процесса» [1, с. 176].

По мысли философа-богослова, в этом общем движении к единству «даже догматы Церкви не могут быть неизменными, и их формулирование будет продолжаться до конца истории» [1, с. 271]. Человечество, как постепенно нарастающая часть Церкви, вводится в его понимании в «сферу Царствия Божия» только в процессе постепенного развития [11, с. 309]. И в этом «процессе совершенствования должна быть создана «подлинно христианская церковная культура», охватывающая все аспекты жизни — науку, философию, искусство, социальную организацию» [22, с. 229].

О. Сергий был активным экуменистическим деятелем и был искренне уверен в возможности достижения единства Восточной и Западной Церквей через их евхаристическое единение. Зная, что единение в таинственной жизни Церкви должно иметь основания в предварительном догматическом соглашении, он задавался вопросом: «А почему не наоборот: не в единстве ли таинства надо искать пути к преодолению не ереси учений, а ереси жизни, каковою является разделение?» [цит. по: 15, с. 165]. И

> если Провидению угодно, чтобы настал, наконец, исторический час, когда ощутится близость чуда — нового мира по всей Вселенской Церкви, то мы должны быть готовы, чресла наши препоясаны и светильники горящи [28, с. 61–62].

С точки зрения православной догматики, и Богу, и творению внутренне присуще единство по природе: единство мира, единство человечества и единство Сущности Святой Троицы. Поэтому интуицию всеединства можно определить как ценное зерно в мировоззрении о. Сергия, особенно в мире все более атомизирующегося человечества. Но поскольку единство начинает превалировать над множественностью, тогда как, согласно православной догматике, в творении и Божественной жизни помимо единства по природе существуют в полноценном равенстве этому единству и различия по ипостаси, то идеология единения потихоньку начинает захватывать и область столь ценного для самого о. Сергия личного полюса бытия.

Так, вдохновенная и искренняя надежда преодолеть многовековое разделение Церквей чисто «природным» методом единения через таинства обернулась пренебрежением личным началом, которое как породило, так и продлило долгоиграющие исторические движение врозь, и которое должно стать началом осознанного труда к реставрации единства.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О. СЕРГИЯ БУЛГАКОВА О РЯДЕ СВОЙСТВ ЛИЧНОГО НАЧАЛА

О. Сергий весьма интересно рассуждает о личностном начале, рассматривая личность, как «интегрирование всех духовных способностей и сил человека» [20, с. 179], однако отсутствие выверенного различения сущности и ипостасей в Боге, рассмотрение Бога как Единого Субъекта приводят о. Сергия к определенным спорным представлениям о базовых свойствах личного начала.

Свобода как личностное свойство

Свобода признается о. Сергием исключительно личностным свойством. По слову его, *только личность, «я», может сознательно обладать свободой:*

> «Лишь для «я» возникает впервые противоположение между «я» и «не-я» как границей «я», свобода и необходимость существуют не только как факт, но и входят в сознание» [13, с. 215]. Определяя личность как «живое единство воли и разумного сознания», венчаемое свободой, он отмечает, что именно «как «я», как личности, мы сознаем свою свободу» [там же].

Свобода для философа «это высший дар Божий», а всякое извращение, причем в любую крайность, будь то неограничение своей свободы свободой других, или порабощение своей свободы «во имя чего бы то ни было», для него есть непоправимый грех хулы «на Духа Святого, которая не простится ни в сем веке, ни в будущем» [15, с. 150]. Конечно, толкований и неверных интерпретаций подобного положения может быть много, но нам представляется, что о. Сергий, поэтично воспевая дар личностной свободы, все-таки избежал чрезмерно однобокого проектирования ее тайны на ограниченные плоскости фарисейства или саддукейства, зилотства или либерализма. При этом, в силу недостаточной математической выверенности его дискурса, мы находим у о. Сергия немало противоречивых высказываний о свободе.

О. Сергий придает свободе личности даже некое первенствующее качество, позволяющее ответить на волю Творца к ее бытию. «Творение личности, — пишет он, — необходимо включает не только божественное призвание к бытию, но и *ответное* самоположение тварной ипостаси или согласие «я» на свое положение Богом» [7, с. 103–104]. Тогда, конечно, с необходимостью получается, что свобода творения не есть нечто «становящееся», она «**не** возникает и **не** начинается», а излучается «из вечного света свободы Божией, и в этом смысле она *премирна* и *претварна*» [7, с. 104–105]. Прямым выводом из этих рассуждений становится учение о предсуществовании душ, ибо если свобода нетварна и вечна, то нетварны и вечны и субъекты, ею наделенные [см.: 18, с. 857].

Продолжает линию философии всеединства и учение о. Сергия о необходимо совершающемся «ософиении твари» в конце времен. Это учение парадоксально, в силу священного трепета мыслителя перед божественным даром свободы, подвергает сомнению высоту нашего свободного произволения, поскольку ставит под воспрос свободу самоопределения для вечной жизни ввиду некой тоталитарности процесса «ософиения».

Неясной становится участь диавола и всех личностных существ, отрекающихся от Христа, поскольку в «ософиенном мире» должно совершиться одно из двух: «или диавол должен быть «ософиен», или возвращение Софии тварной в единство с Софией Божественной не осуществляется в полноте» [21, с. 61]. При допущении же «ософиения» диавола возникает вопрос о том, как возможно совместить «софийный детерминизм» [1, с. 462] «космического бессознательного процесса обожения всей тварной природы со свободной волей творений, без которой не может осуществиться в полноте никакая личность?» [21, с. 61].

Жертвенность и кенотичность как личностные свойства

О. Сергий акцентирует внимание на жертвенности и кенотичности как свойствах личностного бытия. В этом отношении ценной можно признать его интуицию о Кресте, как символе «не только нашего спасения, но и жизни самой Святой Троицы» [3, с. 69]. Однако, если введение кенотичности «в недра» Святой Троицы [3, с. 68], где она совершается Ипостасями для Себя и внутри Себя, является трудно обосновываемым, но возможным пониманием «кенотичности» личности как «взаимоуступания» в рамках интерпретации сосуществования трех Ипостасей в единой Сущности, то «жертвенность», которая более традиционно может быть понята как проекция личностной Любви на поврежденных грехом человека и мир, вряд ли может быть введена в блаженное внутритроичное бытие и стать, со всем присущим ей трагизмом, вечным свойством личностного начала.

Оговариваясь, что собственно Сам Абсолютный Божественный Субъект и «есть ипостасная Любовь» [3, с. 55], о. Сергий со скорбью отмечает, что для человека любовь «есть лишь свойство, состояние, способность, но не самое существо, которым все так и остается себялюбие». О. Сергий видит для человеческой личности в земных реалиях «границу между я и ты» как «бытийно непреодолимую», ибо ««ты» всегда остается все-таки «не-я»» [3, с. 54]. С одной стороны, здесь кроется глубокое тоскование души о. Сергия по подлинному бытию в Любви ради других до «самозабвения», с целью достижения богоподобного физического единства человеческих ипостастей, а с другой, — тут таится некая теоретическая опасность размытия личностных различий в кенотически-жертвенном самозабвении, в традиционном видении отнюдь не присущая Божественному плану.

И, к сожалению, именно такую тенденцию мы усматриваем в рассуждениях о. Сергия о кенозисе Христа. Размышляя о молитве Христа Богу Отцу, он восклицает: «Такова глубина кенозиса, в такой мере Бог-Слово перестает быть Самим Собой!» [1, с. 245]. Ипостасный или личностный кенозис Бога Сына, принявшего в Воплощении наше естество, из домостроительного акта Божественной воли, «удерживающей сияние Славы… превращается у о. С. Булгакова в какое-то изменение Самой Ипостаси Логоса»[21, с. 75], когда Она теряет для Себя Свою Божественность и «становится ипостасью человеческой, вновь осуществляющей Свое Божественное сознание через человечество» [там же]. Конечно, Христос осознает себя как Богом, так и полноценным человеком, но кенозис Его Личности состоит не в том, чтобы оставить свое божественное «Я», что и невозможно, а в том, чтобы ввести в свое личное бытие — наше, сделавшись единосущным нам по естеству человеческому, объединившись с Адамом, согласно халкидонскому догмату. И хотя в истории эгзегезы и встречаются попытки в подобном булгаковскому ракурсе рассмотреть, например, крестный возглас об оставленности Отцом (Мк 15. 34; Мф 27. 46), однако вся суть спасения Адама традиционно видится именно в том, что Сын Божий, оставаясь Самим Собой, в Своей Ипостаси, ощущая и допуская произвольно истощание Своей и Отеческой Божественной силы, самолично совершает победу над смертью и грехом изнутри человеческого опыта, но вне личного греха.

Уникальность и соборность как личностные свойства

Развивая представления о кенотичности и жертвенности как личностных свойствах, о. Сергий, полагает, что в достижении внутритроичного единства Ипостаси Троицы полноценно-истощательно отождествляются Друг с Другом и, осуществляя единство соборности, теряют Свою уникальность в Едином Абсолютном Субъекте. Хотя Ипостаси и не лишены личностности, но определяются о. Сергием как «Божественное самоотношение» внутри Единого триипостасного Субъекта и «разные образы обладания» Им единой природой [3, с. 64, 65].

Подобная форма соборности, по мнению о. Сергия, остается «неисполнимым, но и неустранимым постулатом для тварного духа» [3, с. 63]. Философ определяет поврежденное состояние личного начала в падшем человеческом естестве, как «непроницаемость, в силу которой оно совершенно заполняет собой духовное пространство, и из занятой им точки выталкивается всякая другая личность» [9, с. 300]. Человечество «*рассыпано* на личности, находится в дезинтеграции и способно образовать только коллектив или множественность, хотя и внешне связанную и урегулированную» [там же], но кардинально отличную от высокого идеала соборности, заданного в Божественном бытии.

Очевидно, здесь своеобразным образом вновь пробивается наружу зерно превалирования единства над множественностью, природно-сущностного начала над ипостасно-личным. И сотворенные личности, в подражание нетварным Ипостасям, поставляются перед идеалом соборного бытия и самоотвержения, как средства достижения оного. Но, к сожалению, самоотвержение, понятое в подобном русле, несет в себе некий отрицательный заряд отречения от самостоятельности, авто-ипостасности существования каждой личности, призванной к бытию Творцом, который также, подавая нам пример божественной Любви, личностной кенотичности и жертвенности ради нас, не отрекается от Своего Три-ипостасного, бесконечно единого и бесконечно троичного существования.

Но в то же время философ-богослов свидетельствует о собственных интуитивно-субъективных, но очень вдохновляющих переживаниях соборного единства при сохранении личной идентичности, как о гармонии личного и общего. Он, например, описывает, как во время каждения им сергиевского храма и молящихся «помимо общей радости» он «чувствовал *личную* радость каждого… ласку и ответный привет: воистину, среди милых и дорогих лиц выделял милое и любимое лицо, и личное сливалось и переходило в общее и шло к небу, замирая, как песнь» [5, с. 254].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Рассмотрев некоторые стороны творчества о. Сергия Булгакова, одного из «самых «персоналистических» философов русской философской традиции» [20, с. 168], связанные с богословием личности, мы открыли ряд его смелых провидений и интуиций в этой области, живительно повлиявших на мысль многих его современников и потомков. В то же время дефекты, лежащие в основании

булгаковской богословской системы, состоящие в недостаточной догматической точности, терминологических размытостях и неразличении ипостаси и природы, приводят его к ряду серьезных аббераций в различных сферах богословия и к неоднозначному пониманию базовых личностных качеств.

Книга жизни о. Сергия содержит немало скорбных страниц, полна подчас суровых испытаний, но и богата высокими взлетами мысли и радостными вдохновениями. В целом его творческий путь можно определить, как сложившийся счастливо, и в богословском и философском творчестве «ему дано было сполна выразить себя» [33, с. 14]. Мыслью и всей жизнью он был горячо устремлен к Богу, по собственному признанию, всегда находясь на «пути *через современность* к Православию» [цит. по: 18, с. 845].

Личность и труды о. Сергия Булгакова чем-то напоминают нам образ Оригена, мысли которого не всегда точно выверены, порой ложно интерпретированы разного рода последователями, отчасти в силу терминологических неточностей, отчасти благодаря неосознанным им самим богословским дефектам, отчасти в результате самого характера «быстроты» его творческой, летящей мысли, не успевающей детально вникнуть в выраженные вдохновения. Его жизненный и творческий подвиг отражают и слова владыки Евлогия из посмертного слова:

> Ты был не понят, обвинен… Дух Святой преобразил в душе твоей Савла в Павла. Ты был истинным христианским мудрецом… поучавшим не словом только, но и всем житием своим, в котором — дерзаю сказать — ты был апостолом [14, с. 19].

ЛИТЕРАТУРА

1. Булгаков С., прот. Агнец Божий. — Париж: Издательство YMCA-Press, 1933.
2. Булгаков С., прот. Героизм и подвижничество. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Sergij_Bulgakov/geroizm-i-podvizhnichestvo/ (дата обращения: 01.10.2020).
3. Булгаков С., прот. Главы о Троичности // Православная мысль. — Париж, 1928. — № 1. — С. 31–70.
4. Булгаков С., прот. Жизнь за гробом. — URL: https://azbyka.ru/zhizn-za-grobom (дата обращения: 19.10.2020).
5. Булгаков С., прот. Из памяти сердца. Прага [1923–1924] // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 г. / под ред. М. А. Колерова. — М.: Издательство ОГИ, 1998. — С. 112–256.
6. Булгаков С., прот. Лествица Иаковлева. — Париж: Издательство YMCA-Press, 1929.
7. Булгаков С., прот. Невеста Агнца. — Париж: Издательство YMCA-Press, 1945.
8. Булгаков С., прот. От марксизма к идеализму // Булгаков С. Труды по социологии и теологии: в 2 т. — М.: Издательство Наука, 1997. — Т. 1.
9. Булгаков С., прот. Свет Невечерний. — М., Сергиев Посад: Тип. И. Иванова, 1917.
10. Булгаков С., прот. Труды о троичности. — М: Издательство ОГИ, 2001.
11. Булгаков С., прот. Утешитель. — Париж: Издательство YMCA-Press, 1936.

12. Булгаков С., прот. Учение об ипостаси и сущности в восточном и западном богословии // Православная мысль. — Париж, 1928. — № 1. — С. 70–88.

13. Булгаков С., прот. Философия хозяйства. 4. 1. Мир как хозяйство // Булгаков С. Сочинения. В 2-х т. — М.: Издательство Наука, 1993. — Т. 1. — С. 49–297.

14. Евлогий (Георгиевский), митр. Слово на погребении прот. Сергия Булгакова // Сборник: Памяти о. Сергия Булгакова (Mgr. Euloge aux obseques, 15 juillet 1944, In memoriam). — Париж, 1945. — С. 18–19.

15. Елена (Казимирчак-Полонская), мон. Профессор протоиерей Сергий Булгаков (1871–1944) // Богословские труды. — М., 1986. — № 27. — С. 107–194.

16. Зандер Л. Н. Бог и мир. (Миросозерцание отца Сергия Булгакова). В 2-х т. — Paris: Издательство YMCA-Press, 1948. — Т. 1.

17. Зандер Л. Н. Бог и мир. (Миросозерцание отца Сергия Булгакова). В 2-х т. — Paris: Издательство YMCA-Press, 1948. — Т. 2.

18. Зеньковский В. В., прот. История русской философии. В 4-х т. — М.: Издательство Академический проект, Раритет, 2001. — Т. 4.

19. Иларион (Алфеев), митр. Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. Изд. 3-е, испр. — СПб.: Издательство О. Абышко; М.: Храм иконы Божией Матери Всех скорбящих Радость на Большой Ордынке в Москве, 2013.

20. Козырев А. П. Ипостась против индивидуальности. Личность у С. Н. Булгакова // Субъективность и идентичность / отв. ред. А. В. Михайловский. — М.: Изд. дом «Высшая школа экономики», 2012. — С. 168–181.

21. Лосский В. Н. Спор о Софии // Лосский В. Н. Боговидение / пер. с фр. В. А. Рещиковой, сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. — М.: Издательство АСТ, 2006. — С. 11–110.

22. Лосский Н. О. История русской философии. — М.: Изд-во Советский писатель, 1991.

23. Малер А. М. Понятие «личности» в софиологии и неопатристике // Софиология и неопатристический синтез: два богословских итога философского развития: Сб. науч. статей по итогам работы секции по истории русской мысли XXII Ежегодной богословской конференции ПСТГУ / сост. К. М. Антонов, Н. А. Ваганова. — М.: ПСТГУ, 2013. — С. 212–234 (= URL: http://ivashek.com/en/research/theology-research/624-ponyatie-lichnosti-v-sofiologii-i-neopatristike-maler-a-m (дата обращения: 03.11.2020)).

24. Мень А., свящ. Сергей Николаевич Булгаков. — URL: http://www.vehi.net/bulgakov/men.html (дата обращения: 24.10.2020).

25. Мефодий (Зинковский), иером. Кенотичность как ипостасное или личностное свойство // Актуальные вопросы церковной науки: научный журнал / Санкт-Петербургская духовная академия. — СПб.: Издательство СПбПДА, — 2019. — № 2: Материалы X международной научно-богословской конференции «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки». СПб., 25–26 сентября 2018 года. 2019. — С. 218–227.

26. Мефодий (Зинковский), иером., Головина И. В. Монадология Готфрида Лейбница, философский персонализм и богословие личности // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. — 2020. — № 2.

27. Помазанский М., прот. Догмат Халкидонского Собора и его истолкование в религиозной философии Вл. С. Соловьева и его школы // Православный путь. — Джорданвилль, 1951. — С. 140–158 (= URL: https://antimodern.ru/halkidon/ (дата обращения: 22.10.2020)).

28. Регельсон Л. Трагедия Русской Церкви. — Париж: Издательство YMCA-Press, 1977.

29. Флоренский П., прот. Столп и утверждение истины. В 2-х т. — М.: Издательство Правда, 1990. — Т. 1.

30. Флоровский Г., прот. Памяти профессора П. И. Новгородцева // Новый мир. — 1999. — № 12. — С. 202–219.

31. Флоровский Г., прот. Тварь и тварность // Православная мысль. — № 1. — Париж, 1928. — С. 176–212.

32. Хоружий С. С. Булгаков Сергей Николаевич // Новая философская энциклопедия: В 4 т. / под ред. В. С. Степина и др. — М.: Издательство Мысль, 2010. — Т. 1. — С. 324–325.

33. Хоружий С. С. София — Космос — Материя: устои философской мысли о. Сергия Булгакова // Сергей Николаевич Булгаков / под ред. А. П. Козырева. — М.: Издательство РОССПЭН, 2020. — С. 9–45.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.1.014
УДК 101.3, 101.8, 141

К. М. Андерсон, О. Д. Тальская*

ПРЕДТЕЧИ ХРИСТИАНСКОГО СОЦИАЛИЗМА В АНГЛИИ (У. КИНГ И Д. М. МОРГАН)**

Статья посвящена анализу взглядов У. Кинга и Д. М. Моргана как предшественников христианского социализма в Англии. Рассматривается влияние названных авторов на становление христианского социализма, особенности их взглядов, а также анализируется внутренняя логика систем мировоззрений, разработанных У. Кингом и Д. М. Морганом. Большое внимание уделяется первоисточникам, в которых изложены эти идеи, а также место анализируемых работ в становлении философской мысли в области социально-экономического развития и прав трудящихся. В статье уделяется внимание историческому и философскому контексту, в которых создавались труды У. Кинга и Д. М. Моргана и прослеживается их влияние на становление и развитие течения христианского социализма в Великобритании. Также в статье рассматривается влияние трудов и деятельности Р. Оуэна на формирование мировоззрений предтеч христианского социализма.

Ключевые слова: Уильям Кинг, Джон Минтер Морган, христианский социализм, Великобритания, современные рецепции; предшественники и оппоненты марксизма.

K. M. Anderson, O. D. Talskaya

PRECURSORS OF BRITISH CHRISTIAN SOCIALISM (W. KING AND J. M. MORGAN)

The present article deals with philosophic and socioeconomic views of W. King and D. M. Morgan as precursors of Christian socialism in Great Britain. The influence of W. King's

* Андерсон Кирилл Михайлович, кандидат исторических наук, профессор, кафедра истории социально–политических учений, факультет политологии, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова; kiranderson@mail.ru

Тальская Ольга Дмитриевна, ассистент, кафедр истории социально–политических учений, факультет политологии, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова; ollytalsky@gmail.com

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и ЭИСИ в рамках научного проекта № 20–011–31243 «Марксизм: pro et contra. Идеи и ценности в марксистской традиции в истории и современности. Российский опыт и зарубежный контекст».

and D. M. Morgan's works on the inception of British Christian socialism is analyzed. Furthermore, the peculiarities of their views as well as their internal logic and cohesion is examined. A great deal of attention is paid to historic textual sources that contain the views of the aforementioned authors as well as the influence of said works on the evolution of philosophical thought related to socio-economic development and worker's rights. The article takes into account the historic and philosophical context of how the works of W. King and J. M. Morgan were created. Their influence on the inception and evolution of Christian socialism in Great Britain is analyzed. Additional attention is drawn to how the works and actions of R. Owen influenced the works and views of W. King and J. M. Morgan.

Keywords: William King, John Minter Morgan, Christian socialism, Great Britain, modern receptions, precursors and opponents of Marxism.

В нашей стране марксизм долго был политологическим аналогом догматического вероучения. Какая-либо серьезная критика исключалась априори. Предшественники в области социально-политической мысли объявлялись правильными, «недопонимавшими» или «не подошедшими вплотную», исходя из указаний политического руководства компартии. Распад СССР и т. н. «либеральные реформы» обнажали как односторонность советского марксизма, так и фактичность достижений «реального социализма». Сейчас необходимо по-другому посмотреть на истоки марксизма, его предшественников и их религиозно-аксиологические убеждения, сопоставив все это с фактической историей.

В середине XIX в. в европейской общественной мысли существовали многочисленные школы, причислявшие себя к социалистическим, но соперничавшие друг с другом. Парадоксально, но большинство из них обязано своим происхождением доктрине Роберта Оуэна. В частности, теория, известная как христианский социализм [26].

Стоит отметить, что многие ученики английского социалиста весьма вольно трактовали идеи своего учителя, создавая порой вполне оригинальные теории. Такими фигурами были У. Кинг (1786–1865), основавший в 1827 г. «Брайтонскую ассоциацию по созданию благотворительного фонда» и Д. М. Морган (1782–1854), снискавший известность как плодовитый публицист [18]. Главное расхождение между Оуэном и его последователями касалось отношения к религии. Как известно, Роберт Оуэн причислял религию к предрассудкам, в то время, как Морган и Кинг были глубоко религиозными мыслителями.

Начнем анализ провозвестников движения христианского социализма с работ У. Кинга. Главный источник в данном вопросе — журнал «Кооператор», первый номер которого увидел свет в мае 1828 г. Само его название носит важный смысл и является отсылкой к «Cooperative Magazine», издании, созданном одним из основателей «Брайтонской ассоциации по созданию благотворительного фонда». «Кооператор» также является отсылкой к самоназванию последователей Р. Оуэна.

«Кооператор» можно классифицировать как сборник трактатов, в которых излагались мысли У. Кинга по вопросам социально-экономического развития всего общества. В частности, автор задавался вопросом о возможностях преобразования капитализма путем создания и развития системы производственной кооперации [14].

Рассмотрим взгляды У. Кинга подробнее. Его современники, интересовавшиеся социально-политическими проблемами, часто обращались в своих работах к темам пауперизма и преступности. У. Кинг также уделял внимание этим вопросам. В частности, Кинг писал, что пауперизм — общечеловеческое бедствие, которые доставляет неудобства всем социальным классам [13]. Логика Кинга по данному вопросу может быть описана так: количество бездомных и попрошаек создает неудобства для неимущих и малоимущих в связи с ростом преступности. В то же время обеспеченные классы вынуждены тратить свои ресурсы на создание мест заключения и работных домов для противодействия этой угрозе.

Кинг далее утверждает, что пауперизм также опасен тем, что неимущие слои населения становятся удобными инструментами для лиц, организаций и движений, которые нуждаются в физической силе [1]. Конечным итогом развития данной тенденции с точки зрения У. Кинга была революция и анархия [14].

С точки зрения социальной стратификации У. Кинг разделял общество на высшие, средние и рабочие классы. Высшие и средние классы в классификации У. Кинга обладали собственностью, в то время как рабочие — нет, в связи с чем автор приравнивает высшие и средние классы к «капиталистам» или «хозяевам» [14]. Квалифицирующим фактором рабочих классов было то, что они не обладали иными средствами кроме тех, которые они получают за наемный труд, однако У. Кинг уточняет, что относит к данному классу лишь тех, кто создает материальные ценности своим трудом [12].

Важная мысль, рассматриваемая в изданиях «Кооператора» — недовольство У. Кинга несправедливым распределением ресурсов в стране. В частности, он считает несправедливым такое положение дел, при котором рабочие классы, создающие материальные блага, оказываются в невыгодном положении и страдают от бедности, усталости и голода, в то время как те классы, которые не производят ровным счетом ничего, пользуются их трудом и результатами этих трудов [3]. У. Кинг отмечает, что рабочие классы голодают, в то время как «хозяева» потребляют столько пищи, сколько могло бы хватить на всех [6].

При этом отношение У. Кинга к трудящимся невозможно охарактеризовать как идеализированное. В частности, автор считал их невежественными и порочными, однако не виновными в таком положении дел. Он считал рабочие классы жертвой, инструментом, который используется, пока может приносить пользу [9].

Проявляя сострадание к рабочим классам, У. Кинг одновременно считает такое положение рабочих желательным. Естественно, автор не выражает эти мысли имплицитно, но примем во внимание следующее: У. Кинг пишет, что недалекие, неразвитые и, находящиеся во власти низменных влечений, рабочие позволяют другим классам иметь досуг, что необходимо для развития знаний, искусств и науки [12]. У. Кинг представляет трудящихся, как порабощенные «капиталистами» группы, которые пребывают в невежестве и покорности [10]. В частности, У. Кинг вменяет хозяевам средств производства в вину их стремление ограничивать возможности образования рабочих классов.

Еще более парадоксально утверждение У. Кинга о том, что «капиталисты» также не несут вины за состояние рабочих классов, т. к. сами являются зави-

симыми от требований рынка, в частности спроса и предложения: попытки «капиталистов» улучшить положение рабочих приводит к разорению предприятий, что еще сильнее усугубляет положение работника [11].

Взгляды У. Кинга на индустриальную революцию приводили к выводу, что, несмотря на то, что индустриализация поспособствовала ухудшению положения рабочего класса и увеличению социально-экономической несправедливости, автор считает машины однозначным благом. У Кинг остается последователен и заявляет о том, что сами машины — «величайшее благо», но он сожалеет о том, что рабочие классы не могут воспользоваться теми благами, которые они создают с использованием этих машин [6].

Основным препятствием к изменению положения рабочих классов У. Кинг считает капитал, который он приравнивает к власти [10]. Отсутствие капитала не позволяет рабочим не заниматься производством материальных благ, а деятельность по их производству не позволяет накопить капитал. Невозможность накопить капитал связана также с тем, что рабочие, по мнению У. Кинга, не получают полную стоимость своего труда [3].

С точки зрения У. Кинга труд рабочих — источник всех богатств мира, он не только создает эти блага, но и дарует другой части населения возможность заниматься наукой и искусством. Он не винит «капиталистов» в угнетении трудящихся и призывает к классовому миру [5]. Тем не менее, в его взглядах прослеживается кажущееся противоречие: имущие классы могут создавать избыток благ, но не направляют его на улучшение положения трудящихся, при этом не неся вину за существующее положение дел в обществе. Рассмотрим, как снимается это кажущееся противоречие.

У. Кинг постулирует, что вся вина за существующие порядки лежит на самой природе общественной системы. Он называл ее «системой индивидуализма», в основе которой лежит забота каждого члена общества о себе самом, иными словами, система, поощряющая эгоизм [12]. Сумма стремления индивида к увеличению своих знаний, ресурсов и власти в совокупности с неравенством людей, которое признавалось Кингом, приводит к тому, что блага концентрируются в руках небольшой группы членов общества. Кинг считает, что неравенство — необходимое условие развития наук и искусства, что люди рождаются неравными в способностях, характерах и жизненных условиях, и что стремление к равенству необходимо рассматривать как стремление к равенству деградации [12].

Большой интерес представляет то, что У. Кинг заявляет, что те, кто страдает от «индивидуальной системы» могут винить лишь себя самих. Обоснование звучит следующим образом: после рождения и в процессе взросления человек накапливает долг перед обществом, благами которого он пользуется, в связи с чем он обязан отрабатывать свой долг перед строем, который ему враждебен [12]. Частная собственность при этом рассматривалась как священное благо, а покушение на нее осуждалось Кингом, что говорит о том, что он был категорически против насильственного изменения порядков с целью перераспределения благ производства [6].

Главным стабилизатором в системе мировоззрения У. Кинга необходимо назвать провиденциальные взгляды: У. Кинг отрицал случайность и в своих

работах поддерживал божественное предопределение. При этом теологические рассуждения у него тесно сопряжены с экономическими и социальными рассуждениями. В частности, У. Кинг опирается на Библию, описывая древнее состояние мира, в котором люди жили за счет общего капитала [17]. Распад общества на страты произошел из-за необходимости развития человечества, которое измеряется развитием искусств и наук. Для того, чтобы люди могли заниматься ими, был необходим досуг. Чтобы одни могли иметь этот досуг, другие должны были взять на себя физический труд. Кинг усматривает в «индивидуальной системе» божественное проведение, направленное на развитие человечества [2]. При этом автор считал, что конечная цель божественного провидения — изгнание порока и нищеты с земли, а «индивидуальная система» — промежуточный этап истории развития человечества.

Несмотря на это, Кинг считал положение рабочих безнадежным [4]. Он не разделял мнение о том, что стачки и забастовки могут значительно улучшить положение рабочих классов, также им не стоит надеяться на благотворительность или законодательство. Основное, что У. Кинг считал нужным для улучшения положения рабочих — признание их права на жизнь, под чем он подразумевал не только физическое существование, но и качество жизни, которое могло быть обеспечено материальными благами, образованием и нравственным воспитанием [11].

Противоречивая и логически сложная система воззрений У. Кинга содержала конкретные практические указания, которые должны были позволить рабочим выбраться из состояния зависимости и улучшить свои жизни. Не вполне ясно, каким образом У. Кинг оставлял в своем учении пространство, достаточное для одновременного существования в нем религиозного детерминизма и свободы воли рабочих, которая могла бы позволить им улучшить свое состояние, однако практический аспект его решения намеченной проблемы заслуживает пристального внимания и рассмотрения. Первым этапом смены системы в глазах У. Кинга является сплочение рабочих, их коллективизация и объединение. Эти соображения сопровождались размышлениями о том, что рабочие классы «гуманны, готовы идти на жертвы, чтобы облегчить бедствия ближнего», что создает контраст с другими утверждениями автора о моральной порочности рабочих классов [5].

Тем не менее, сам практический путь улучшения положения рабочих представляется весьма последовательным и логичным. У. Кинг считал, что главная проблема рабочих — зависимость труда от капитала. По логике автора, роль хозяев производства состоит в распределении произведенных рабочими товаров. У. Кинг высказывается о том, что такая деятельность организационного характера, по его мнению, не требует особых талантов. Предлагался следующий путь решения проблемы: рабочие должны объединять свои средства и ресурсы и создавать собственные магазины [8]. Следующим этапом является трудоустройство других представителей рабочих классов в созданных ими мастерских. Наконец, накопив капитал, при желании рабочие могли учредить земельную общину по образцу, созданному Робертом Оуэном [11].

Фактически, У. Кинг говорил о своего рода кооперативной коммуне, в которой главным аспектом были финансовые взаимоотношения участников-

кооператоров, что значительно отличает идеи Кинга от коммун Оуэна, в которых большое внимание уделялось идеологии и скрупулезной детализации. Кинг выступал с более осторожной и реалистичной точки зрения и давал ответы на вопросы о том, какие конкретные, практические и реализуемые шаги рабочие могут предпринять для улучшения своего положения без дестабилизации общественного строя, в то же время не давай указаний о том, как конкретно должно быть устроено взаимодействие рабочих-кооператоров в ходе реализации таких действий. Многое оставалось на усмотрение самих рабочих и предполагалось, что они сами смогут найти способы выгодного взаимодействия друг с другом в рамках предложенной схемы.

Подведем итоги взглядов У. Кинга. Основными орудиями улучшения положения рабочих в Великобритании в его работах были кооперация, знания и религия. Кооперация была необходима для улучшения материального положения и выхода из зависимости, знания — для интеллектуального пробуждения и понимания того, что для рабочих существуют другие пути существования, кроме привычного, и религия для улучшения морального облика и создания устойчивой системы духовных ценностей.

Большое внимание уделялась утверждениям, которые могут показаться противоречивыми и контрпродуктивными в рамках социализма, направленного на улучшение положения рабочих классов. Так, Кинг утверждал, что частная собственность имеет крайне важное значение и не должна произвольно отчуждаться, что рабочие классы по своей природе невежественны и аморальны, что имущие классы не повинны в сложившейся ситуации, что машины являются однозначным благом, и что подневольное и незавидное состояние рабочих — благо, т. к. освобождает других людей от необходимости физического труда и дает им досуг и возможность заниматься наукой и искусством, уровень развития которых является индикатором развития человечества как такового. При этом автор утверждал, что такое положение дел — результат божественного провидения и детерминировано, однако одновременно с этим говорил о том, что рабочие должны сами своей волей захотеть изменить свое положение и что этап «индивидуальной системы» пройден и приходит время для рабочих пожинать плоды науки и искусства.

Все вышесказанное позволяет с уверенностью говорить о У. Кинге как об одном из предтеч христианского социализма в Великобритании. На это указывают связи с Оуэном и его учениями, проблематика его работ, посвященных рабочим классам, а также ярко выраженная религиозная составляющая, пронизывающая всю логику его системы мировоззрения и учений.

Перейдем к рассмотрению работ и деятельности Д. М. Моргана. В возрасте 35 лет он поприсутствовал на выступлении Оуэна и согласился со многими идеями, высказанными им [23]. В частности, Морган публично заявил о том, что ему нравится идея Оуэна о «посёлках единения». В 1819 г. он издал брошюру под названием «Замечания об осуществимости плана господина Оуэна, направленного на улучшение положения низших классов» [21]. Особенностью этой работы было не то, что Морган публично вступился за Оуэна, а в том, что он поддержал конкретные предложения по созданию рабочих общин как возможный путь решения проблем пауперизма и нищеты среды рабочих.

«Замечания…» стали первым социальным трактатом, написанным Морганом. Большинство его литературных работ в этой области основывались на преподнесении актуальных политических и социально-экономических проблем через притчи и басни, они были нацелены на непросвещенного и зачастую неподготовленного читателя.

Сам Д. М. Морган был обеспеченным человеком и за свою жизнь успел воспользоваться своими финансами для поддержания движения оуэнистов. В частности, он был пайщиком общины «Орбистон» и опубликовал «Библиотеку Феникс», в рамках которой содержались произведения Мора, Беллерса, Оуэна, Бэкона, Гаррингтона и других писателей, занимавшихся оптимизацией общественно строя и построения идеального государства. Таким образом, Д. М. Морган создал антологию утопических произведений, чем внес значительный вклад в распространение идей, которые он сам поддерживал. Тем не менее, Морган не ограничивался лишь изданием чужих трудов.

Одним из проектов Моргана была идея «Христианского содружества» [19]. Проект подразумевал создание на территории около 1000 акров 300 коттеджей. Каждый коттедж должен был содержать 4 комнаты, обставленные качественной мебелью. Также на территории должна находиться церковь, дом управляющего и священника, столовая, кухня, лекционный зал и мастерские. В каждом из коттеджей должна жить одна семья. Опустим конкретные финансовые расчеты, сделанные Морганом, в связи с тем, что экономические реалии и курс валют несколько изменились за прошедшие столетия. Упомянем лишь, что по его расчету каждый «поселок» окупит затраты на его возведение в течение 11 лет, после чего будет приносить доход, что в целом позволяет говорить о том, что сама идея таких рабочих кооперативов оправдана с экономической точки зрения.

Центральное место в таких поселках, «самообеспечивающихся учреждениях», Д. М. Морган отводит роли церкви и христианского учения в «преобразовании» жителей. Как и У. Кинг, Морган считает рабочий класс носителем порока. Более того, Морган считает ключевым в своем проекте преобразование и воспитание трудящихся. Даже экономическая деятельность отходит у него на второй план и нужна только для того, чтобы проект был экономически реализуемым. Большая роль уделяется образованию и предоставлению рабочим возможности заниматься теми занятиями, к которым они проявляют склонность. В поселении будут созданы условия для полезных видов досуга: предполагалось создание спортивных площадок, читального зала и музыкального зала. Единственное обязательное занятие для жителей коммуны — посещение богослужений.

Место религии в проекте Д. М. Моргана контрастирует с отношением к религии Оуэна. Мы вновь наблюдаем ситуацию, в которой идеи оуэнистов преображаются путем удаления из них атеистического и антиклерикального элемента и возвышением роли религии как центрального элемента утопического проекта.

Д. М. Морган считал, что такое общество не станет страдать от типичной замкнутости религиозных сект в связи с тем, что в нем важную роль будет играть современное образование, основанное на новых педагогических принципах.

В отличие от У. Кинга, Д. М. Морган крайне негативно отзывается о частной собственности. Экономическое взаимодействие общины внутри поселения у него должно было быть основано на коммунальной собственности, принадлежащей каждому в равной степени. Автор утверждал, что это не является попыткой уравнять всех жителей, т. к., по его мнению, им было бы нечего терять и вся система будет возвышать членов общины, а не уравнивать их. Тем не менее, вновь отметим, что главной целью Моргана при создании таких поселений было не столько улучшение материального положения рабочих, сколько их моральное и религиозное воспитание.

В «Замечаниях…» Морган высказывал полную поддержку идеям Оуэна, но считал, что он должен реализовываться под контролем англиканской церкви, таким образом, значительно искажая изначальный идеологический фундамент Оуэна.

В 1830 г. Д. М. Морган внес другое предложение — создание «колледжей» для высших классов общества [20]. Сущность этих «колледжей» — сочетание преимуществ городской среды и сельской местности. В рамках таких образований должны были быть построены культурные и инфраструктурные объекты в сельской местности, которые частные индивиды не смогли бы позволить себе в одиночку. За счет оплаты каждым участником «колледжа» ежегодного взноса, культурные блага городов становятся доступны по замыслу Моргана на природе. Дополнительно Морган предлагал создание схожих «колледжей» для средних и для низших классов с градацией качества услуг и стоимости.

Д. М. Морган не может быть назван однозначно оригинальным мыслителем, т. к. многие его идеи и проекты в значительной мере повторяют или основываются на работах других авторов, однако его работы достаточно самобытны за счет синтеза чужих идей. Его творческая активность проявляется больше в создании комбинаций, чем в разработке своих собственных элементов. Так, Морган перенял у Оуэна идею «самообеспечивающихся учреждений» и систему воспитания в них, а коттеджи заимствованы у У. Аллена. Их разделение на классы сходно с фалангами Ш. Фурье.

Почему Морган считает, что человечество нуждается в религиозном и нравственном воспитании? Главной проблемой является духовное вырождение человечества, которое проявляется в искажении религиозных идеалов и учений, войнах и насилии, осуществляемое нациями. Он утверждает, что в войнах гибнут наиболее достойные люди, а нации, в связи с этим, несут невосполнимые потери. Также Морган негативно высказывается о науке, т. к. видит в ней инструмент, посредством которого средства ведения войн становятся более массовыми и разрушительными.

В контексте войны Морган рассматривает также конкуренцию, в которой он видит однозначное зло. Он считает, что конкуренция — порождение материальной корысти, которая достигла таких размеров, что даже религиозные ритуалы теряют свое духовное наполнение. Морган критикует строение современного ему общества, отмечая его искусственность и неестественность, он считает, что общество объединено лишь внешней силой, например армией или полицией, но не обладает внутренними связями. Более того, его члены

обладают противоречащими интересами и зачастую проявляют друг к другу открытую неприязнь.

Вновь отметим контраст между взглядами Моргана и Кинга. Если Кинг считал науку благом и целью человеческого развития, то Морган видит в ней источник бед и несчастья. Кинг видел в конкуренции положительное, созидательное начало, а Морган — состояние внутренней войны в обществе. Тем не менее, они солидарны в том, что самые бедные классы создают большинство материальных благ и не могут пользоваться этими благами.

Подобно Р. Оуэну, Д. М. Морган особое внимание уделяет работам так называемых «политических экономистов». При этом Морган негативно высказывается не только и не столько о конкретных людях, сколько о всей этой области знаний и направлении мысли, в частности. Главная претензия Моргана к работам политэкономов — рассмотрение функционирования национальной экономики с точки зрения максимизации возможной прибыли без учета того, сколько несправедливости и страдания такая оптимизация может создать для рабочих классов. Он обвиняет это направление в разрушении ценностей человеколюбия, сострадания и справедливости. В частности, Морган критикует то, что политэкономы считают виноделие и табачный промысел положительными для экономики и общества отраслями, несмотря на то, насколько эти области способствуют ухудшению здоровья людей. Морган полагал, что главная ошибка политэкономии не столько в ложном знании, сколько в нежелательном образе мысли.

Также Д. М. Морган скептически отзывается о принципе разделения труда. Его претензии сводятся к тому, что специализация ведет к ограничению кругозора людей, делая их подобными машинам, созданным для идеального выполнения конкретной, узкой выборки операций.

Хотя труды Д. М. Моргана невозможно назвать оригинальными, они пользовались большой популярностью среди рабочих. Одним из таких произведений была работа «Бунт пчёл» [22]. В ней Морган описывает в виде притчи свои взгляды на общество. В этой работе автор демонстрирует, как попытки награждать граждан согласно их вкладу в общее дело, приводят к созданию неравенства и подчинения одних слоев другим. Это подчинение было узаконено: богатые пчелы назначали судей из своей среды. Для дополнительного контроля был создан класс пчел-проповедников, которые должны были убеждать бедные рабочие классы пчел в том, что смирение и покорность — благодетели. Наконец, он изображает создание механизмов, которое лишь ухудшило состояние рабочих классов. Итогом изначального внедрения меритократии в общество стало то, что богатые стали считаться достойными, т. к. богатство интерпретировалось как индикатор усердия и таланта, даже если они не обладали этими качествами. Также он обвинял всю систему в том, что она привела к разложению моральных качеств общества пчел. В противовес этому в другом улье Морган описывает более благополучное общество, в котором создается система кооперации.

Обратим внимание на интересное противоречие: Морган описывает класс пчел-проповедников, которые призывают к традиционно христианским ценностям смирения и покорности среди рабочих классов пчел, деятельность которых направлена на их усмирение, не обращая внимание на иронию того,

что сам считает именно религию и церковь главнейшим средством спасения страны от пауперизма.

В 1827 г. Морган опубликовал «Рассуждения о частной собственности» с подзаголовком «О незыблемости и авторитете апостольского института общности имуществ», в котором анализирует библейские тексты и патристику с точки зрения отношения христианства к частной собственности. Морган заявляет, что Христос и его последователи были противниками частной собственности и обогащения. Предательство Иуды связывается с развращающей силой денег, а само христианство свидетельствует, в интерпретации Моргана, о необходимости общности имущества.

Морган в ходе анализа библейских текстов делает вывод о том, что отказ ранней церкви от имущества был важнейшим историческим пунктом развития христианства, однако при этом критикует аскетизм. Он заявляет, что аскеты совершают ошибку и вместо коллективного владения имуществом и совместного приобщения к радостям жизни выбирают ложный путь затворничества и отказа от имущества в целом. Он также отмечает, что в дальнейшем церковь предала эти идеалы, вступив в сговор с правящими классами и получив за это статус одного из главных земельных монополистов.

Как очевидно из вышесказанного, Морган крайне негативно относится к институту частной собственности, что создает яркий контраст с Кингом. Морган заявляет, что частная собственность — дикое состояние, в котором каждый член общества пытается присвоить себе все, что возможно. Более того, Морган призывает к пересмотру института частной собственности с позиции теории естественного права, заявляя, что многочисленные примеры преобразования совместной собственности в частную возмутительны и демонстрируют, что «общественный договор» нарушается этими преобразованиями, что создает квази-юридическое и морально-этическое обоснование для пересмотра всего института частной собственности. Более того, Морган считает пересмотр этого института не только допустимым и желательным, но и необходимым с точки зрения христианского учения.

Подведем итоги деятельности Д. М. Моргана. Его усилия во многом связаны с движением оуэнистов. Первым значительным трудом автора в сфере христианского социализма стало публичное одобрение идей Оуэна и устройства его кооперативных образований. При этом Морган заявлял, что считает необходимым использовать возможности религии и нравственного образования для борьбы с пауперизмом.

Другим важным аспектом его работы было издание трудов социальных утопистов. Морган сам создал ряд проектов по преобразованию общества, наиболее масштабным из которых был проект христианского содружества, в рамках которого должны были создаваться поселки на 300 семей, деятельность которых окупала бы стоимость их строительства. Главным аспектом жизни в этих поселках было религиозное и нравственное образование, а также создание условий для достойной жизни, работы и полезного досуга для жителей этих поселков.

Также он предлагал создавать «Колледжи» для разных социальных классов с целью коллективного обеспечения инфраструктурных и культурных благ

цивилизации вне городов. Наконец, он известен своими аллегорическими притчами, среди которых «Бунт пчёл», где Морган демонстрирует свое видение, в котором конкуренция, меритократия, частная собственность и автоматизация приводят к моральному краху общества и несчастью рабочих классов. Морган считал науку злом, т. к. связывал ее с развитием средств убийства и уничтожения, а религию — основой моральности и путем к улучшению общества. Кроме того, Морган крайне негативно отзывался о политической экономии и считал, что вся область основывается на неверном методе мышления, в центре которого лежит конкуренция и обогащение нации без учета последствий для конкретных людей. Убеждения Моргана противоречивы, в т. ч. внутренне, а также многое заимствуют из трудов других авторов, однако невозможно отрицать, что они оказали большое влияние в связи со своей популярностью в среде рабочих и тем, что могут однозначно классифицироваться как предтечи христианского социализма в Великобритании, как и работы Кинга.

Как показывает анализ работ и трудов У. Кинга и Д. М. Моргана, их деятельность в качестве предтеч христианского социализма в Великобритании обусловлена рядом факторов. Оба автора были обеспеченными людьми, опиравшимися на труды Р. Оуэна, но модифицировавшими его путем внедрения религиозных элементов. Оба негативно высказывались о морально-нравственном облике рабочих, но сочувствовали им. В работах обоих прослеживается мотив борьбы с пауперизмом и оба предлагали конкретные методы изменения условий быта рабочих с целью улучшения их качества жизни. Если У. Кинг признавал важность конкуренции, частной собственности, науки и искусства и оправдывал имущие классы с точки зрения религиозного детерминизма, создавая заслуживающий внимания компромисс, Д. М. Морган был ярым противником института частной собственности, считал науку опасной, а конкуренцию — состоянием гражданской войны внутри общества. Несмотря на общую цель, подходы этих авторов значительно отличались друг от друга и представляют интерес в контексте понимания истоков движения христианского социализма в Великобритании.

Христианский социализм, рассмотренный нами на примере Великобритании, был весьма критически оценен в «Коммунистическом манифесте» Маркса и Энгельса, который стал главной программной книгой марксизма. Сама жизнь показала, однако, что учение Маркса далеко не всесильно по той причине, что оно якобы верно. Колоссальные преследования религии имели, как правило, негативные последствия для социумов. Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк указывали, что сам марксизм имманентно религиозен, этой линии придерживаются и современные авторы (см., например: [25]). В этом аспекте исследование христианского социализма в Англии обозначает новые горизонты изучения марксизма в его истории и современных преломлениях.

ЛИТЕРАТУРА

1. Co-operator // Brighton. — 1828. — № 1.
2. Co-operator // Brighton. — 1828. — № 2.

3. Co-operator // Brighton. — 1828. — № 3.
4. Co-operator // Brighton. — 1828. — № 4.
5. Co-operator // Brighton. — 1828. — № 5.
6. Co-operator // Brighton. — 1829. — № 9.
7. Co-operator // Brighton. — 1829. — № 11.
8. Co-operator // Brighton. — 1829. — № 14.
9. Co-operator // Brighton. — 1829. — № 15.
10. Co-operator // Brighton. — 1829. — № 17.
11. Co-operator // Brighton. — 1829. — № 18.
12. Co-operator // Brighton. — 1829. — № 19.
13. Co-operator // Brighton. — 1829. — № 20.
14. Co-operator // Brighton. — 1830. — № 23.
15. Co-operator // Brighton. — 1830. — № 24.
16. Co-operator // Brighton. — 1830 — № 25.
17. Co-operator // Brighton. — 1830. — № 26.
18. Mercer T. W. Dr. William King and the Cooperator. — Manchester, 1922.
19. Morgan J. M. Christian Commonwealth. — London, 1849.
20. Morgan J. M. Letter to the Bishop of London. — London, 1830.
21. Morgan J. M. Remarks on the Practicability of Mr. Owen's Plan. — London, 1819.
22. Morgan J. M. Revolt of the Bees. 2nd ed. — London, 1849.
23. Owen R. Life of R. Owen, written by himself. — London, 1858.
24. Андерсон К. М. Утописты и прагматики: эпизоды истории общественной мысли Запада. — М., 2019.
25. Богатырёв Д. К. Русская революция как проблема культурной памяти: методологические и аксиологические подходы // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2017. — Т. 18, вып. 4. — С. 351–360.
26. Новиченко И. Ю. Чарльз Кингсли и английский христианский социализм середины XIX века. — М., 2001.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.1.027
УДК 1(091)

О. И. Кулиев*

ХАРАКТЕР ПРОЯВЛЕНИЯ «СМЕШНОГО» В ЭКЗЕГЕЗЕ ОРИГЕНА**

В статье рассматриваются экзегетические построения Оригена, в которых присутствуют элементы смеховой культуры (сарказм, ирония, игра слов и т. п.). На примере «Толкований на Евангелие от Иоанна» показано, что Ориген находит в Ветхом и Новом Заветах ряд сюжетов, на первый взгляд никак не связанных со «смешным», однако приобретающих такой характер в результате слишком прямого, или буквального, толкования. Можно сказать, что Ориген пользуется особым экзегетическим приемом: он деконструирует исходный текст, показывая, что буквальное понимание приводит к нелепице и абсурду, делает авторитетный текст смешным и заставляет усомниться в компетентности автора.

Ключевые слова: экзегеза, буквализм, аллегория, ирония, полемика

O. I. Kuliev

THE PHENOMENON OF «RIDICULOUS» IN ORIGEN'S EXEGESIS

The article examines Origen's exegetical constructions, which contain elements of «laughter culture» (sarcasm, irony, wordplay, etc.). On the example of «Interpretations the Gospel of John» it is shown that Origen finds in the Old and New Testaments a number of episodes that, at first glance, have nothing to do with the «ridiculous» but they acquire such quality as a result of too direct or literal interpretation. It can be said that Origen uses a special exegetical technique: he deconstructs the original text, showing that literal understanding leads to absurdity, makes an authoritative text ridiculous and casts doubt on the author's competence.

Keywords: exegesis, literalism, allegory, irony, polemic

В статье рассматривается возможность нахождения элементов смехового/игрового дискурса в экзегетической практике Оригена. Такая возможность

* Кулиев Олег Игоревич, кандидат философских наук, сотрудник научного отдела Русской христианской гуманитарной академии; olegkuliev@mail.ru

** Статья подготовлена при поддержке РФФИ: проект № 19–011–00749 «Символ на границе между смешным и серьёзным в византийской экзегетике»

открывается в рамках разработанного во второй половине прошлого века «гипотетического подхода» к творчеству Оригена, согласно которому решающим мотивом в нем было сопоставление различных точек зрения, или равноправных гипотез, которые по ходу работы верифицируются посредством тщательно разработанного герменевтического метода. Таким образом, на первый план выходит именно полемический характер комментариев Оригена к Писанию, что позволяет предполагать в них наличие элементов смеховой культуры (ирония, сатира и т. п.), свойственных некоторым видам полемики. Однако прежде кажется важным, опираясь на тексты, определить возможное понимание феномена «смешного» самим Оригеном, что позволило бы не просто перечислять те или иные его проявления, но распределить их в некой системе координат для понимания их роли в общей структуре герменевтики Оригена.

В качестве материала для анализа в статье взят текст «Толкований на Евангелие от Иоанна». Мы находим в нём только два случая, когда комментируемый отрывок включает в себя производные от слова «смех»: это осмеяние Иисуса незадолго до распятия (Мф. 27,29) и стих, встречающийся только в Септуагинте (Иов. 40,14), где речь идет о смехе ангелов. Развернутый анализ последнего случая позволяет разглядеть общий контур мысли Оригена: есть смех, направленный на высшее и вызванный непониманием (случай эллинов (Цельс) или гностиков (Гераклеон)) или закостенелостью мысли (иудеи, буквалисты). Это целиком ложный смех, которому противопоставлен единственно легитимный — смех ангелов над существами, «вылепленными на посмеяние». Слово «вылепленный» (πλάσμα) понимается Оригеном не как указание материальной природы (в этом месте комментария специально проводится различение сотворенного и вылепленного), но как маркер определенного состояния ума (нуса), сознательно отвернувшегося от созерцания высшего начала. В таком случае он затемняет в себе природу Слова («через Которое все произошло») и становится фальшивкой, подделкой (одно из значений πλάσμα), достойной осмеяния.

Обозначив границы понимания «смешного», можно перейти к рассмотрению его функции в общей экзегетической стратегии Оригена. Ключевой процедурой, задающей форму и содержание комментариев, является построение герменевтического ряда, смысловой конструкции, призванной прояснить смысл толкуемого стиха. Ряд — это совокупность «фактов», призванных оттенить толкуемый фрагмент. Фактом может быть свидетельство Писания, свидетельство истории, наконец, просто оправданный логически, грамматически или исторически объект, некая возможная с точки зрения комментатора ситуация. Будучи сопоставлены, члены ряда обретают смысл, которого они лишены по отдельности, или, что вернее, который прежде не мог быть им приписан однозначно. Основанием ряда может быть что угодно: время, когда происходит некое событие, место, где оно происходит; в другом случае таким основанием может быть использование в толкуемом тексте того или иного предлога, той или иной синтаксической конструкции, и тогда членами ряда являются остальные места того же текста, где используются данные предлоги и конструкции. Иными словами, ряд задан произвольно и всякий раз служит определенной цели экзегета. Что касается использования в рамках данной

процедуры оппозиции серьезное/смешное, то, на наш взгляд, она проявляется в трех основных формах, зависящих от характера полемики, и предстает поразному в случае, когда оппонент — язычник, иначе — когда он гетеродокс, и по-другому, когда возражать приходиться так называемому «простецу», т. е. христианину, слепо доверяющему «букве» Писания.

Полемика с язычниками, находящимися на совершенно иной мыслительной платформе, осуществляется чаще всего средствами риторики, смеховой элемент проявляет себя здесь в виде сатиры, намеренного преувеличения или преуменьшения, режущего глаз противопоставления и других, прежде всего, риторических фигур, призванных опровергнуть мнение противника. Примером преимущественно такой формы является трактат «Против Цельса». Иной, и в философском плане более содержательной, представляется дискуссия с «внутренним» противником, с буквалистами и гностиками. Здесь смешное проявляет себя в значительно более тонких формах иронии, не призванных однозначно разрушить позицию оппонента, но, скорее, расшатать, чтобы выявить в них устойчивое и отбросить лишнее.

Прежде всего, в качестве предмета анализа берется критика буквалистского подхода, который Ориген называет «старушечьим» и связывает со свойственной иудеям приверженностью к «букве» Писания, или, в терминологии Оригена, к «истории». Соглашаясь признать буквальный смысл толкуемого фрагмента, Ориген привлекает вспомогательный материал (строит герменевтический ряд), в результате чего исходная гипотеза предстает абсурдной, нелепой, т. е., в конечном счете, смешной. Это сведение к абсурду призвано помочь буквалисту вырваться из плена «истории» и признать необходимость символического понимания текста. Предметом необходимого переосмысления может быть как то, что в авторитетном тексте представляется буквалисту серьезным, так и смешное или игровое в нем (опять же с точки зрения буквалиста). Примером здесь будет толкование Оригеном истории о постройке храма (3Цар. 6,1–5) и сюжет об изгнании торговцев из храма (Ин. 2,14–17), а также встреча толпою Иисуса, въезжающего в Иерусалим (Мф. 21,8), и сюжет об омывании ног (1Тим. 5,10). Во всех этих случаях Ориген как бы развивает мысль оппонента, доводя ее до логического завершения и показывая, как серьезное превращается при буквальном прочтении в свою противоположность. Очень важно подчеркнуть, что необходимость перевода в символический план, основанная на невозможности принять нелепицу в авторитетном тексте, мыслится Оригеном как замысел автора Писания. Иными словами, не комментатор искусственно моделирует здесь смешное, но эта авторская интенция изначально присутствует в тексте, однако в скрытом виде.

Наконец, более сложной представляется структура опровержения мнения оппонента в случае спора с гностиками, в данном случае, с Гераклеоном — представителем школы Валентина, активно использующим символический метод толкования. Предметом «осмеяния» становится уже не нарратив, а тонкие духовные построения противника, которые не вправе именоваться «анагогиями» в собственном смысле, т. е. возвышенными толкованиями. Им недостает для этого, как ни странно, именно исторического разыскания, т. е. элемента, излишняя приверженность которому была предметом иронии в случае буквалистов.

Теперь же, напротив, Ориген задействует метод «исторической грамматики», чтобы показать несостоятельность и абсурдность аллегорических толкований противника. Ориген вновь строит герменевтический ряд, анализ которого позволяет ему назвать толкование противника «натужным», «насильственным» и высказанным «вопреки здравому смыслу».

Обобщая, можно сказать, что толкования противников становятся предметом иронии Оригена в силу их несоответствия ключевым принципам экзегезы: принципам единства, богодухновенности и непогрешимости Писания. Таким образом, дискурс смешного привлекается Оригеном в тех случаях, когда это представляется способом или привести толкование в соответствие с этими принципами, или, напротив, показать его несоответствие им.

ЛИТЕРАТУРА

1. Origenes Werke: Bd. Der Johanneskommentar / Hrsg. Von Erwin Preuschen. Leipzig, 1903
2. Ориген. Толкования на Евангелие от Иоанна. Перевод О. И. Кулиева. СПб.: изд-во РХГА, 2018
3. Лосев А. Ф., Шестаков В. П. Ирония // История эстетических категорий. М.: Искусство, 1965
4. Лебедев Н. И. Сочинения Оригена против Цельса. Опыт исследования по истории литературной борьбы христианства с язычеством. / Н. И. Лебедев. Москва: Типография Каткова, 1878
5. Нестерова О. Е. Allegoria pro typologia. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Св. Писания в раннепатристическую эпоху. Москва: ИМЛИ РАН, 2006
6. Серёгин А. В. Гипотеза множественности миров в трактате Оригена «О началах». Москва: ИФ РАН, 2005
7. Crouzel H. Origene et philosophie. Paris, 1962
8. Hanson R.P.S. Allegory and Event (with an introduction by Joseph W. Trigg), London, 2002

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.1.028
УДК 1(470)(091):2–675

Е. В. Баранова*

ВЗГЛЯДЫ В. В. РОЗАНОВА НА КАТОЛИЦИЗМ В ИТАЛЬЯНСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

В настоящей статье ставится вопрос восприятия розановской критики католицизма в сегменте итальянского розановедения. Вопрос осмысления католицизма у Розанова представляется важным в свете глобализации исторических и религиозных процессов. Тема, мало разработанная отечественным розановедением, в Италии и Ватикане, напротив, изучается давно и детально. Введение этих работ в научный оборот в России, их комментирование и анализ определили задачи и композицию статьи. Сложность отношений Розанова с католицизмом подразумевает фокус православно- ориентированной философии и «нового теизма». Посредством публицистики мыслителя поднимаются проблемы межконфессионального авторитета и психологии религиозной власти, вопросы оснований кризиса европейской ментальности и потенциала социальной доктрины Церкви.

Ключевые слова: розановедение в Италии, католицизм, религиозная расовая концепция, преемственность религиозных типов, догмат непогрешимости, Рерум Новарум

Ye. V. Baranova

V. V. ROZANOV'S VIEWS ON CATHOLICISM IN ITALIAN HISTORIOGRAPHY

The article will shed light on the question of perception of V. V. Rozanov's criticism of Catholicism in the segment of Italian Rozanovian Studies. Rozanov's comprehension of Catholicism seems especially important in the light of the globalization of the historical and religious processes. The subject, still undeveloped in the national field of Rozanovian Studies, on the other hand, has been studied for a long time and in detail in Italy and Vatican. The introduction of those works into the Russian scientific circulation, the comments on them and their analysis have defined the objectives and influenced composition of the article. The complexity of Rozanov's relations with Catholicism means the Orthodox- oriented philosophy and the «new theism». Through the thinker's publicist writings, there are raised the problems

* Баранова Екатерина Владимировна, Туринский государственный университет (Италия), аспирантка кафедры философии и педагогических наук; ekaterina.baranova@unito.it

of the interconfessional authority and the psychology of the religious power, the issues of the foundations of the European mentality's crisis and the potential of the church social doctrine.
Keywords: Rozanovian Studies in Italy, Catholicism, religious racial conception, succession of religious types, Papal infallibility, Rerum Novarum

Итальянское знакомство с религиозными взглядами В. В. Розанова (1856–1919) состоялось вскоре после предпринятого философом заграничного путешествия 1901 г. В 1905 году миланский издатель Эмилио Тревес выпустил под редакцией Е. Н. Трубецкого сборник с включением в него «Русской церкви» авторства Розанова. А ещё раньше (с декабря 1901 по весну 1902), как сообщает сам Василий Васильевич [7, с. 224], в итальянской и французской католической периодике перепечатывались отрывки из статьи «Небесное и земное» (1901), с осуждением изгнания католических конгрегаций из Франции,

где Розанов «коснулся иерархического элемента в христианстве»[Ibid.]. Критический подход к православию и сочувствие к «гонимому брату» — католической церкви — инспирировали интерес к русскому философу на уровне предпринятых исследований его творчества, с акцентом на статьи, затрагивающие проблемы русско-католических отношений. Внимание к розановской религиозной мысли отвечало превентивным целям Ватикана, чьё беспокойство заключалось в необходимости опровержения его религиозной эксцентричности и «доктринёрских ересей». Так Розанов «очутился» на теологических кафедрах и факультетах; в частности, стал предметом исследования иезуитов П. Лесковца (1958) [10] и Дж. К. Пиовезаны (1992) [12] в стенах Папского Восточного института и папской коллегии Руссикум в Риме. Исследовательскую эстафету в этом проблемном поле приняли представители светской университетской философии: В. Страда (1989) [16], Г. Скьяффино (1993) [14], П. Манфреди (1991, 1993) [11], — переосмысливая тезисы, выдвинутые их предшественниками из теологического лагеря. Таким образом, первичный анализ перерастает в полилог, в котором относительно вопросов, поставленных на католической платформе, будут озвучены контрарные мнения.

Прослеживая эволюцию розановского отношения к католицизму, *Паоло Лесковец* (Paolo Leskovec, S.J., 1920–2017) в своей монографии «Базилио Розанов и его религиозная концепция» (1958) начинает с юного возраста. Отмечаемая исследователем изначальная позиция к католицизму — его неприятие — проистекает во многом из негативного личного контакта (например, с «католическим» учителем-поляком Родзевичем, с которым не сложились отношения гимназиста Васи Розанова) или благодаря людям, сформировавшим предвзятое отношение к самому предмету, «таких, как проф. Герье или профессора позитивистских антихристианских тенденций <в Московском университете>» [10, с. 104]. «Согласно этому менталитету, — пишет Лесковец, — католическая доктрина была смешением злой *хитрости, софистики и корысти*; инквизиция и Варфоломеевская ночь — историческими явлениями, неотделимыми от католицизма; <а сам католицизм> есть настоящая «мистика мрака»» [Ibid., с. 107], что и будет отражено в «диатрибах» «Русского Вестника», где Розанов начал публиковаться ещё будучи елецким учителем.

Среди негативных медиаторов Лесковец называет и Достоевского — «рокового учителя» Розанова, определившего своей жёсткой критикой католической церкви позицию «ученика». Таким образом, уже в комментарии к «Легенде о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского» (1891) Розанов «*сделал своими многие идеи Достоевского* о католицизме» [Ibid., с. 106], главной из которых Лесковец называет убеждение, что «католичество есть тенденция власти ко всемирному влиянию и обладанию земными материальными благами; новое воплощение Римской империи — всемирной монархии с папой во главе» [Ibid., с. 121]. По этой причине католическая церковь всегда остаётся «внешним членом» церкви православной. Последняя, отмечает Лесковец, видится в розановском представлении в начальный период его творчества как идеализированное — «монофизитское» — образование.

К концептуальной базе католических критик у Розанова можно отнести представленные параллельно в комментарии к «Легенде» две идеи. Лесковец, фиксируя внимание на первой из них, называет разрабатываемую в «Легенде» тезу, дифференцирующую религиозные отправления народов, «расовой концепцией» [Ibid., с. 151]. «Расовую концепцию» критик видит «выводимой» из теории культурно-исторических типов Данилевского. Нововведением Розанова становится её внедрение в сугубо религиозный контекст, где религиозные отправления вытекают из духа народа, формирующего природу коллективного бессознательного этноса.

Розановская «концепция» диктует разведение в разные стороны латинского и немецкого типов, из-за невозможности их сосуществования в едином религиозном ареале в силу противоположных друг другу коренных устремлений**:** к универсальному и индивидуальному. Здесь, по Лесковцу, Розанов «усугубил» теорию Данилевского умозаключениями, опровергаемыми самой историей**:** «почему же дух латинских рас же проявил себя сразу и проявлял постоянно, в то время, как дух германских прождал десять столетий, прежде чем прийти в движение?»[Ibid., с. 151]. На этот вопрос Розанов мог бы ответить своими размышлениями *ad hoc* о религиозном онтогенезе: рассматривая ситуацию, в которой «старики-римляне», воспринявшие слово ап. Павла, передали его «младенцам-германцам» в их ювенильном возрасте, «а Лютер, Кальвин и Джон Нокс дали веру совершенно зрелым, цивилизованным народам. <…> Таким образом, гипотеза, что только в детстве народ сильно верит или что вера, только в детстве принятая, бывает исторически крепка, — не выдерживает критики» [7, с. 33].

В интерпретации миланской исследовательницы Паолы Манфреди (Paola Manfredi), «расовая» линия, изложенная в «Легенде о Великом инквизиторе», становится трансформацией предпринятой ещё в «Месте христианства в истории» (1890), но «замаскированной» там под видом оппозиции семитских народов арийским (с целью дискредитации религиозного потенциала последних). Как пишет исследовательница в работе «Тематика «жизнь- смерть» у Розанова» (1991)**:**

> «В своей критике диалектики Великого инквизитора Розанов фактически выделяет ту тупиковую ситуацию, в которой обретает себя европейское христианство, будь то в католической версии <…> или в протестантской <…>. В обоих

случаях христианская религия — не что иное, как искусственное прикрытие характеристик, соответственно, латинского и германского народов» [11, с. 401].

По Манфреди, на этих страницах Розанов излагает характеристику кризиса западного человека, как она была представлена уже И. В. Киреевским (исследовательница ссылается на статью «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» (1852)). Славянофильский «диагноз» сводится, таким образом, к указанию на слабость европейского рацио с его неспособностью удовлетворить внутреннее беспокойство человека — «синтез самой пламенной жажды религиозного с совершенной неспособностью к нему» [6, с. 103]. Указав на тождественный контекст, Манфреди отмечает идентичность выводов обоих мыслителей и их ожидаемость:

> «Православие и славянская раса представляют собой, следовательно, единственную возможность синтеза между универсалистскими устремлениями латино-католических народов и индивидуалистскими устремлениями германо-протестантских, единственной надеждой на примирение и согласование таких противоречивых побуждений» [11, с. 402–403].

Положения в защиту личности в католичестве в своём вступительном слове (1989) к розановскому комментарию «Легенды» выдвигает *Витторио Страда* (Vittorio Strada, 1929–2018), известный также своими многочисленными контактами с советскими деятелями культуры и организацией итало-русских симпозиумов. Прослеживая историю развития образа Великого инквизитора, он предлагает раз и навсегда отказаться локализовывать в католицизме «понижение небесного учения до земного понимания» [6, с. 66], завершающееся шигалёвщиной. В опровержение такого угла зрения на «Легенду» Страда выводит её сюжет в русло «коллективизма»: «<её> интеллектуальный стимул выходит далеко за рамки католицизма и пронизывает всю западную цивилизацию» [16, с. IX]. Последовательность, звеньями которой у Страды становятся: Б. Савинков и Ленин, Антихрист Вл. Соловьёва и Коммунист И. Эренбурга, «Христос — не-Иегова» Д. Лукача, — заключает развитие образа Великого инквизитора в «непрозрачном коммунистическом практицизме» [16, с. XIX]. На деле, Страда проводит такую «цепочку» с «подсказки» Розанова. Мимо последней не прошёл ректор Руссикума (с 1976 г.) и Папского Восточного института (с 1986 г.) иезуит *Джино Кирилл Пиовезана* (Gino Kirill Piovesana, S.J., 1917–1996), показав в своей «Истории русской философской мысли: 988–1988» (1992), как Розанов понизил градус антикатолического напряжения «Легенды», первым указав на прочтение «поэмы» под углом социализма.

Очевидным объяснением присвоению Страды розановской мысли видится её парциальное использование через выведение социализма «Легенды» из «ниоткуда» — что как раз противно представлению Розанова, а именно**:** второй его концептуальной идее в основании католической критики. На деле, изначально следуя Достоевскому, Розанов говорил о наследовании католицизму разных форм внутри христианской цивилизации: вплоть до социализма и «завода европейской машины» маслом консьюмеризма (представляя вектор развития христианской ментальности в дух «буфетной» цивилизации). Подобная идея

неприемлема в первую очередь для защищающих чистоту своей канонической территории католических исследователей. Здесь, Пиовезана пытается затушевать розановскую мысль, одновременно «подправляя» Достоевского. «Розанов <…> интерпретировал Легенду как критику и католицизма и социализма, тогда как для Достоевского, согласно Бердяеву, она была «лишь секуляризованным католичеством»» [12, с. 235; 2, с. 94], отмечает отец-иезуит.

У Лесковца розановская идея преемственности идеологических форм от церковных представлена православным искажением экуменического посыла внутри «единой Европы» — как констатация всё большего отступления Церкви от своей миссии: через протестантизм в XVI веке, деизм в XVII веке, атеизм в XVIII веке, американизм с конца XIX века и т. д. Преемственность образует общность затронутого поражением духовного пространства, но связывается исследователем не с «основными принципами <католического> организма, а с внешними агентами или случайными внутренними причинами» [10, с. 95].

> «Желать провести под одними кавычками и католичество и протестантизм (со всеми его недоразвитыми последствиями), и свободный и атеистический радикало-социализм и, наконец, «американизм» — очевидно, отчаянная попытка»[Ibid., с. 96].

И, тем не менее, как обещает Лесковец, «даже Розанов антикатолик и антиримлянин — тот, которого мы увидели на предыдущих страницах — ещё не есть весь Розанов»[Ibid., с. 119]. После итальянского путешествия 1901 г. русский мыслитель сумел подойти к католицизму, инициировав в нём, почти наравне с православием, поиск черт «истинной церкви», восходящий к последнему — завещательному — слову Христа, по которому новозаветная «милоть пала на Рим»[7, с. 68]. «<Розанов> также глубоко впечатлён началом Послания апостола Павла римлянам»[10, с. 126], прочитанным в каменной книге собора San Paulo [7, с. 70]. Эта конкретность «вещи» Церкви, увиденная притом непосредственно собственными глазами, для Розанова первостепенна: «им есть во что верить»[Ibid.]. Романтизация «вещности» Церкви встретила понимание в редакции «Нового времени» со стороны А. С. Суворина, поощряющего Розанова писать о католицизме (приводится письмо X (июль 1901 г.)). Как напишет издатель, «мне очень понравились статьи о Пасхе и католической церкви. Так ещё никто не говорил» [4, с. 92].

Отмечаемая эмоциональная компонента философа приводила к искажению акцентов в последующей католической критике, причём через русско-католическое посредничество. Так, рецензент монографии Лесковца профессор Папского Латеранского университета в Риме августинец *Даниэль Стирнон* (Daniel Stiernon, A.A., 1923–2015), безусловно, преувеличивал степень вовлечения Розанова в католицизм: «На Западе, прежде всего благодаря <Юлии> Данзас, мы уже знали Розанова как довольно неожиданного и почти лирического *сторонника первенства* Петра, даже *папства*» [15, с. 209–210].

В стремлении взвешенно подойти к католицизму, русский философ пожелал произвести идеальную проекцию последнего «завещательного слова» Христа на реальную церковь, в качестве вечно пребывающего её фундамента; последствия чего, отмечает Лесковец, коснулись в первую очередь прежних

идейных розановских ориентиров. Теперь (в Приложении к комментарию «Легенды» 1906 г.) Розанов может критиковать «тезис Достоевского, согласно которому католичество находится в противоречии с Христом и с Евангелием»[10, с. 121]. Но здесь акцент ставится на принципиальности Розанова, как учёного. «Было бы, однако, ошибочным, — упреждает исследователь, — видеть в этом Приложении больше, чем предполагает литературный и биографический контекст, то есть найти здесь филокатолика и филопаписта. Его мысль движется исключительно в историческом и логическом поле: Иисус Христос и Евангелие — за папство и католичество! — В этом всё!» [Ibid., с. 121].

> «Необходимо, однако, признать, что эта интуиция и это утверждение об исторической глубокой связи между папством и Иисусом Христом составляет *собственную заслугу Розанова*, что отличает его от большей массы русских мыслителей» [Ibid.].

Однако незыблемость Камня Петра в основании церкви не предполагала истинности самого здания. Приводится письмо Розанову от Вл. Соловьёва (28.11.1892 г.), в котором последний, декларируя свою религию Духа как единственную полную, объясняет, что камень Церкви никогда «не принимал за целое здание»[3, с. 43]. Лесковец не случайно помещает здесь это признание**:** не столько в ответ на предыдущее розановское утверждение полной зависимости папства от Рима, сколько желая вскрыть какие-то общие типичные ментальные механизмы русской религиозности. Впрочем, выведя проблему на уровень психологии (за что обычно получает укоры как раз Розанов), иезуит не развивает её, переводя сразу в «практическое» поле. «Возможно, у Розанова какое-то время была подобная <соловьёвской> концепция; позднее он дистанцировался от неё во имя своей новой религии»[10, с. 155].

Педалирование римского первоначалия перемежается на розановских страницах с открытой декларацией своей сторонней позиции и даже иронией. В силу последней, для католических критиков часто характерен выборочный подход: так, например, стараясь представить доводы Розанова чисто «за» католичество, Лесковец растушёвывает возможные доводы «против» в отношении папства, опуская наиболее «компрометирующие» фрагменты в цитатах или объясняя их отсылкой к «психологическому эффекту», которого желал достичь русский мыслитель в каждом отдельном случае, руководствуясь публицистической целью. Намеренно замалчивается (напр., наблюдаемые купюры в цитатах про авиньонское пленение) розановское признание католической церкви религиозным Антеем — в её прямой зависимости от локуса Рима — большей, чем от самого Христа, и во вторичной исторической её зависимости**:** от изначального выбора папы римским демосом.

Итальянским исследователям не всегда удаётся локализовать — при кардинально противоположных взглядах на предмет (знаменитая розановская «тысяча точек зрения») — критический фокус философа, что проявилось и в критике розановской интерпретации догмата о непогрешимости Римского папы. Лесковец обращается к статьям «Папская «непогрешимость» как орудие реформации без революции» (1902) и «Из-за чего сыр- бор загорелся?» (1901). Корень непонимания ватиканского догмата, как соглашается иезуит

с Розановым, состоит в неразличении непогрешимости и личной святости — «двух понятий, которые русские обычно не умеют развести» [Ibid., с. 128], что на деле восходит к разному видению харизмы в Церквях. Обосновывая авторитет церковника его должностью, Римская церковь не ставит вопроса о примате личных качеств, а личностные характеристики папы не могут поставить под сомнение «безошибочность» провозглашаемых положений. Недаром, у католиков папство выступает критерием истины. Встречный антитезис от православия, заключающийся в невозможности транслировать истину без стремления претворить её в собственной жизни, — сталкивается с юридизмом освящения церковной власти. В ракурсе, разворачиваемом русским философом, представление церковного авторитета вызывает растерянность и настороженность Лесковца, отмечающего, что Розанов относит определения святости к «каждой церкви и должности в ней»[Ibid., с. 125]. В действительности, Розанов намеренно усугубляет юридизм отношений между Богом и человеком, в своей основе ущемляющий свободу обоих. И здесь Лесковцу удаётся верно «схватить» розановский акцент**:** связь папства с Христом «не в добродетели состоит»[Ibid., с. 164], но в силу одного завещательного Его слова**:** «паси овец моих». Называя римских пап «веков средневековья» «неронами» и «калигулами», Розанов подчёркивал юридическую сторону этой власти, «ныне удерживающей» современный ей общественный порядок**:** «держащий абсолют», говорит Розанов, сам «абсолютен» [7, с. 67].

Этот тезис сильной верховной власти относительно церкви будет фундирован ещё в большей степени революционными событиями в России, на что обращает внимание зачинатель итальянского университетского светского розановедения гарвардский профессор из Флоренции *Ренато Поджоли* (Renato Poggioli, 1907–1963). В своей монографии «Розанов» (1957) Поджоли говорит о страхе анархии и склонении Розанова к устойчивой власти под любой личиной — хотя бы и коммунистического строя[13, с. 64]. Главное упущение русской церкви, по Розанову, как отмечает Поджоли: дисциплина порядка не была поддержана жёсткой линией, подобной воинственному католицизму. Однако понимание идеальной власти у Розанова иное. Так, против доказательности догмата Розанов выводит чувство умиления, как необходимую компоненту благоговения перед любой властью, почитаемой как данную от бога. Составляющее душу религии, это чувство отсылает к психологической структуре верующего, приравнивается к природной потребности в высшем направляющем начале. Сам принцип власти Розанов называет «ультрамонтанством», что совпадает с именем католического течения за абсолютную власть папы. Розанов выбирает такое определение, ориентируясь на неточную кальку перевода — «сверхземность». «Ultra montes»**,** *как принцип власти,* принадлежит самой природе человеческой, резюмирует Розанов**:** Бог находится над миром. Ставка же на *доказательность* догмата демонстрирует, по Розанову, потерю уверенности самого Папы в делегированных ему Богом властительных полномочиях, что производит качание самого церковного здания.

Позиции, утерянные Пием IX вместе с принятием догмата о папской непогрешимости, укрепляются при следующем папе. Лев XIII предпринимает попытку восстановления христианского общества, стремясь вернуть влия-

ние церкви в ситуации, когда совершился переход с политических проблем на экономические и социальные. Неслучайно Розанова привлекает личность нового папы, которого итальянский мыслитель и политик XX века Аугусто Дель Ноче назовёт «величайшим католическим философом девятнадцатого века и одним из величайших во все времена» [8, с. 76]. Русский мыслитель отдаст папе свой долг признания, отозвавшись на кончину понтифика в статье «Лев XIII и католичество», где постулирует необходимость «высказать чистосердечно похвалу и уважение главе враждебного или во всяком случае недружелюбного нам мира»[7, с. 345], — подход, оцененный Лесковцом, как отличающийся «серьёзностью, доброжелательностью — без многих тех закостенелых предрассудков, которые приводят в смятение умы православных, едва только услышавши только слово «папа»»[10, с. 113].

В любом случае, Розанов положительно оценивает католический почин социальных изменений. Ведь, «прорубив окно» в современный мир энцикликами по социальным вопросам (*Aeterni Patris*, 1878; *Libertas praestantissimum*, 1888; *Arcanum divinae sapientiae*, 1880, *Diuturnum illud*, 1881; *Humanus genus*, 1884; *Immortale Dei*, 1885; *Quod apostolici muneris*, 1878; *Sapientiae christianae*, 1890) и венчающей их социальной хартией «*Рерум Новарум*» — «*О новых вещах*» (*Rerum Novarum*, 1891), *церковь, очевидно, решительно повернулась к народу.* Вековое низведение мирян вниз до *образа пыли* и обесцененной человеческой крови — через богослужение на латыни и запрет чтения Писания, с выделением церкви «святых» и обособлением её от плевел грешного мира, — всё, что осуждалось Розановым в предыдущих статьях, должно изменить свой курс**:** на сближение. Но русского философа ждёт многократное переосмысление такой перспективы: социальная программа в видении Розанова становится продолжением адаптационной линии, приоритетной для католической церкви.

Так, вторая часть энциклики «Рерум Новарум», преследуя цель смягчения социальной борьбы, призывает к смирению перед страданиями, вытекающими из первородного греха. Лев XIII говорит о тщетности претензий на лёгкую жизнь: «Труды и лишения не могут прекратиться здесь, на земле — последствия греха тяжки и жестоки, они сопутствуют человеку всю его жизнь. Страдать и терпеть — участь человечества»[1, с. 10]. Соотнося первичный инстинкт подчинения церковной власти с вышеупомянутым «ультрамонтанством», апофеоз церковного авторитета Розанов приурочивает к получению церковью права отпущения грехов, для чего достаточно было задействовать механизм подчинения — в данном случае — навязать миру идею греха (В статьях «Небесное и земное», «Памяти А. С. Хомякова» и др.). Здесь, как напишет Лесковец, — завязь розановской «натуралистической» трактовки церковной власти. «<Он> стремится устранить харизму сверхъестественного из авторитета Церкви, пытаясь дать историческое <…> натуралистическое объяснение её происхождению»[10, с. 111]. Лесковец соотносит момент рождения религиозной власти по Розанову с событием падения человечества: «идея религиозной власти, выставленная Розановым как мучительная необходимость», «вытекает из <…> первородного греха»[Ibid., с. 113]. Однако новое — евангельское — понимание греха у Розанова отличается, по замечанию П. Манфреди, от ветхозаветного, по которому за преступным деянием следовали суровый приговор и наказание[11, с. 412]. Трансформация

греха стала для покровов христианской души безусловной пороговой силой, отяготив человеческую ношу. По мысли Розанова: будучи неустанным сторожем всего, что происходит в его душе, человек становился — собственно для жизни в её череде дней — усталым «зрителем», «странником», как себя называет и сам философ, следуя отечественной мифологеме. Таким образом, понятие «греха» и феномен «усталости» человеческой души противопоставляются активному проживанию каждодневности, с чем косвенно соглашается Лесковец, накрепко связывая «усталость» с (пусть и бесплодным, по его мнению) блужданием, подобным розановскому богоискательству «около церковных стен» [10, с. 157].

В то же время, первостепенный по важности критерий каждодневности положительно сосуществует с универсальностью греха — в церкви**:** «всюду, где есть грех, простирается власть римского первосвященника», как гласит католическая аксиома. Из-за замкнутости на себя духовное служение церкви в её величественной «каждодневности» и — с другой стороны — каждодневность верующих- спешащих «велосипедистов», как их называет Розанов, разводятся в разные стороны.

> «Католицизм <…> Это — великий *праздник* души человеческой, хоть, может быть, и тёмный, но который главным образом отрицает и бессильно отрицает <…> содержание будничной жизни, т. е. простой ежедневной работы, ежедневного пота, крошечных здесь радостей и огромной нравственной стороны»[7, с. 133–134].

Как раз этот отстаиваемый Розановым приоритет повседневных нужд паствы для церкви отказывается признавать Лесковец. В результате, католический исследователь фактически расщепляет стержневые противопоставления, содержащие «столкновения нравственных миропорядков». — Как, например, сфокусировавшись на экспрессивной сцене принятия причастия кардиналом Рамполлой в соборе св. Петра, должной показать интенсивность проживания им веры, и умалчивая о зеркальной ей картине подбирающих окурки мальчиков на набережной Тибра. — Кардинала больше беспокоит чистота его выбритых щёк, нежели как переживёт эту ночь голодающий мальчик, констатирует Розанов-очевидец. Но при этом Лесковец модифицирует оппозицию двух «лагерей», вводя «равноценного» фигуранта — из розановской же критики православия. Сильным аргументом Розанова, говорит он, звучит признание бессилия церкви перед лицом проблемы современной науки и нищеты**:**

> «Сначала это обвинение в бессилии решить насущные вопросы Розанов тщетно предъявлял к русскому священнику, так красиво кадящему у мощей Серафима Саровского и никогда не озадачившегося вопросом: «А как работает русский рабочий? Что ест? Что пьёт? Во что одевается?»»[10, с. 84].

Ключ предвзятого отношения к католической церкви, указывает Лесковец, есть розановское убеждение в её неискренности на всех уровнях: в её «враждебности к миру и природной жизни человека»[Ibid., с. 108]. Но самым тяжёлым выглядит обвинение папы: «Папа не благословил мир»[Ibid., с. 108]. Так, по Розанову, социальный вопрос становится поводом для дальнейшего теоретизирования на уровне мнимого демократизма. Папская «рекомендация» ««подумать» и об обездоленном рабочем пролетариате» приравнивается по ха-

рактеру своей задачи к предприятию папы в области догматической теологии: признанию учения Фомы Аквинского в качестве официальной доктрины католицизма (энциклика *Aeterni patris*, 1879). — В срезе словесной коммуникации, таким образом, папа обнимал, «как бы равно близко стоя к ним, века XIII и XIX»[7, с. 347]. В фарватере последней мысли Розанов предлагает Папе вернуться к древней концепции Церкви, построяемой снизу, и тем самым показать, что он с народом и от народа. Что касается семейного вопроса, выход энциклик, ему посвящённых (*Arcanum divinae sapientiae*, 1880; *Quod apostolici muneris*, 1878), внешне подчёркивающих обеспокоенность церкви этой проблемой, противоречит, по Розанову, настоящему положению дел: «небрежного отношения» церкви к «семейным интересам подвластных ей народов»[Ibid., с. 224], вкупе с провозглашением догмата о непорочном зачатии Девы Марии, целибатом духовенства, запретом на развод. Обращаясь к Папе, предлагая тому признать примат семейственности — ради жизни, приобщиться к ней самому (видимо, через отмену целибата), Розанов отрицает право церкви на вмешательство в семейную жизнь, не иначе как через вовлечение в её проживание.

И, наконец, воспользовавшись прецедентом недавно провозглашённого догмата папской непогрешимости, Розанов требует от католической церкви отменить наиболее вопиющие её установления, подобные Индексу запрещённых книг, признать в полном объёме истину науки и призвать к ответственности всех церковников, исторически имевших сношения с инквизицией, — с чем формально соглашается отец-иезуит, говоря, что предлагаемые мыслителем изменения, будучи второстепенными, даже возможны[10, с. 129]. Основательность последних слов доказывают воспоследовавшие отмена Индекса (1966 г.) и признание «ошибок» инквизиции (1982 г.), вплоть до торжественной мессы *Mea Culpa* (12.03.2000 г.). Очевидно, что допущение Лесковца, с акцентом на «второстепенности» требований, выглядит продолжением выбранной линией адаптации ради физического выживания церковного организма.

У Розанова — иное: он усматривает в реформировании папской позиции возможность творческого перерождения: метанойи церковного духа. Призыв Розанова к покаянию — в формате гипотетического разговора со Львом XIII — видится Лесковцу обвинением католической церкви. Концепция церковной власти, до сих пор называемая им «натуралистической», обогащается здесь новой компонентой. «Розанов видел историю папства и католицизма, как доминанту магической судьбы, волшебства»[Ibid., с. 135]. Лесковец решительно отвергает всю трактовку Розанова, отсылая к изначальной установке мыслителя**:** желании демонизировать папскую власть. «Жажда всеобщего господства над всем человечеством — вот что Розанов думает прежде всего открыть в папстве. Поэтому он может логически убедить себя: Сатана соблазнил папу властью»[Ibid., с. 114].

Розановский приговор папству Лесковец представляет через интерпретацию «пророческого» сна философа, рассказанного в «Тревожной ночи» (1902), привлёкшего внимание и других исследователей (A. Ivanov (1974) [9]; G. Schiaffino (1993)). В нём даётся картина крушения лодки монахов, из-за алчности коммерческих расчётов отправившихся в путь в бурю, под прикрытием Святого имени (рефреном их хора звучит формула Вселенских соборов «нам и Духу Святому изволилось»). Так и папство оказывается не в силах

повернуть колеса своей истории, обнаруживая в этом пункте зависимость от образовавшегося силового поля своей власти. Антикатолическая заданность в интерпретации сна (предложенная иезуитом) рассеивается у других исследователей. Так, у миланской исследовательницы *Габриэллы Скьяффино* (Gabriella Schiaffino) «кораблекрушение, описанное в прекрасном финальном рассказе «Тревожная ночь»» предупреждает уже о конце православия и России [14, с. 234]. Авторский же замысел касался христианства, как такового.

* * *

Итак, начальный период розановских критик католицизма, приходящийся на 1890-е годы, получил наибольшее число критических отзывов итальянских исследователей. Им охотно занимаются представители как религиозной, так и университетской итальянской философии. Мысль Розанова рассматривается здесь под углом зрения русских «национальных предрассудков» в отношении папства, к ней подбираются уже известные «ключи» (Хомяков, Киреевский, Данилевский). В русле последних «истинной церковью» объявляется церковь одного православия, способная гармонизировать перекосы других конфессий; католическая же остаётся «внешним членом». В то же время, внутри критик этого периода заявляют о себе две фундаментальные идеи, сосуществующие на протяжении всего розановского творчества: религиозной «расовой концепции» (с разделением религиозных отправлений в зависимости от «духа народа») и концепт преемственности религиозных форм (от античности через католицизм до консьюмеризма).

Возрастание у Розанова критичного отношения к православию предопределило снижение накала антикатолической критики. Подчёркивается первостепенная роль «итальянского путешествия» 1901 года, обновившего, по мнению итальянских исследователей, оценку католицизма. Католицизм показан философом многогранным; каждой устоявшейся у русских его негативной примете Розанов находит пару противоположного порядка: духовному кесарству, мощной организации власти — её трагическую обречённость на несвободу от локуса места — Рима; монархизму во мнении — зависимость от иезуитов; расчётливой папской политике — мудрую заботу о Церкви; тлетворности обмирщения — стезю идеала и т. д. Отмечается узловая важность для Розанова «вещественности» и «вещности» свидетельств веры (подобно Камню Петра), на которых стоит католицизм. Отсюда, Розанов — очевидец не может отрицать «привилегированный» «старт» римско-католической церкви, что положительно отличает его от других русских мыслителей. Однако относительно оценок католицизма в периоде конфессиональной толерантности — которые заставляли видеть в Розанове филопаписта — было установлено, что многие положительные суждения на поверку только кажутся таковыми. Степень заслуги в признании первенства римского епископа и справедливости конфессиональной пирамидальности церкви уменьшается в пользу качеств учёного, наделённого «интеллектуальной честностью». Розанов пытается донести позицию католиков до понимания православными, приобщаясь временно к чужой оптике. Католиками допускается, что это делается сугубо ради публицистической цели: чтобы создать противовес православию. Однако про-

католические утверждения «замыкаются» на лирической компоненте автора, способного рассмотреть в католической церкви очертания своих фантазий: отсюда желание найти культ роженицы в католическом искусстве, нудизм, животный символизм в католическом храме и т. п. Объяснение судьбы папства связывается со сверхъявственными движущими силами, с «магической доминантой» одержимости властью, что обнуляет предыдущие высказанные положительные критики. Признав православную и католическую церкви в равной степени не способными отвечать на вызовы жизни, Розанов переходит (с 1902 г.) на позиции «свободного христианина». Это решение в итальянском видении будет продиктовано соображениями «осторожного практика». Услышав пульс античной крови в новозаветных артериях Рима, Розанов нашёл наглядное свидетельство положениям своей религии пола. Но, не сумев использовать католическую платформу для закрепления своих аксиом «нового теизма», разочарованный, Розанов отошёл в сторону.

ЛИТЕРАТУРА

1. 100 лет социального христианского учения. — М.: МП «Останкино», 1991. — 63 с.

2. Бердяев Н. *А*. Миросозерцание Достоевского // Философия творчества, культуры и искусства. — Москва: Искусство — Лига, 1994. — Т. 2. — С. 7–150.

3. Письма В. С. Соловьёва. Том III/ под ред. Э. Л. Радлова. — Спб., 1911. — С. 43–53.

4. Письма А. С. Суворина к В. В. Розанову. — Спб., 1913. — [2], 183 с.

5. Розанов В. В. Итальянские впечатления // Среди художников / Собр. соч. в 30 тт. под общей ред. А. Н. Николюкина. Том I. — М.: Республика, 1994. — С. 19–158.

6. Розанов В. В. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского // Собр. соч. в 30 тт. под общей ред. А. Н. Николюкина. Том VII. — М.: Республика, 1996. — С. 7–156.

7. Розанов В. В. Около церковных стен / Собр. соч. в 30 тт. под общей ред. А. Н. Николюкина. Том V. — М.: Республика, 1995. — 558 с.

8. Del Noce A. Fede e filosofia secondo Étienne Gilson, in Id., Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea: Leone XIII, Paolo VI, Giovanni Paolo II, a cura di Leonardo Santorsola Studium, Roma, 2005. — 256 p.

9. Ivanov A. Rozanov tra Dio e capriccio. — Trieste: L'Asterisco, 1974. — 89 p.

10. Leskovec P. (S.J.). Basilio Rozanov e la sua concezione religiosa. — Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1958. — XI, 238 p.

11. Manfredi P. V. V. Rozanov e la tematica vita/ morte. — Il confronto letterario, Pavia, 1991, no. 16. — Pp. 393–414.

12. Piovesana G. K. (S.J.). Storia del pensiero filosofico russo (988–1988). — Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline, 1992. — Pp. 234–240.

13. Poggioli R. Rozanov. — London: Bowes & Bowes, 1957. — 104 p.

14. Schiaffino G. Il volto oscuro. Metafisica del cristianesimo. Alle radici della scrittura di V. V. Rozanov // Vasilij Rozanov: atti del Convegno Internazionale svoltosi nei giorni 1–4 ottobre 1990 a Gargnano del Garda / a cura di Jitka Křesálková. — Praga-Milano, 1993. — Pp. 221–240.

15. Stiernon D. (A.A.). Leskovec, Paolo, S.J., Basilio Rozanov e la sua concezione religiosa, Augustinianum, 1962, 1. — Pp. 209–210.

16. Strada V. Introduzione // Vasilij Rozanov. La leggenda del Grande Inquisitore / tr. it. di N. Caprioglio (ed.). — Genova: Marietti 1820, 1989. — Pp. VII–XXII.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.1.022
УДК 261.6

И. Е. Осокин*

ЗНАЧЕНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ РЕФОРМ НИКОЛАЯ II В ГОСУДАРСТВЕННОМ СТАНОВЛЕНИИ РОССИИ

Статья посвящена рассмотрению роли и значения религиозных реформ Николая II в государственном становлении России. Проанализировано содержания реформ, выделены особенности их проведения, обозначены целевые установки. Автор уделяет внимание положению церкви в период правления последнего российского императора, недостаткам ее функционирования и нарастающему недовольству общества. Особый акцент сделан на предпринимаемых шагах, которые были нацелены на отделении церкви от государства, возвращению ей природных, естественных функций, как социального института, а не государственного органа. В статье рассматриваются ожидания церковных деятелей, активистов, научного сообщества от проводимых реформ, обозначено их активное участие в подготовке и обсуждении реализуемых шагов, описаны успехи церковных реформ в контексте улучшения работы духовных школ.

Ключевые слова: церковь, реформы, христианство, император, Николай II, Синод, духовные школы, общество.

I. E. Osokin

THE SIGNIFICANCE OF THE RELIGIOUS REFORMS OF NICHOLAS II IN THE STATE FORMATION OF RUSSIA

The article is devoted to the consideration of the role and significance of religious reforms of Nicholas II in the state formation of Russia. In the course of the research, their content was analyzed, the peculiarities of their implementation were singled out, and the targets were marked. Detailed attention is paid to the situation of the church during the analyzed period, the shortcomings of its functioning and the growing discontent of society. Special emphasis was placed on the steps taken to separate the church from the state, to return it to its natural functions as a social institution rather than a state body. The expectations of church figures, activists, scientific community from the ongoing reforms were also outlined, as well as their

* Осокин Илья Евгениевич, аспирант, Русская христианская гуманитарная академия; ier–ilya@yandex.ru

active participation in the preparation and discussion of the implemented steps. In addition, the success of church reforms in improving the work of the spiritual schools is outlined.
Keywords: church, reforms, orthodox, emperor, Nicholas II, Synod, spiritual schools, society.

История государственно-церковных отношений в Российской империи и позже в России позволяет проследить их непростой поступательный путь от гармоничных и созвучных связей к отрицанию необходимости религиозных основ для развития человека и общества, а также отделению государственных институтов от церкви, — трансформируясь от нескрываемой гармонии в откровенный конфликт. Все это выражается через призму восприятия церкви как одного из ключевых социальных институтов, который наделен свойством влиять на процесс регулирования отдельной сферы общественных отношений [7, p. 220]. В свою очередь, государство некорректно трактовать как отдельный, вырванный из общего контекста, феномен, поскольку в той или иной степени он связан со многими другими общественными измерениями бытия, т. к. не существует вне личности, общества, как, впрочем, и церкви. Понимание такого положения вещей является крайне важным и актуальным в исследовании государственно-церковных отношений, как в историческом контексте, так и вне его.

Исследование истории становления и развития православной церкви в России, реформ, которые она переживала на протяжении всего периода своего существования остается одним из перспективных направлений научных исследований, что обусловлено формированием новых методологических подходов к изучению церковного прошлого и актуальностью духовного аспекта развития национальной общности.

В данном контексте особое внимание привлекает значение религиозных реформ Николая II, поскольку исторически русская православная традиция, зависима от государственной власти, которая распространялась на все регионы политического и культурного влияния России. Акцентируя внимание на проблематике русского православия, следует согласиться, что именно указанная традиция выступает важным фактором в рамках современного российского идеологического дискурса, а, следовательно, создает актуальную для религиоведческого исследования проблематику.

Таким образом, история права и государственных институтов, взаимоотношения церкви и государства всегда были и будут самодостаточным объектом исследования, поскольку любое продвижение вперед невозможно без использования и/или усовершенствования порядков предыдущих. В тоже время, отсутствие работ обобщающего характера на соответствующую тематику в научно-экспертной среде также является фактором, которой свидетельствует о значимости и своевременности данного исследования. Научные работы, которые имели место до этого, в большинстве своем посвящены отдельным элементам развития церкви и, в основном, проводились в контексте исключительно исторической проблематики.

Положение Русской православной церкви в период синодальной эпохи вызывало повышенное внимание историков, среди которых следует упомянуть Е. Грекулова, П. Зирянова, С. Римского, В. Федорова, Г. Надтоку. Вопросы го-

сударственной политики Российской империи по отношению к православной церкви и положению православного духовенства изучали такие исследователи, как И. Лиман, А. Н. Игнатуша, Г. А. Носова, М. Е. Горелов, Б. Д. Греков, М. Ф. Котляр и другие.

Более пристальную заинтересованность к межконфессиональным связям, институциональным трансформациям православной церкви на рубеже XIX–XX вв., оставляя без внимания особенности формирования новой модели отношений между государством и церковью, проявили в своих работах Т. В. Смирнова, А. А. Каримов, Ф. В. Юзликеев, В. В. Андрощук.

Исследования, посвященные последним этапам существования Российской империи, которые проводились в советский период, подгонялись под жестокие шаблоны «базиса — надстройки», идеологически консервировались в дихотомии «реакционное — прогрессивное», благодаря чему безоговорочно устанавливалась генеральная линия событий, на которой произвольно (и, как правило, искаженно) выдавались одни явления и откровенно замалчивались другие. В то же время реформам Николая II, в результате которых был поднят авторитет, материальный и моральный уровень духовенства в отечественной науке уделяется крайне мало внимания, отсутствуют системные наработки, в которых бы освещались вопросы, связанные с влиянием церкви на модернизацию Российской империи.

На сегодняшний день отсутствуют комплексные фундаментальные труды, в которых бы с позиции современной исторической науки давалась бы соответствующая оценка содержанию реформ, проводимых Николаем II, анализировался их характер и последствия. Те постулаты, которые продолжают встречаться в постсоветской историографии, часто если не копируют, то, по крайней мере, очень близки к тем, которые существовали в советское время. Таким образом, цель этой статьи заключается в определении роли и значения религиозных реформ Николая II в государственном становлении России.

В настоящее время в российской церковной среде можно наблюдать усиливающиеся тенденции некоторой «ностальгии» по временам императорской России. Часто в церковных актах акцентируется внимание на роли русских императоров в жизни Церкви синодальной эпохи. В тоже время следует отметить, что историю обсуждения вопроса о значимости и эффективности церковных реформ, проводимых Николаем II, невозможно рассматривать вне контекста тех преобразований в государственной сфере, которые происходили в Российской империи в начале XX в. И это вполне понятно, если помнить, какое важное место занимало «ведомство православного исповедания» в структуре государства, являясь одним из элементов сложной системы государственного управления. Любое изменение в этой системе неизбежно должно было привести к трансформациям и в церковной сфере, поэтому в тот момент, когда империя оказалась в результате обострения внутриполитической ситуации, сложных социальных и экономических обстоятельств, перед необходимостью политического самоопределения, сразу же возникает потребность самоопределения церковного. Поэтому неудивительно, что инициаторами обсуждения сугубо церковных вопросов в тот момент, в силу целого ряда обстоятельств, стали не церковные деятели, а деятели политические.

Поскольку Россия в своем большинстве была православным государством, то Церковь представляла собой удобное средство поддержки и утверждения самодержавия и русификации других православных народов. Правительство, в свою очередь, был вынужденным гарантировать защиту православной веры. Однако поражение в русско-японской войне 1904–1905 гг. оказало крайне негативное влияние на самодержавие. Чтобы поддержать свою власть, император Николай II провел ряд реформ, в том числе и церковных. Так, под давлением общественного мнения и активизировавшихся леворадикальных движений, которые требовали больших свобод и расширения прав, правительство в Указе от 12 декабря 1904 «О совершенствовании общественного порядка» обещало принять закон о веротерпимости. В тот же день было выдано Положение Комитета министров о немедленном прекращении действий, которые предпринимались по делам «религиозного характера» и касались административного взыскания. При Комитете министров была создана специальная Комиссия для просмотра узаконений о правах старообрядцев и сектантов. В Комиссии много говорилось о неуместности вмешательства администрации в дела веры, о вреде насильственных мер против инаковерующих [5, p. 45].

В результате либерализации конфессиональной политики Российской империи, православие было уравнено в правах с другими конфессиями, в результате чего власть ослабила его авторитет. Как следствие, численность православных начала уменьшаться. Например, с 1 апреля 1905 г. по 1 январь 1909 г. было зафиксировано более 300 тысяч случаев выхода из православия [6, p. 105]. А к 1917 г. всего лишь 10% солдат, которые считали себя православными, подходили к важнейшему в Православной Церкви таинству причащения.

В данных обстоятельствах представляется удачным решение Николая II, которое способствовало постепенному возвращению православной церкви ее статуса, укреплению стабильности в стране, налаживанию конструктивного диалога с обществом и касалось создания Особого совета по церковным вопросам, в состав которого были приглашены не только государственные деятели, но и ряд либеральных профессоров из духовных академий. На заседаниях Особого совета решались вопросы, касающиеся предоставления Православной Церкви большей свободы в управлении ее внутренними делами, с тем, чтобы она могла руководствоваться нравственно-религиозными потребностями своих членов и церковными канонами, что позволило бы освободить ее от прямой государственной и политической миссии. Также обсуждались способы возрождения морального авторитета церкви, в результате чего она сможет вновь приобрести статус опоры православного государства [3, p. 67]. Отдельно дискутировались и находили свое решение проблемы, связанные с постоянной опекой и пристальным контролем светской власти над церковной жизнью, которые лишали Церковь самостоятельности и инициативы.

При этом следует отметить, что большая часть иерархии в конце XIX — начале XX в. четко осознавала всю негативную силу и пагубность крайних революционных и антицерковных взглядов, которые все больше распространялись в обществе и все чаще давали о себе знать. Епископат и духовенство понимали, что, только возродив принцип дуальных отношений между государством и Церковью можно было бы дать «новое дыхание» Церкви.

Доказательством этих устремлений и всей серьезности намерений может служить следующий факт: когда в начале 1905 г. была учреждена Государственная Дума, а в апреле того же года был издан манифест о веротерпимости, то на предсоборном совещании (в состав которого входили епископы, низшее духовенство, ученые и общественные деятели) были разработаны рекомендации, состоящие из 12 пунктов, относительно отделения Церкви от государственных учреждений, благодаря которым были установлены прерогативы ее отношений с государством (см.: [4, p. 215]).

В рамках данных прерогатив лишь император признавался в качестве наивысшей государственной инстанции, только с царем необходимо согласовывать все решения органов церковной власти, которые имеют общегосударственное значение (например, созыва Собора, избрание патриарха и др.). Двенадцатый пункт, зафиксированный в Рекомендациях, определял новый статус императора. Согласно этому пункту, православный монарх являлся верховным покровителем Православной Церкви и призван охранять ее благосостояние и порядок [2, p. 117].

В начале 1905 г. на уровне Синода и Кабинета министров началось обсуждение перспектив созыва церковного собора. В марте этого же года Синодом было принято решение ходатайствовать перед императором о проведении в Москве Всероссийского Собора епархиальных епископов для установления патриаршества и для обсуждения изменений в церковном управлении. Также обсуждался вопрос, который касался отмены церковной реформы, проведенной Петром I, как «незаконной и неканонической», вследствие чего Русская Православная Церковь «оказалась под влиянием сухого бюрократизма». Прежде всего, предлагалось отказаться от сохранившейся кастовости духовенства. В рамках чего предусматривалось восстановить традиции, согласно которым приходские священники выбирались самими прихожанами, а также стимулировать и активизировать прилив в число священников новых сил. Принимая во внимание тот факт, что представители церковной иерархии и активной российской общественности настойчиво требовали решения вопроса о снятии контроля государственной власти над Православной Церковью и предоставления ей права самостоятельно принимать решения относительно своих дел, впервые со времен всех императоров при Николае II был проведен опрос между епархиальными архиереями относительно их мыслей о положении Церкви, а также с целью формулировки предложений о направлениях проводимых реформ.

Полученные отзывы ознаменовали начало нового этапа подготовки Собора, суть которого заключалась в том, что вопрос вышел за пределы представительных, узко правительственных рамок и был передан на рассмотрение более широкой церковной группе [1, с. 144]. Анализируя результаты этого опроса, собранные в четырех больших томах, можно говорить о заочном архиерейском Соборе, в котором активное участие принимали также миряне и клирики. Кроме того, среди собранных отзывов есть материалы, которые были предоставлены епархиальными собраниями, профессорами духовных академий, разнообразными специальными комиссиями и т. д.

Положительную оценку заслуживают идеи, которые продвигались в рамках реформ Николая II в конце XIX — начале XX в. и касались изменения

государственного статуса православной церкви, который она приобрела в результате реализации синодальной реформы, поскольку «ведомственная форма противоречила самой социальной природе Церкви и тормозила ее внутренний и внешний рост и процветание».

Не подлежит сомнению, что проводимые реформы, кроме улучшения состояния церкви, наделения ее автономными правами, возвращения ее статуса и уважения, положительным образом отражались на становлении государственности в Российской империи, т. к. способствовали возрождению традиции единения государства и церкви. По крайней мере, декларировалось стремление вернуть Россию к идеалам Святой Руси, восстановить на их основе внутреннее единство общества и обозначить пути возрождения патриаршества.

Отдельный успех проводимых Николаем II реформ в церковной среде касается улучшения работы духовных школ, которые по факту были оторваны от запросов современной общественной жизни. Радикальные преобразования в работе духовных семинарий оставили глубокий след в просвещении общества не только в религиозном, но и общеобразовательном, духовном, культурном плане. Поскольку именно образование, которое оказывали духовные семинарии, было доступным для детей малоимущих семей, а его уровень приравнивался к уровню традиционных гимназий, поэтому выпускник семинарии имел право поступать в высшее учебное заведение.

В результате реформирования в семинариях изменился не только учебный процесс, но и преподавательский состав, поскольку доступ к работе в духовных семинариях получили и светские преподаватели. Такая ситуация очень беспокоила епархиальное руководство и Синод, поскольку в этом они видели угрозу для самой Церкви, поэтому пытались придерживать изменения в системе духовного образования.

В свою очередь, реформа изменила и улучшила положение светских преподавателей семинарий, их приравняли к гражданским служащим. Так, преподавателям семинарий присваивался VIII класс согласно «Табели о рангах», определялся размер пенсии и выплат, также появилась возможность получать награды, на которые до сих пор преподаватели семинарий не могли рассчитывать. Таким образом, либеральность реформ ярко проявилась в праве выборности всех должностных лиц, а претенденты на свободную преподавательскую вакансию должны были прочитать три пробных занятия перед педагогическим советом семинарии.

Суммируя результаты проведенного исследования, можно сделать следующие выводы. Реформы, проводимые Николаем II в Православной Церкви Российской империи, были необходимы, они оказали заметное влияние на становление и развитие государственности. Во второй половине XIX — начале XX в. Русская православная церковь переживала непростые времена. С одной стороны, в этот период наблюдается общий кризис традиционного религиозного сознания, обусловленный объективными действиями и фактами. С другой — положение РПЦ осложняли проблемы внутреннего характера, вызванные, прежде всего, особым положением православия в империи. Закономерной расплатой за привилегированный статус церкви была ее растущая зависимость от государства, потеря авторитета среди различных слоев населения. В данном

контексте, проводимые Николаем II реформы, которые касались предоставления Церкви автономных прав, отделения ее от государства способствовали тому, что православие формировалось в качестве надежной почвы для создания мощной, централизованной самодержавной страны.

Кроме того, либерализация отношений государства с церковью способствовала росту международного авторитета Российской империи. Православная церковь получила шанс стать настоящим гарантом защиты различных социальных слоев, весомым противовесом самодержавной власти. Важным является и то, что проводимая Николаем II религиозная политика способствовала формированию российской нации с самобытной культурой и религиозными верованиями.

Следует отметить, что трансформации в общественной жизни Российской империи послужили толчком для «обновления» церкви, демократизации церковной жизни, гармонизации отношений со светскими властями. Благодаря изменению своего статуса православная церковь фактически способствовала созданию предпосылок для развития демократии. Реформы заложили основы для того, что православная церковь в союзе с государством могла пользоваться полной свободой самоуправления и обустраивать свою жизнь на началах выборности и соборности. Значительное развитие получили церковные школы и духовные семинарии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Миронова О. А. Основные исторические этапы развития взаимоотношений государства и православной церкви // Евразийский юридический журнал. — 2015. — № 8 (87). — С. 143–146.

2. Curtiss J. S. Church and State in Russia. The Last Years of the Empire, 1900–1917. New York: Columbia University Press, 1940. — IX, 442 p.

3. Davis N. A Long Walk to Church: A Contemporary History of Russian Orthodoxy. New York: Routledge, 2018. — 287 p.

4. Of Religion and Empire: Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia / ed. by R. P. Geraci, M. Khodarkovsky. Ithaca; London: Cornell University Press, 2001. — 368 p.

5. Orthodox Christianity in Imperial Russia: A Source Book on Lived Religion / ed. by H. J. Coleman. Bloomington: Indiana University Press, 2014. — XIV, 333 p.

6. Perabo B. C. Russian Orthodoxy and the Russo-Japanese War. London: Bloomsbury Academic, 2017. — VIII, 232 p.

7. White J. The Free Sale of Opium: The Reaction of Russian Orthodox Churchmen to Freedom of Conscience, 1864–1905 // European History Quarterly. — 2019. — Vol. 49, No. 2. — P. 203–230.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.1.017
УДК 78.01

Н. А. Хренов*

ГЕНИЙ И КУЛЬТУРА: ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ В ТВОРЧЕСТВЕ БЕТХОВЕНА**

Стремясь отыскать обобщающее понятие для обозначения исключительности творческой деятельности Бетховена, автор данной статьи обсуждает в связи с этим концепцию Ф. Ницше, согласно которой музыка Бетховена, как и вообще немецкая музыка XVIII — начала XIX веков, свидетельствует не только об успехах немецкого искусства. Она является символическим выражением подъема национального духа, выходом из того состояния упадка, которое Ф. Ницше назовет декадансом. Это замечание Ф. Ницше делает, исходя из параллели между одной из фаз в истории античной культуры и западной культурой Нового времени. Обращаясь к античной трагедии, Ф. Ницше находил в ней проявление так называемой дионисийской стихии как оппозиционной стихии по отношению к аполлоновской стихии. Дионисийская же стихия, по мнению Ф. Ницше, музыкальна. Исходя из этого вывода философа, можно было бы утверждать, что в музыке Бетховена, как когда-то в древнегреческой трагедии, произошел прорыв дионисийского комплекса. Однако автор приходит к выводу, что в данном случае применительно к Бетховену следует говорить о выражении в его музыке духа трансцендентного.

Ключевые слова: Трансцендентное, дионисийское начало, аполлоновское начало, лиминальный комплекс, переходная эпоха, сократизм, рационализм, А. Вебер, Ф. Ницше, индивидуация, Шиллер, девятая симфония, миф, рок, романтизм, немецкая идея

---

* Хренов Николай Андреевич, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Сектора художественных проблем массмедиа, Федеральное государственное бюджетное научно–исследовательское учреждение «Государственный институт искусствознания» Министерства культуры РФ; nihrenov@mail.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20–012–00457 «Бетховен: Личность и творчество Людвига ван Бетховена в зеркалах рецепций и интерпретаций».

N. A. Khrenov
GENIUS AND CULTURE:
THE TRANSCENDENT IN BEETHOVEN'S WORK

In an effort to find a generalizing concept to denote the exclusivity of Beethoven's creative activity, the author of this article discusses the concept of F. Nietzsche, according to which Beethoven's music, as well as German music of the 18 — early 19 centuries in General, testifies not only to the success of German art. It is a symbolic expression of the rise of the national spirit, a way out of the state of decline that F. Nietzsche calls decadence. This remark Nietzsche does this based on the parallel between one of the phases in the history of ancient culture and the Western culture of Modern times. Turning to the ancient tragedy, F. Nietzsche found in it a manifestation of the so-called Dionysian element as an oppositional element in relation to the Apollonian element. The Dionysian element, according To F. Nietzsche, is musical. Based on this conclusion of the philosopher, it could be argued that in the music of Beethoven, as once in the ancient Greek tragedy, there was a breakthrough of the Dionysian complex. However, the author comes to the conclusion that in this case, in relation to Beethoven, we should talk about the expression of the transcendent spirit in his music.

Keywords: Transcendent, Dionysian, Apollonian, liminal complex, transitional epoch, socratism, rationalism, A. Weber, F. Nietzsche, individuation, Schiller, Ninth Symphony, myth, rock, romanticism, German idea.

1. КУЛЬТУРА И ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ. ГЕНИЙ ПЕРЕХОДНОЙ ЭПОХИ КАК ВЫРАЗИТЕЛЬ ЛИМИНАЛЬНОГО КОМПЛЕКСА

Не довольствуясь обычно используемыми схемами для характеристики творчества гения, который в «нормальной науке» связаны исключительно с художественными стилями, попробуем углубиться в психологию художественной деятельности. Как же все-таки точнее обозначить тот мощный импульс, который возникнет сначала в музыке Бетховена, а потом и в музыке Вагнера, считающего себя продолжателем Бетховена, который и в самом деле проявился в музыке Бетховена и, в особенности, в его Девятой симфонии, что она «решила судьбу Вагнера» [6, с. 47]. В конце концов, этот комплекс, который мы выше уже назвали, т. е. трансцендентное представляет из себя проблему не только творчества Бетховена или даже музыки в целом. Это вообще пока еще не изученная проблема культуры и ее функционирования в истории. Так что проблема «культура и гений», т. е. «культура и Бетховен» переходит в проблему, которую можно сформулировать как «культура и трансцендентное». Это то непознанное, таинственное, загадочное, даже демоническое и всегда бессознательное и иррациональное, которое вроде бы противостоит не только сознательному, гармоническому и рациональному, но, кажется, и самой культуре. Очень странный у нас получается вывод.

Настаивая на культурологическом подходе к творчеству гения, мы вроде бы приходит к противопоставлению культуры и трансцендентного, а ведь именно последнее и оказывается, как нам представляется, сутью музыки Бетховена. Но это какое-то странное противопоставление. Трансцендентное, конечно, культуре противостоит, но культура в то же время как-то странно без этого

трансцендентного не обходится, она в нем нуждается, о чем и свидетельствуют не всегда вовремя разгадываемые произведения. Ведь если они время от времени и появляются, приводя современников в изумление, то, видимо, это имеет какой-то смысл и его следует понять.

Более того, культура без этой стихии просто засыхает, мертвеет и воспринимается искусственной и человеку противостоящей, какой, собственно, она и становится на той фазе, которую Шпенглер называет фазой цивилизации. Может быть, это трансцендентное даже входит в культуру, становится каким-то внутренним и ускользающим от логики смыслом. Вот именно ускользающим от логики. Вот логика этому трансцендентному прежде всего и противостоит, а вместе с логикой оно противостоит и всему научному, понятийному, тому, что Ф. Ницше будет связывать с сократизмом или рационализмом. Значит, из этого можно сделать следующее заключение. Трансцендентное противостоит не столько культуре, сколько науке. Но ведь наука есть тоже слагаемое культуры, а потому это трансцендентное от делить от культуры совершенно невозможно.

Бывают эпохи, когда это трансцендентное как бы не существует, его не ощущают. Но в истории случаются периоды, когда оно актуализируется, вспыхивает, начиная определять отношение к реальности, а также прорываться в художественное мышление. В свете пробуждающегося трансцендентного утверждается, как выражается А. Вебер, «новое постижение существования». Трансцендентное А. Вебер представляет как некую имманентно существующую вне нас и внутри нас силу. Эта имманентная сила улавливается и в античной трагедии, и в трагедиях Шекспира, и в образах уже упоминаемого Микеланджело, как и у всех тех дерзких художников, о которых пишет Якимович. Но это не только имманентные, но и безличные силы, способные разрушить то, что Ф. Ницше, а затем и К. Юнг обозначает понятием «индивидуация». Эти силы включают человека в существующие в мире всеобщие и планетарные связи, реальность которых можно ощутить лишь в редкие моменты выхода в сознание тех образов, что до этого дремали в коллективном бессознательном.

Мы упомянули слово «индивидуация», и под ним, конечно же, подразумевается позитивный смысл. Но не все так просто. Как же можно тогда постичь смысл того восторга от взрыва соборности, который определяет пафос Девятой симфонии? Что это за моменты, когда бессознательное прорывается в сознание, и как часто они в истории случаются? Что этому способствует, а что сопротивляется? Нами уже отмечено, что для выражения этого комплекса мы использовали понятие «трансцендентное». Но, например, английский культурантрополог В. Тернер этот комплекс называет лиминальным, а его носителями представляет художников и пророков, Лиминальные фигуры — это «пороговые» фигуры, выходящие за пределы общественной организации и институционализации, за пределы социальных ролей и статусов, без которых социума не существует. Лиминальные фигуры — это сакральные существа, а их существование связано с потребностью утверждать единство людей до предела дифференцировавшихся индивидуалистических современных обществах, в тех самых обществах, в которых «индивидуация» получает максимальное выражение. В. Тернер утверждает, что в произведениях гения улавливаются

проблески неиспользованного эволюционного потенциала человечества, который еще не воплотился в конкретную форму и не зафиксирован структурой [7, с. 198].

Может быть, именно с помощью этой концепции В. Тернера по-настоящему будет ясен замысел Бетховена включить в его Девятую симфонию известное стихотворение Шиллера «Ода к радости». Правда, сам Шиллер признавался, что эта его «Ода» — уступка дурному вкусу. В письме Кернеру поэт писал:

> «Радость», на мой нынешний взгляд, совсем плоха; и хотя она выдается некоторым пылом настроения, это все-таки — дурное стихотворение, относящееся к той ступени развития, которую я непременно должен был покинуть, чтобы создать нечто порядочное. Но так как я сделал ею уступку дурному вкусу того времени, то она и удостоилась чести сделаться некоторым образом народным стихотворением [2, с. 346].

Как бы то ни было, но у Бетховена ода Шиллера стала не просто поэтическим произведением, не просто эстетической и художественной формой, не просто вдохновенным гимном. Это манифест лиминальности, утверждение родового и прямо-таки планетарного единения людей. Но это и литургия в ее планетарном выражении, предполагающая соборное единение многих миллионов, всего человечества, объединенного общим соборным, братским чувством, исключающим всякую вражду и ненависть, а главное индивидуацию. Мы попробуем взять поэтические строки оды из ее разных переводов. Как нельзя лучше эту тему выражает строчки из оды в переводе Ф. Тютчева: «Прочь вражда с земного круга! Породнись душа с душою» [9, с. 30]. Следующие строки мы возьмем из перевода С. Аксакова. «Радость мира украшенье, // Дочь родная небесам!// Мы вступаем в упоенье // О, чудесная, в твой храм. // Ты опять соединяешь, // Что обычай разделил// Нищего с царем равняешь // Веяньем отрадных крыл» [9, с. 318]. Этот мотив единения нищего с царем, обнаруженный нами в переводе С. Аксакова, который был напечатан в журнале «Отечественные записки» за 1840 г., просто выдают лиминальную интонацию гимна Шиллера.

Но трансцендентное нас занимает не только в том случае, когда оно служит единению человечества, т. е. благой идее, как это происходит в случае с Бетховеном. Трансцендентное — такая безличная сила, извлекаемая из глубин коллективного бессознательного гением, которая может представать в разных проявлениях, в том числе, и нейтральных в аксиологическом смысле. Существующая вне нас и в нас трансцендентность является проявлением чего-то большего, а именно, связи со всеми другими людьми. Ведь это «вне нас» означает связь с другим, с другими и, в общем, со всем человечеством. Мы уже успели отметить, что ощущение трансцендентного в истории случается не всегда. Иногда такое отношение к миру и восприятие вещей притупляются и, кажется, что не существует. Но не существуют для массы, для общества. Не существуют в определенные эпохи. И, кажется, что не было бы ошибкой утверждать, что этого не могло быть в эпоху восхождения на арену истории в Европе среднего класса с присущим ему оптимизмом. А ведь это и есть время Бетховена.

Но это не относится к искусству и, более того, имеет прямое отношение к гению. Гений — это всегда носитель и выразитель этой самой трансцендент-

ности, обостренное чувство этой самой трансцендентности даже если в самой жизни она кажется совершенно отсутствующей в силу давления утверждающейся в обществе рационалистической и оптимистической матрицы.

2. ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ В ФОРМЕ ДИОНИСИЙСКОГО КОМПЛЕКСА. БЕТХОВЕН С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ИЗВЕСТНОЙ ОППОЗИЦИИ Ф. НИЦШЕ

Пожалуй, это самое трансцендентное, наконец-то, позволяет разгадать тот смысл, который всегда ассоциируется с гением, но при этом не всегда достигает полной ясности. Конечно, гений — это взрыв, это всегда прорыв в нечто, что теряет очертания привычного и узнаваемого в жизни. Это прорыв в иные миры и в иное время. Это — даже выход из времени, выход в миф, а миф вообще не имеет времени. Это что-то вроде возвращения «золотого века». Это уход из привычного мира с присущими ему приспособлениями и представлениями, как нужно его понимать. И все-таки, несмотря ни на что, связь с обычным миром тут есть. Ведь этот взрыв накапливается в границах существующей культуры.

Это подчеркивает и Ф. Ницше, когда он рассуждает о гении. Но Ф. Ницше в суждении о гении констатирует, что дело тут не только в самом гении, но и в рецепции его творения.

> Великие люди, как и великие времена, суть взрывчатые вещества, в которых накоплена огромная сила, их предусловием, исторически и физиологически, всегда является то, что на них долго собиралось, накапливалось, сберегалось и сохранялось, — что долго не происходило взрыва. Если напряжение в массе становится слишком велико, то достаточно самого случайного раздражения, чтобы вызвать к жизни «гения», «деяние», «великую судьбу» [4, с. 618].

В чем же эта трансцендентность у Бетховена проявляется? Да хотя бы в разрушении привычного пространства общения художника с воспринимающими его музыку, что и можно иллюстрировать опять-таки Девятой симфонией. Ведь Бетховен буквально взламывает эти камерные салоны, в которых музицировали или устраивали концерты аристократы. Гений Бетховена предчувствует новую эпоху, он нуждается в тех пространствах, которые, например, нужны будут потом Маяковскому и которые появились только в XX в. в виде стадионов. Бетховен разрушал камерные пространства музыкальной коммуникации, вообще музыку в камерных формах. Л. В. Кириллина считает, что

> Бетховен изначально смотрел на симфонию как на жанр, рассчитанный на широкий общественный отклик и предназначенный для больших помещений. Но если даже «Героическую симфонию», не говоря о более скромной Четвертой еще можно было сыграть во дворце князя Лобковица камерным составом оркестра, то по отношению к Пятой симфонии такая приватность была бы неуместной [2, I, с. 501].

Разумеется, эта необходимость в расширении пространства музыкальной коммуникации проявляется не во всех сочинениях Бетховена, но она

постоянно присутствует в его сознании и прорывается с наибольшей силой в отдельных произведениях. Об этом свидетельствует то обстоятельство, что он рано проявляет интерес к шиллеровской «Оде к радости», сохраняя его на протяжении трех десятилетий, хотя мог непосредственно обратиться к ней лишь во время работы над Девятой симфонии. А ведь именно в этом интересе и проявляется тяга Бетховена к общению не просто с элитарной общностью меломанов, но со всем обществом, даже со всем человечеством сразу. Это жажда того самого планетарного общения, что является признаком имманентной трансцендентности.

Конечно, трансцендентное начало ассоциируется с распадом и хаосом и может восприниматься в совершенно негативном свете, получая название демонического. Поскольку до конца оно никогда не осознается, то обычно подвергается исключающим друг друга интерпретациям, что и иллюстрирует существующая бетховениана в более позднее время. Мы затрагиваем этот вопрос, поскольку творчество гениев, видимо, всегда соотносимо с этим самым трансцендентным, смысл которого непонятен не только поклонникам гения, как и обществу в целом, но часто и самому гению, что как раз и было отмечено Кантом в его знаменитой «Критике способности суждения». Эта особая чувствительность гения к трансцендентному, что, собственно, и делает гения гением, затрудняет аксиологическую интерпретацию его творения, а эта интерпретация, как правило, происходит или в соотнесенности с политическими идеями или с представлениями, сложившимися в классической эстетике как выражении духа модернистской философии.

Поэтому такое творение можно истолковать исключительно в революционном и с таким же правом в реакционном аспекте, что, в частности, и происходило, например, с истолкованием философского наследия Ф. Ницше, как и с кумиром философа в музыкальном мире Р. Вагнером, провозгласившим революцию, упраздняющую вакханалию обогащения и коррупции, спровоцированными капитализмом, а, с другой стороны, как кажется, не противоречащую нацистской интерпретации в эпоху Третьего Рейха. Но не то ли самое происходит и с наследием Бетховена, музыка которого сопровождала революционные акции в советской России. Ими воспользовались в утверждении утопического футуризма, но разве мы не ощущаем в его сочинениях тему рока, разве мы не ощущаем в них тему смерти. Да и сам Бетховен говорил о начальных звуках своей Пятой симфонии «Так судьба стучится в дверь!» Л. В. Кириллина пишет:

> И хотя образ «поединка с судьбой» стал частью бетховенского мифа, это именно тот случай, когда миф заключает в себе зерно истины. Понятие Судьбы было для Бетховена чрезвычайно важной философской категорией, постоянно присутствующей в сознании композитора. Пафос Пятой симфонии отражал конфликтно-героическую стадию этого страстного диалога с высшими силами, знакомую нам по письмам начала 1800-х годов и по «Гейлигенштадтскому завещанию» [2, I, с. 492].

В свое время Н. Мясковский провел параллель между Бетховеном и Чайковским. Она касалась именно темы Судьбы, без которой трудно понять музыку того и другого гения.

> В Шестой симфонии Чайковский зарывается в такие глубины пессимизма, человеческая личность возникает в ней такой одинокой, такой покинутой в космических пространствах, чьи попытки слияния с другими, минутные вспышки героизма в двух средних частях как бы только подчеркивают в финале безнадежную тщету этих усилий; человек одинок и всегда останется одиноким пред лицом безжалостного равнодушного Рока [3, с. 38].

Конечно, тема рока не исчерпывает музыку Бетховена, но она у него все ж есть. И как бы там А. Луначарский не пропагандировал Бетховена, эта тема, конечно же, в его произведениях не прочитывалась. Она вообще противоречила революционному настрою общества того времени.

А вот что касается присутствия в Пятой симфонии Бетховена «высших сил», то они как раз и выражают дух трансцендентного, что абсолютно безразличен к моральным оценкам и способен повернуться к человеку то радостной, то мрачной стороной. Так что же такое это трансцендентное, прорыв в которое, кажется, впервые совершил Бетховен, в результате чего выстроенный рационалистами Просвещения мир разума начал колебаться и разрушаться и вообще исчезать в результате активности романтиков и их последователей символистов, упраздняющих рациональное и ставящих на его место иррациональное и мифологическое начало.

Конечно, это трансцендентное начало ощущали уже и в XVIII в., и философы уже тогда начинали о нем рефлексировать. Но, не опираясь на общественное сознание, эта рефлексия в XIX в. заметно ослабла, и это продолжалось до появления маргинала в философии, выходца из филологического цеха и совершенно непризнанного Ф. Ницше, впервые давшему этому иррациональному комплексу обозначение. Философ назвал это дионисийским комплексом, извлеченным из «античного Средневековья». Именно Ф. Ницше приблизит к понимаю того, что скрывается за тем экстатическим мгновением, испытанным Бетховеном и продиктовавшем ему выйти из состояния, т. е. из традиционной музыкальной формы симфонии и это экстатическое состояние излагать уже с помощью слова и человеческого голоса.

Этот выход в Девятой симфонии он делает с помощью «Оды к радости», которая в его сознании, как нами уже отмечалось, появилась еще на ранних этапах его творческой биографии. В данном случае нам и в самом деле не обойтись без понятия «индивидуация», употребляемого и Ф. Ницше, а потом А. Вебером и К. Юнгом, а также по-своему объяснившим это состояние А. Шопенгауэром, от которого, собственно, и отталкивался Ф. Ницше, погружаясь в своем первом сочинении в смысл античной трагедии, из которой он извлекает то, что в ней никто еще не понял, а именно, состояние, противостоящее этой самой индивидуации, на основе которой взойдет и продержится вся западная культура, начиная с поздней античности. А западная культура по самой своей сути есть культура индивидуалистическая.

Ф. Ницше не довольствуется интерпретацией трагедии как исключительно по своему характеру изобразительной и пластической, а, следовательно, согласно философу, сновидческой, визионерской и, следовательно, аполлоновской. Ф. Ницше выявляет в ней, а вместе с ней и во всей античной культуре трудно согласуемое с категорическим императивом или с моралью дионисийскую сти-

хию. Из аполлоновского начала как единственного и исчерпывающего культуру греков в своих сочинениях исходил один из лидеров классицизма и патриарх истории искусства как научной дисциплины Иоганн Винкельман. Согласно Ф. Ницше выходило, что исключительная значимость аполлоновского начала для культуры не менее опасна, чем исключительность противоставленной ей Ницше дионисийская стихия. Ведь культура, в которой главенствует аполлоновское начало с его индивидуацией устремляется к своему закату, к смерти.

Противостоянием такому закату может служить исключительно дионисийская стихия как выражение духа культуры идеационального типа. Однако энергетизм этой стихии, питающий культуру и делающий ее жизнеспособной, не вечен. Иссякание энергии дионисийства ведет к смерти искусства. Но это смерть не только искусства, но культуры в целом, что со временем и произошло. Начав интенсивно распространяться с эпохи Сократа категорический императив, как считает Ф. Ницше, погубил культуру. Это произошло с античной культурой. А что же западная культура в момент, когда Бетховен творит? Может ли дионисийское начало вновь возродиться? Да, конечно. Оно в эпоху Ренессанса и возродилось, правда, не навсегда. И первый Ренессанс, и второй Ренессанс, значительно более слабый в виде так называемого «галантного века», т. е. века XVIII-го, истощил силы западной индивидуалистической культуры. Поэтому последующего возрождения дионисийской стихии, а с ним и культуры можно было бы ожидать лишь от тех народов, еще не успевших истощить свою энергию, свою энтелехию.

Такой культурой Ф. Ницше представлялась немецкая культура. Но если возрождение все-таки в принципе возможно, то оно неизбежно начнется с возрождения мифа, точнее, с музыкальной культуры. Можно ли наблюдать в Германии нечто, чтобы можно было как-то сблизить с тем, что в свое время происходило в Древней Греции? Конечно, это ожидалось и, кажется, подтверждалось. Это носилось в воздухе. Иначе не написал бы Бетховен в 1814 г. хоровую песню «Возрождение Германии». Да, утверждал Ф. Ницше, переживший экстатическое состояние от своего открытия. Он это возрождение Диониса разглядел в немецкой музыке и прежде всего в музыке Баха, Бетховена, Вагнера. Так, может быть, вместе с явлением Диониса приходит и новый человек, который возник в сознании философа. С точки зрения XX века, музыка Бетховена так и воспринималась. Русский музыковед Ю. Д. Энгель писал в 1911 г.:

> Народился новый человек, презревший божество в самом себе, в своем собственном ничтожестве, и с тех пор познавший восторг и муки вечного раздвоения. Отдельная личность, раньше бывшая ничем, теперь стала всем… Вот этот-то новый человек, сознающий себя мерилом самого существования, и нашел себе впервые могучее выражение в музыке Бетховена, который таким образом открывает совершенно новую эру в истории искусства звуков [5, с. 213].

Но посмотрим, как в истории обернулось дело, и, можно ли было говорить о появлении нового человека, если и не в музыке Бетховена, то в российской истории, в момент, когда эти строки писались.

3. ПОМИНКИ ПО ИНДИВИДУАЦИИ У БЕТХОВЕНА: ПРЕДЧУВСТВИЕ ЭРЫ МАСС КАК ВЫРАЖЕНИЕ СМЕНЫ ТИПОВ КУЛЬТУРЫ

В музыке Баха, Бетховена и Вагнера происходит, если исходить из проведенной Ф. Ницше параллели между античностью и современностью, — страшно даже произнести, — «уничтожение человека». Почему же именно «уничтожение человека» в таком мощном подъеме музыкальной стихии? Разве не наоборот — не рождение или превознесение человека? Но в этом «уничтожении», как его понимает Ф. Ницше, есть важный смысл. Такое «уничтожение» оказывается мудрым лиминальным механизмом того типа культуры, который есть тип индивидуалистический, а потому проблемный и драматический. «Уничтожение» человека есть схождение или даже регресс к таким архаическим формам взаимоотношений между «я» и «другими», когда это «я» избавляется от своей самости, возвращаясь на время к своему изначальному состоянию, связанному еще с неразвитостью «я», невозможностью его отделить от целого.

Разве не этот механизм объединения предстает в виде соборной молитвы, в виде литургии, которая есть «Ода к радости» в Девятой симфонии Бетховена?

> Из дионисических основ немецкого духа возникла сила, не имевшая ничего общего с первоусловиями сократической культуры и не находившая в них ни своего объяснения, ни своего оправдания; напротив, она ощущалась этой культурой как нечто необъяснимо ужасное и враждебно мощное; то была немецкая музыка, причем под нею надо понимать главным образом могучий солнечный бег от Баха к Бетховену и от Бетховена к Баху [4, с. 135].

Но речь, видимо, должна идти не только о выдающихся личностях, гениях, но и о музыке, дионисийской спонтанности прежде всего в музыке.

Это позднее сформулирует уже А. Вебер, давая характеристику XVIII в., который, по его мнению, нашел в музыке «новый всеохватывающий язык человечества и довел его до кульминации» [1]. Но что же все-таки выдвигает музыку этого столетия на передний план, в центр системы видов искусства? По Ф. Ницше, да и по А. Веберу, тоже получается, что именно дионисийская стихия не могла не вспыхнуть и не могла не прорываться, поскольку ведь Ренессанс, характерный для этого столетия, был связан с подъемом сократического начала, проявившегося в подъеме науки и философии. В центре культуры оказался так называемой «теоретический человек», который будет столь ненавистным не только для Ф. Ницше, но позднее, в том числе, и для постмодернистов. Взрыв дионисийского начала как взрыв для западной культуры далеко не первый, начавшийся еще в XV в., явился реакцией на сократизм, был своего рода сопротивлением сократизму.

Но интерпретация этого прорыва как по своей сути дионисийского — это только с точки зрения Ф. Ницше. По сути, это погружение с помощью музыки в глубины трансцендентного. Стихия этого трансцендентного, начавшись в мощных звуках Баха и Генделя, продолжилась в музыке Моцарта и Бетховена. Эта общая для XVIII века линия в музыке

означает раскрытие сферы недогматического, всю глубину души вмещающего и отдающего себя завершенного языка, к которому человечество, все человечество, — ибо после короткого периода ознакомления он становится понятным всем, — может и будет постоянно возвращаться, так как он открывает шлюзы к самым общим глубинам и изливает в потоках напоенное трансцендентное чувствование [1, с. 420].

Об этом «уничтожении человека» Ф. Ницше писал следующее:

Из существа искусства, как оно обычно понимается на основании единственной категории иллюзии и красоты, честным образом трагедии не выведешь; лишь исходя из духа музыки, мы понимаем радость об уничтожении индивида. Ибо на отдельных примерах такого уничтожения нам лишь становится яснее вечный феномен дионисического искусства, выражающего волю в ее всемогуществе, как бы позади principi individuationis, вечную жизнь за пределами всего явления и наперекор всякому уничтожению [4, с. 121].

Но какому же народу дано преодолеть кризис культуры, происшедший в результате сократической и рационалистической стихии? По Ф. Ницше получается, что немецкому, ибо именно этот народ сохранил ценности, возникшие еще в средние века, созданные предками, сумевшими укротить римлян и им противостоять. Эти средневековые рыцари и есть то, на что следует равняться и что нужно возрождать. И, в конечном счете, им уподобляться. Не ощущаем ли мы в этом представлении мифологического смысла? Ведь миф — это всегда возвращение ко времени предков. Разве не в этой мифологической археологии заключается смысл романтизма? Вот эти средневековые ценности и должны актуализироваться, чтобы оздоровить и саму немецкую и вообще мировую культуру. Так в сознание немцев пока еще в психологической форме возникает комплекс, который способен принять политическую форму. И восхождение в XIX в. Бисмарка будет свидетельствовать о том, как эта трансформация уже получает имперскую форму.

Высказывая эту мессианскую мысль о специфической немецкой ментальности, невозможно не вспомнить известную речь И. Г. Фихте, произнесенную в 1808 г., когда немецкие земли были заняты войсками Наполеона. Несмотря на утрату политической самостоятельности, унижение немцев, в этой речи звучала мысль о национальном возрождении немцев. Фихте верит в неминуемое возрождение Германии, которая обязательно явится первой нацией, начавшей в мировой истории Новое время. Более того, преобразуя себя, Германия будет способствовать преобразованию и всех остальных народов. По сути, И. Г. Фихте высказывает мысль, которую затем подхватит Ф. Ницше в своем раннем трактате, обсуждая вопросы немецкой музыки.

Подлинное назначение человеческого рода на земле заключается в том, чтобы свободно сделать себя тем, чем оно, в сущности, является изначально, и вот это самосозидание, совершающееся вообще обдуманно и согласно некоторому правилу, должно однажды начаться где-нибудь и когда-нибудь в пространстве и времени, и тогда вместо первого раздела несвободного развития человеческого рода наступит второй раздел — свободного и обдуманного его развития. Мы полагаем, что в отношении времени это время настало именно теперь и что ныне

человечество стоит поистине в середине своей жизни на земле — между двумя основными эпохами своей истории. В отношении же пространства мы полагаем, что немцам, прежде всех прочих, следует вменить в обязанность начать собою новое время, предвосхищая и преобразуя его собою для всех прочих народов [8, с. 59].

По сути, эта речь Фихте вводит в сознание то, что применительно к России обычно называют национальной или русской идеей. Оказывается, как свидетельствует эта речь Фихте, такая национальная идея имеет место и в сознании немцев. Начавший реализовываться в культуре, она в XX в. предстанет уже в форме возрождающегося имперского комплекса, что становится барьером для смены типов культуры. Не она ли, не эта ли национальная идея вызвала к жизни и «Оду к радости» Ф. Шиллера, ведь этот обращенный ко всему человечеству призыв к единению исходит из страдающего под игом Франции немецкого народа, способного проснуться, возродиться к жизни, обрести мужество и повести за собой все остальные народы к солнцу. И не звучит ли эта идея Шиллера, уже положенная на музыку в Девятой симфонии Бетховена?

Именно немцы, все еще убежденные в том, что существуют в «Священной Римской империи», сохраняют в себе эту способность и к объединению и к мессианскому призванию стать в мировой истории лидером. Короче, они все еще продолжают существовать в мифе. А там, где сохраняется миф, как убежден Ф. Ницше, способна пробудиться и музыка, а вместе с ней и пережить подъем во всей культуре.

К нашему утешению, однако, оказались и признаки того, что немецкий дух, несмотря ни на что, не сокрушенный в своем дивном здоровье, глубине и дионисийской силе, подобно склонившемуся в дремоте рыцарю, покоится и грезит в не доступной никому пропасти; из нее-то и доносится до нас дионисическая песня, давая понять нам, что этому немецкому рыцарю и теперь еще в блаженно — строгих видениях снится стародавний дионисический миф. Пусть никто не думает, что немецкий дух навеки утратил свою мифическую родину, раз он еще так ясно понимает голоса птиц, рассказывающих ему об этой родине. Будет день, и проснется он во всей утренней свежести, стряхнув свой долгий, тяжелый сон; тогда убьет он драконов, уничтожит коварных карлов и разбудит Брунгильду; и даже копье Вотана не в силах будет преградить ему путь [4, с. 155].

Удивительные предсказания философа, и нельзя ведь сказать, что они не подтвердились. Но этот миф в XX в. обернулся именно своей мрачной, негативной стороной. Это и в самом деле произойдет сначала в музыке Вагнера, а потом в немецкой политической истории, в которой будет использована музыка Вагнера. Но ведь взрыв трансцендентного, безразличного к моральным оценкам произойдет еще в музыке Бетховена. Получается, произойдет дважды. Первоначально на сцене, в форме оперной тетралогии «Кольцо Нибелунга», в которой пробуждаются не только названные здесь Ф. Ницше Вотан и Брунгильда, но и умеющий понимать голоса птиц не названный, но подразумеваемый Ф. Ницше Зигфрид. Потом, во второй раз это произойдет в следующем веке, но уже в самой жизни и закончится катастрофой.

Конечно, тут следовало бы понять, являются ли эти понятия «трансцендентное» и «дионисийское» синонимами или же все же в понятие «дионисийское» следует вкладывать более узкий смысл. Но все же будем исходить из того, что эти понятия следует понимать как по своему смыслу близкие, почти синонимы. Именно так, как синонимы их понимает и глубокий аналитик кризиса европейской культуры А. Вебер. Он убежден, что трансцендентное — это и есть дионисийское, а оно, как мы уже успели отметить, вспыхнуло еще в эпоху Ренессанса и, дойдя до «галантного века», опустилось под натиском сократизма в глубины бессознательного. Если в XVIII в. оно еще и существовало, то лишь в произведениях выдающихся людей, а именно, в творчестве композиторов.

Фиксируя этот взрыв дионисийства у Бетховена и его современников, Ницше убежден, что после того, как дионисизм в его античном выражении угас, он в новой форме начнет себя проявлять именно в немецкой музыке и, в частности, в музыке Бетховена и Вагнера. Но, конечно, дионисизм как выражение трансцендентных сил к XVIII в. начал угасать. Он сохранялся лишь в музыке. Именно сохранялся, а не возникал вновь. Хотя его прорыв в форме бетховенских симфоний своим веком воспринимался как нечто, не имеющее прецедентов. Констатируя интерпретацию бетховенской музыки в соответствии с дионисийским комплексом, Л. В. Кириллина отмечает, что в советской России после 1917 года этот мотив скорее угадывался, чем прочитывался [2, I, с. 35].

Но любопытно все же, что вспышка трансцендентного в музыке Бетховена не оказалась продолжительной. В XIX в. трансцендентное восприятия бытия угасает. Исключением этой линии в истории музыки и искусства вообще остается лишь одинокий и гонимый Р. Вагнер. И если бы не поддержка короля Людвига Баварского II, с одной стороны, и Ф. Ницше, с другой, посвятившего ему свое первое сочинение «Рождение трагедии, или эллинство и пессимизм», и осмыслившего подъем в немецкой музыке, судьба этого композитора могла бы сложиться иначе. Представляется, что Бетховен — один из тех художников, в творчестве которого произошел очередной в истории прорыв в трансцендентную сферу. Причем, в эпоху, когда оно было менее всего актуализировано. Поэтому на языке своего столетия его творчество и трудно было истолковать. Такое истолкование можно было дать, лишь прибегая к неклассической эстетике.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вебер А. Избранное: Кризис европейской культуры. — СПб.: Университетская книга, 1998.

2. Кириллина Л. В. Бетховен. Жизнь и творчество. В 2-х т. — М.: Научно-издательский центр «Московская консерватория», 2009.

3. Мясковский Н. Чайковский и Бетховен // Из истории советской бетховенианы. — М.: Советский композитор, 1972. — С. 35–39.

4. Ницше Ф. Сочинения в 2-х т. Т. 2. — М.: Мысль, 1990.

5. Раку М. Музыкальная классика в мифотворчестве советской эпохи. — М.: Новое литературное обозрение, 2014.

6. Роллан Р. Жизнь Бетховена // Роллан Р. Собрание сочинений в 14 т. Т. 2. — М.: Государственное издательство художественной литературы, 1954. — С. 7–76.

7. Тернер В. Символ и ритуал. — М.: Наука, 1983.

8. Фихте И. Г. Речи к немецкой нации / пер. с нем. А. К. Судакова. — М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2008.

9. Шиллер Ф. Собрание сочинений Шиллера в переводе русских писателей / под ред. С. А. Венгерова: с историко-лит. коммент., эстампами и рисунками в тексте: в 4 т. СПб.: Брокгауз–Ефрон, 1901.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.1.016
УДК 78

Н. А. Хренов*

БЕТХОВЕН И ВАГНЕР КАК ДВЕ СТАДИИ В СТАНОВЛЕНИИ КУЛЬТУРЫ ИДЕАЦИОНАЛЬНОГО ТИПА**

Несмотря на вторжение в европейскую культуру того, что Ф. Ницше называл дионисийской стихией, что, как утверждал философ, и обеспечило в этой культуре подъем в музыке, такое объяснение все же реальные процессы не подтверждали. Постбетховенская эпоха двигалась в сторону того, что тот же Ф. Ницше называл декадансом или упадком. Р. Вагнер, которого Ницше воспринимал композитором, который, как и Бетховен, стал выразителем демонической стихии, продолжая романтическую линию в музыке, стал выразителем не духа возрождения дионисийского начала, а декаданса. В статье обсуждается также вопрос об открытом Бетховеном и Вагнером трансцендентном, порождающем также демоническое начало. Открытия гениев музыки, как и вообще все романтическое наследие с присущей ему реставрацией Средневековья, в XX в. были взяты на вооружение идеологами нацизма. Однако какими бы идеологизированными и политизированными не были поздние рецепции музыки Бетховена и Вагнера, миссия научного исследования их творческого наследия заключается в выявлении общечеловеческих и гуманистических смыслов их творчества.

Ключевые слова: Трансцендентное, культура чувственного типа, культура идеационального типа, Бетховен, Вагнер, Гете, Шопенгауэр, Лосев, декаданс, омассовление культуры, модерн, романтизм, демоническое начало, Средневековье, переходная эпоха, нацистская идеология, немецкая идея.

---

* Хренов Николай Андреевич, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Сектора художественных проблем массмедиа, Федеральное государственное бюджетное научно–исследовательское учреждение «Государственный институт искусствознания» Министерства культуры РФ; nihrenov@mail.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20–012–00457 «Бетховен: Личность и творчество Людвига ван Бетховена в зеркалах рецепций и интерпретаций».

N. A. Khrenov
BEETHOVEN AND WAGNER AS TWO STAGES IN THE DEVELOPMENT OF IDEATIONAL CULTURE

Despite the invasion of European culture of what F. Nietzsche called the Dionysian element, which, as the philosopher claimed, provided the rise in music in this culture, such an explanation was still not confirmed by real processes. The post-Beethoven era was moving towards what the same F. Nietzsche called decadence or decline. R. Wagner, whom F. Nietzsche perceived as a composer who, like Beethoven, became an exponent of the demonic element, continuing the romantic line in music, became an exponent not of the spirit of the Dionysian revival, but of decadence. The article also discusses the question of the transcendent discovered by Beethoven and Wagner, which also generates the demonic principle. The discoveries of music geniuses, as well as all the romantic heritage with its inherent restoration of the middle Ages, were adopted by the ideologists of Nazism in the twentieth century. However, no matter how ideologized and politicized the later receptions of Beethoven and Wagner's music were, the mission of scientific research of their work is to identify the universal and humanistic meanings of their work.

Keywords: Transcendent, sensuous culture, ideational culture, Beethoven, Wagner, Goethe, Schopenhauer, Losev, decadence, massing of culture, modernism, romanticism, demonic beginning, Middle ages, transitional era, Nazi ideology, German idea.

1. ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ В МУЗЫКЕ В СИТУАЦИИ ОМАССОВЛЕНИЯ КУЛЬТУРЫ. БЕТХОВЕН И ВАГНЕР КАК ДВЕ СТАДИИ В СТАНОВЛЕНИИ КУЛЬТУРЫ ИДЕАЦИОНАЛЬНОГО ТИПА

В двух предыдущих публикациях, посвященных культурологической интерпретации творчества Бетховена, мы соотнесли творческий импульс гения с тем, что философы обычно обозначают как трансцендентное. В поле нашего внимания — не только трудности, возникающие в рецепции и интерпретации музыкального наследия Бетховена, а отношение совершаемого им прорыва в трансцендентную сферу в культуре. Точнее, к тому состоянию культуры, что имело место в культуре XVIII века, когда цивилизация начала заметно подсушивать игровые источники бытия, лишая культуру игровой основы. Так развертывается иссякание гедонистической атмосферы этого столетия. По-настоящему этот процесс развернется лишь к рубежу XIX–XX вв. Но Бетховен как гений это уже ощущает. Он готов к радикальному переосмыслению форм, начинающих восприниматься им искусственными, отработанными, мертвыми. Культура чувственного типа, достигнув именно в это время пика развития, которую, может быть, можно даже назвать в истории Запада следующим «Ренессансом», уже в XVIII в. начала разлагаться, двигаясь к тому, что Ф. Ницше обозначит как «декаданс».

Но как это сделать в ситуации, когда его покровители — меценаты готовы были воспринимать его музыку исключительно в традиционных жанрах и формах. А что уж говорить о массовой публике как продукте индустриализации, которая в его эпоху уже начала заявлять о себе. Не случайно Л. Кириллина

много внимания уделяет рецепции произведений Бетховена, противоречий в восприятии его произведений, как и реакции на это самого Бетховена. Так, в одном из венских журналов того времени она находит попытку рецензентов выделить среди слушателей музыки Бетховена и, в частности, тех, кто первыми прослушали его «Героическую симфонию», целую группу и на основании этого выделения групп делает такое заключение.

> «Героическая симфония» остается трудной для восприятия широкой аудиторией и в наши дни, и сполна оценить ее совершенство способны, видимо, только музыканты. Это лишний раз доказывает внеположенность этой симфонии «демократическим» веяниям революционной эпохи в том виде, как их понимало обыденное сознание. Такая музыка создавалась не для масс и вовсе не отражала дела и чаяния этих масс; она отважно устремлялась в сферу идеального, вникая в самые сложные эстетические, этические и философские проблемы, о которых заведомо нельзя было поведать упрощенным языком политических лозунгов [2, I, с. 342].

Все эти вопросы трудно разрешить, если не разобраться в том, в каких отношениях во времена Бетховена находились между собой сознание общества, с одной стороны, и искусство, а в нашем случае, музыка, с другой. Ведь это искусство, транслирующее смыслы, долгое время еще не получающие оформления в вербальной, тем более, письменной и печатной форме. Музыка — это то, что лингвисты обозначают как «внутренняя речь», своего рода застывшим «потоком сознания», виртуозным выразителем которого в XX в. станет Д. Джойс. Причем, в случае с Бетховеном мы имеем пример, когда эта «внутренняя речь» является еще более неуловимой, ибо развертывается не всегда даже с помощью визуализации, а лишь с помощью исключительно звуков. В изложении Вагнера Бетховен говорит:

> Инструменты передают изначальные звуки мироздания и природы; то, что они выражают, нельзя точно определить, нельзя ясно установить их характер, ибо они передают изначальные чувства, как они возникали из хаоса первосозданного мира, возможно, еще до появления того человека, который мог бы принять эти чувства в свое сердце [1, с. 103].

Эта самая поэтика музыки, возникающая из глубин «внутренней речи» в ее самой неуловимой звуковой ткани мышления, к сожалению, во времена Бетховена наталкивалась на мощную броню, выплавляемую из литературы и, в еще большей степени, из театра. Ведь век классицизма и барокко и особенно барокко — это совершенно театрализованная культура, точнее, то, что остается в эпоху модерна от культуры. В силу этого, вся эта перегруженная многими смыслами и идеями культура чувственного типа давила на музыку тяжелым грузом. Дух рационализма, т. е. дух сократизма или «теоретического человека», как считал Ф. Ницше, всецело овладел веком, что привело к тому, что на этом этапе культура чувственного типа потребовала от музыки представать перед увеличивающейся в своей численности массовой публики в литературных и театральных формах, что и происходило в границах пока еще сохраняющейся в своих традиционных формах модернистской культуре.

Так, XVIII век предстает веком оперы, а что уж говорить о XIX в., когда начавшиеся в предшествующем веке процессы омассовления достигают апогея, получая выражение и в музыке Р. Вагнера, как и в его теориях синтеза, когда композитор, идя на поводу у массы, требующей театрализации всего и вся, никак не может оставить музыку просто и только музыкой. Это-то и оттолкнуло Ф. Ницше от Р. Вагнера, которому философ по-человечески был так предан до самой смерти, хотя его работы все больше свидетельствовали о критике того, что на практике делал Вагнер, облекая свою музыку в театрально-драматические формы, по сути дела, в массовые зрелища. Для этого Вагнер прибегает к использованию в сюжетах опер средневековой мифологии. Разглядев в первых опытах пока еще непризнанного гения Вагнера тенденцию к преодолению декаданса, а, следовательно, упадка и кризиса европейской культуры, и поддерживая его опыты как философ, Ф. Ницше постепенно осознал, что именно у Вагнера происходит не столько преодоление кризиса культуры чувственного типа и, следовательно, возрождение культуры, сколько самая настоящая демонстрация этого упадка, пик декаданса, выражение его духа именно в силу усиления зрелищности и театрализации музыки. Так происходит конфликт между композитором и философом.

Представляя в своей статье «Казус Вагнер» 1888 г. Вагнера «Калиостро современности», Ф. Ницше пишет, что Вагнер испортил музыку, сделав из нее средство для возбуждения больных нервов, что-то вроде гипнотических сеансов, заражая этой болезнью всех остальных музыкантов. Философ даже приходит к выводу, что Вагнер — вообще не музыкант, а человек театра. Тот самый выход за пределы музыки, что начал Бетховен, Вагнер усилил в еще большей степени, идя на поводу у массы. Его, Вагнера, доминирующий инстинкт, как полагал Ф. Ницше, связан с театром. Он — актер.

> Вагнер не был музыкантом по инстинкту. Он доказал это тем, что отбросил все законы, говоря точнее, всякий стиль в музыке, чтобы сделать из нее то, что ему было нужно, — театральную риторику, средство выражения, усиления жестов, внушения, психологически — картинного [5, II, с. 540].

Не то — Бетховен, которого с Вагнером постоянно сравнивают. Конечно, не без оснований. Ведь те признаки романтизма, которые уже можно ощутить в музыке Бетховена, что отмечают и музыковеды, свое полное выражение получают в творчестве Вагнера. Все это так. Но ведь невозможно не отдавать отчет и в том, что в том, в чем силен Вагнер, в том, как кажется, слаб Бетховен, а именно, в опере. Оперы Бетховена можно пересчитать по пальцам, все они имеют очень неудачную судьбу. Да и не любил Бетховен оперу.

> Я не сочинитель опер, во всяком случае, я не знаю театра, для которого охотно снова написал бы оперу! Если бы я захотел написать оперу по своему вкусу, зрители убежали бы из театра, потому что в это опере не было бы арий, дуэтов, терцетов и всех тех лоскутов, из которых в наше время сшиваются оперы, а то, что написал бы вместо этого я, никакой певец не согласился бы петь и никакая публика — слушать. Им нравится только лживый блеск, пустое сверкание и скучная слащавость [1, с. 102].

Эту мысль высказывает Бетховен, но только так, как она звучит в изложении Вагнера. Вагнер боготворил Бетховена, о чем свидетельствует его статья, в которой он рассказывает, как свершилась его мечта встретиться с Бетховеном. Такая встреча состоялась, во время которой Бетховен, как свидетельствует Вагнер, высказал свою неприязнь к опере. Тут, конечно, следует учитывать, что тщеславный и преуспевший именно в опере Вагнер, ставший, по сути, королем европейской оперы, превозносит себя, но и сводит своего кумира с высокого пьедестала. Не без этого. Но нам важно уяснить противопоставление двух гениев и их отношения со своим временем, а точнее, с сократовской культурой, спровоцировавшей против себя сопротивление в форме музыки. Поэтому музыка Бетховена — это совсем не выражение и продолжение духа модерна, а как раз наоборот, ему противостояние.

Но здесь мы должны снова вернуться к гению как выразителю демонического начала, которое, как считал Гете, сопровождает творчество гения. В 1828 г. И. Эккерман записал следующую мысль Гете:

> Продуктивность высшего порядка, любое apercu, любое озарение или великая и плодотворная мысль, которая неминуемо возымеет последствия, никому и ничему не подчиняется, она превыше всего земного — человек должен ее рассматривать как нежданный дар небес, как чистое божье дитя, которое ему надлежит встретить с радостью и благоговением. Все это сродни демоническому; оно завладевает человеком, делая с ним что вздумается, он же бессознательно предается ему во власть, уверенный, что действует в согласии с собственным побуждением [8, с. 414].

Этот прорыв к демоническому может иметь значительные последствия, огромный общественный резонанс. Гете продолжает:

> Я говорю это, подразумевая, как часто одна — единственная мысль сообщала новое обличье целым столетиям и как отдельные люди самой своей сутью налагали печать на свою эпоху, печать, благотворно воздействовавшую еще и на многие последующие поколения [8, с. 566].

В числе одержимых демонами Гете называл поэтов, в том числе, Байрона, но и музыкантов.

> Поэзии, бесспорно, присуще демоническое начало, и прежде всего поэзии бессознательной, на которую недостает ни разума, ни рассудка, отчего она так и завораживает нас. В музыке это сказывается еще ярче, ибо она вознесена столь высоко, что разуму ее не осилить. Она все себе покоряет, но действие ее остается безотчетным. Поэтому и религиозные обряды никогда без нее не обходятся; она первейшее средство воздействия на людей [8, с. 414].

С самого начала мы представили Бетховена как художника, способного разрушить «покрывало Майи», если пользоваться терминологией А. Шопенгауэра, т. е. символику культуры чувственного типа с ее сократовскими императивами, так и с ее массовыми инстинктами. Это с одной стороны. Но ведь освобождение от этого покрывала — не самоцель. Целью-то как раз оказывается прорыв к бессознательному, к вытесненной в бессознательное

культуре, чтобы начать говорить с современниками языком культуры. Говорить с ними так, что события, которые они привыкли воспринимать в малых длительностях (ведь во времена Бетховена они уже становятся и читателями газет и романов, увеличивающихся в своих тиражах), воспринимались бы в больших длительностях, да и вообще вне времени, во всяком случае, вне того времени, в котором они существуют.

Но что означает сбросить «покрывало Майи» и достичь культуры? И при чем тут демоническое начало? Ведь культура и демонизм — это совершенно разные вещи. Культура — это вневременная матрица, в соответствии с которой постигается смысл событий. Поскольку она вне времени, то она обычно предстает в мифологических формах. А поскольку ее длительность достигает ранних эпох, то в осознании современности как раз и принимают участие те формы, что возникли еще на ранних фазах истории, а это фазы, как их описывает, например, Гегель, являются символическими фазами. Они — то в эпоху романтизма и активизируются, что не может не ощущать Вагнер и этим пользоваться и что не может не предчувствовать уже и классик Бетховен, И что, между прочим, объясняет на языке философии современник Бетховена — Шеллинг.

Но какими бы эти формы ни были — символическими или мифологическими, они предстают слагаемыми этой самой матрицы, что имеет четкие границы, т. е. культуры. В силу этого сохранения определенности своих границ культура сохраняет и обязана сохранять гармонию. А этой гармонии противостоит хаос, к которому неприменимы никакие оценки. Проявлением этого находящегося за границами культуры хаоса и является демоническое начало, которое носит в себе художник и которое проявляется в его творчестве. Как же могут эти два начала объединяться — гармоническое, т. е. культурное и демоническое, т. е. разрушительное и иррациональное в творческом акте? Раз без демонической стихии гения не существует, а эта стихия является разрушительной, то из этого вроде бы вытекает, что фигура гения есть нечто культуре чуждое.

Кажется, что нет ничего более чуждого культуре, чем фигура дерзкого, непокорного и идущего против течения гения, о котором пишет А. Якимович и мысль которого мы процитировали в начале статьи. Но в этом-то и парадокс. В истории время от времени наступают времена, когда культура начинает нуждаться в художниках — разрушителях и в философах, которые сами о себе говорят «Я – динамит», как о себе говорил, например, Ф. Ницше. Но какой в том смысл? Ведь с культурой мы обычно связываем то, что сохраняется, поддерживает преемственность и предохраняет от разрывов и того же хаоса, о котором мы говорим, что он культуре противостоит. В самом деле, история показывает, что общества недолговечны, они разрушаются, умирают и возрождаются, рождаются в новых формах, а жизнь, между тем, продолжается. Этим мы обязаны сохраняющей наши связи и преодолевающей разрывы культуре. Короче, именно она позволяет человечеству выживать. В этом и заключается ее удивительная миссия.

Но ведь что происходит? Вторжение демонического начала не может не разрушать сохраняемую культурой гармонию. Так зачем же культуре искусство, которое эту гармонию разрушает? Зачем музыка и зачем, в конце концов, Бетховен? Выше мы назвали культуру матрицей. Сохраняет свою устойчивость

и неизменность сама матрица, сохраняется, в силу этого, и жизнь. Но это только одна сторона функционирования культуры. Вторая ее сторона связана с отрицанием этой сохранности и устойчивости, неизменяемости. Чтобы сохранять свою жизнеспособность, она должна впустить в себя хаос, ибо в нем есть витальная сила. В нем есть Эрос в том высоком и возвышенном смысле, который в него вкладывали древние мыслители.

Но не является ли такой хаос для культуры разрушительным, не является ли он для нее опасным? Безусловно, является. Но было бы неверно думать, что культурой это не предусмотрено, что эта опасность не была отрефлексирована. История свидетельствует, что культура вызвала к жизни что-то вроде громоотвода для разрядки опасной и разрушительной силы. Праздничная стихия в древних и традиционных обществах свидетельствует о том, что культура с ее помощью спасает себя от разрушительной стихии тем, что она хаос впускает в себя лишь на короткое время. Это время обычно и называлось праздничным. А праздничное время — это время предков, мифологическое время. И вот в ситуации этого праздничного времени разрушалось то, что культура с таким трудом на протяжении длительного времени создавала.

С некоторых пор праздничная культура находится в упадке и не осуществляет тех функций, которые она осуществляла в иные эпохи. Эти функции давно уже перешли к искусству. Они, конечно, к эстетическим и художественным функциям не сводятся. Это проблема психологии культуры. Так искусство действует во все эпохи. Да, искусство. Но только не то искусство, которое создает гений с присущей ему демонической стихией. Гений ведь всегда разрушитель, и это разрушительное начало в нем преобладает. Но эпохи гениев — редкие эпохи. Гений — разрушитель, предстающий в облике дерзкого художника, будет ли это Микеланджело или Маяковский, Брейгель или Врубель, и все те, кого перечисляет А. Якимович, лишь в переходные эпохи.

Что же под такими эпохами подразумевать? Это эпохи, когда наступает декаданс, т. е. когда умирает один тип культуры и нарождается, должен народиться альтернативный ему новый тип. Очевидно, что такая смена типов культуры происходит не каждый день и в границах даже одного столетия такой смены тоже не происходит. Кроме того, такая смена происходит не мгновенно, а растягивается, может быть, даже на столетие. Но она все же происходит. Что же касается длительности времени одного типа культуры, то она может охватывать целые столетия. Такая смена является фоном творений Бетховена. Его творчество развертывается на фоне начавшегося заката того типа культуры, что начался в эпоху Ренессанса и существование которого доходит до XX в.

Когда Ф. Ницше пытается понять, что такое гений, он как раз и соотносит его с теми сдвигами, что происходят и в обществе, и в культуре. Согласно Ницше, великих людей сопровождает опасность, ведь они выражают истощение культуры, ее упадок.

> Великий человек есть конец; великое время, Ренессанс, например, есть конец. Гений — в творчестве, в деле — необходимо является расточителем: что он расходует себя, в этом его величие… Инстинкт самосохранения как бы снят с петель; чрезмерно мощное давление вырывающихся потоком сил воспрещает ему всякую такую заботу и осторожность. Это называют «жертвой»;

> восхваляют в этом его «героизм», его равнодушие к собственному благу, его самопожертвование идее, великому делу, отечеству — сплошные недоразумения… Он изливается, он переливается, он расходует себя, он не щадит себя, — с фатальностью, роковым образом, невольно, как невольно выступает река из своих берегов [5, II, с. 619].

Многое из угасающей культуры Бетховен сохраняет, ибо он является ее порождением, ее носителем, и он ею воспитан. Тем более, что в XVIII столетии эта культура демонстрирует что-то вроде очередного Ренессанса. Но именно в его творчестве рождается чувство обреченности этой культуры, ее смерть, ее закат. Это предвосхищение того, что обретает уже более или менее устойчивые формы в романтизме. В нем его творчество получает более определенную интерпретацию. Конечно, у него не может не быть амбивалентного отношения к современности. В звуковой драматургии его симфоний ощущается и присутствие рока, и в то же время Эроса. Он созвучен и революции, и реакции. Ведь писал же он сочинения в честь королей и герцогов. У него можно услышать уже пессимизм, хотя это ведь эпоха восхождения среднего сословия и, следовательно, эпоха в принципе оптимистическая. Но таково уж это неустойчивое время модерна.

Это амбивалентное отношение композитора к современности как раз и можно продемонстрировать с помощью отношения Бетховена к Наполеону, о чем мы уже успели сказать. Ведь как был убежден Гете, демоническое начало в Наполеоне тоже получило яркое выражение. Может быть, поэтому однажды Бетховен произнес весьма глубокомысленную фразу, сказанную о Наполеоне периода Иены: «Как жаль, что я не знаю военного дела так, как музыку! Я бы его разбил!» [6, с. 35] Ведь то же самое, что его притягивало к Наполеону, есть и в нем. Ощутил родственную душу. С одной стороны, Наполеон — герой времени, кумир композитора, достойный преклонения. Как герой революции Наполеон заслуживает столь восторженного отношения. С другой стороны, Наполеон — выразитель духа реакции, диктатор. Тот самый герой, который начинает вереницу тех новых «культурных героев», которые гроздьями будут появляться в XX в. Занесенное над партитурой новой симфонии перо маэстро, ведь он хотел бы посвятить Героическую симфонию Наполеону, застревает при известии о милитаристских подвигах своего кумира.

Этот факт из биографии Бетховена вроде бы противоречит нашей идее представить композитора, осмысляющего движение истории в специфическом времени больших длительностей. Но на самом деле он лишь подтверждает нашу мысль. Ведь героическая симфония сегодня воспринимается так, словно и не было никакого Наполеона. Значит, и все, что в ней навеяно образом Наполеона, представляет лишь поверхностный слой. Вместе с закатом героического образа Наполеона в западной культуре вообще происходит закат не только героического, но и деятельного типа личности. Вот в этом смысле философия Шопенгауэра, которую изучает Вагнер, становится востребованной. И чем ближе к концу XIX в., тем более отчетливым этот процесс становится. Совсем не случайно, что к середине XIX в. начинается мода на философию дотоле никому неизвестного, а с некоторых пор открываемого А. Шопенгауэра. Философа, сделавшего своим предметом волю, но и ставшего критиком этой

воли. Воли, которая до определенного времени не только владела фаустовским человеком, но и определяла менталитет Запада.

Определяла до некоторого времени. Но с появлением А. Шопенгауэра Запад начал все больше смотреть в сторону Востока и начать понимать тот смысл, который скрывается в понятии «недеяние». Совсем не случайно А. Шопенгауэром заинтересуется Вагнер, которому пришлось искать героического человека в столь ненавистном модернистам Средневековье. Он находит его в вооруженном мечом Зигфриде. Этот герой у Вагнера получился таким же искусственным и театральным, как и вся культура, которую так не любил Ф. Ницше. Ведь, собственно, в образе Зигфрида предстал тот самый «сверхчеловек», о рождении которого мечтал Ф. Ницше и который, как он сказал, будет способным преодолеть декаданс Запада.

С одной стороны, Вагнер с его «Кольцом Нибелунга» утверждал дистанцию по отношению к современной ему культуре и возвращал миф в его средневековых формах и, следовательно, как бы подхватывал и продолжал начатое Бетховеном, а, с другой стороны, демонстрировал ложное направление, позволившее идеологам национализма воспользоваться вагнеровской интерпретацией средневекового мифа и выстроить на его основе свою человеконенавистническую милитаристскую идеологию.

2. ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ В ЕГО ХУДОЖЕСТВЕННЫХ И НЕХУДОЖЕСТВЕННЫХ ПРОЯВЛЕНИЯХ. ТВОРЧЕСТВО ГЕНИЯ КАК НЕИССЯКАЕМЫЙ ИСТОЧНИК МНОЖЕСТВА ВОЗМОЖНЫХ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ

Казалось бы, какое отношение к нам имеет пробуждение «стародавнего дионисийского мифа» уже не только в операх Р. Вагнера, но и в самой жизни. В более близкое нам время, в XX в. возрождаемый в первых своих десятилетиях романтизм в формах символизма, а затем и ставшем свидетелем вспышки трансцендентного уже в политической сфере, в идеологии национал — социализма, в котором К. Юнг улавливает религиозное начало. Более того, какое отношение все это имеет к Бетховену? Во-первых, если речь идет лишь об искусстве, то Бетховен стоит у истоков романтической традиции. Как мы пытались показать, он — художник переходной эпохи. Бетховен уже начинает переход к романтизму, и этот его переход совершается на основе вспышки трансцендентного, из которого романтизм с его едва уловимыми границами между добром и злом вообще непонятен.

Конечно, для выхода трансцендентного XIX век оказался не самым благоприятным. Тем не менее, если иметь в виду художественные формы, то трансцендентное продолжало сохраняться во всех проявлениях неоромантизма и символизма, доходя до XX в. А вот в этом веке трансцендентное проявлялось уже не только в художественных формах, а в самой жизни, впервые осветив всю свою историю вплоть до XVIII в. и далее, сделав ее более понятной. Все проявления романтизма в XIX и в XX вв., явные или латентные, являются выражением духа трансцендентного, что приближает нас к пониманию того, что стоит за то вспыхивающей, то угасающей культурой идеационального типа.

В связи со вспышкой трансцендентного уже в формах самой жизни, а не искусства, что и проявилось в формах нацизма, возникает необходимость снова и снова возвращаться к романтизму, к которому никак невозможно подходить лишь с единственно возможной оценкой. Если романтизм мы связали с социальной психологией, т. е. с новым видением, возникшим в связи со вспышкой трансцендентного, а трансцендентное усматриваем уже не только у Бетховена и Ницше, а в самой жизни и, в частности, в нацизме, то у нас появляется возможность более понятного, точнее, непротиворечивого толкования трансцендентного. В самом деле, раз нацизм явился порождением трансцендентного, то, видимо, оно, это трансцендентное, содержит в себе как добро, так и зло. Вот в XX в. оно и проявилось в форме зла, т. е. в дегуманизированных действиях нацистов. Тут психология, т. е. вызванная гением стихия трансцендентного, проявилась уже в политических формах.

А как же в результате этого вывода относиться к Вагнеру, тем более, к Бетховену, в творчестве которых мы тоже угадываем выражение духа и романтизма и, следовательно, демонического и трансцендентного. Может быть, они виноваты в том, что этот романтизм проявился уже в формах воинствующего зла, в дегуманизированных актах, в падении в варварство? Ведь очевидно, что, несмотря на усилия музыковедов, вычитывающих в творениях Вагнера лишь исключительно гуманное начало, мысль о виновности Вагнера в том, что произошло в XX в., продолжает тревожить до сих пор. А о том, что нацисты находили в романтизме «свое», свидетельствуют сами идеологи нацизма. Альфред Баумлер пишет:

> Романтизм открыл наши глаза на тьму, на наше прошлое, на предков, на мифы и народ. Направление, идущее от Гердера до Герре, до братьев Гримм, Айхендорфа, Арнима и Савиньи, представляло собой духовное движение, сохранившее свою живучесть и до сего дня [4, с. 130].

Как мы убеждаемся, идеология национал-социализма включила в себя идеи некоторых мыслителей XVIII в., близких к романтизму, предвосхищающих романтизм, как это было с Гердером, а также проявивших, в отличие от философов-просветителей типа Гегеля и Канта, огромный интерес к мифу и включивших древнейшие пласты фольклора в систему эстетики. Но ведь все это успел уже сделать Вагнер в своих операх и, в частности, в своей тетралогии «Кольцо Нибелунга», которую публика впервые прослушает в Байрейте в 1876 г.

Мы убеждаемся в том, что в идеологии национал-социализма всплывает и национальная идея немцев, так называемая «немецкая идея», в центре которой находится воспитание немецкого народа, призванного нести свет всем остальным народам. Это, например, вычитывается в повести Иозефа Геббельса «Михель — судьба немца», написанной в форме дневниковых записей. Там есть такие строчки: «Если Германия рухнет, свет во всем мире погаснет» [4, с. 141]. Стало быть, свет связан исключительно с Германией. Разве это не мессианизм, сопровождающий каждую национальную идею, из какого бы народа она не исходила? Еще более удивительным является то, что у Геббельса национальная идея немцев предстает в совершенно осознанном виде. Он говорит: «Существует немецкая идея, как, впрочем, и русская» [4, с. 138].

Так что же, получается, что культивирование средневекового мифа у Вагнера вроде бы свидетельствует о вине композитора в том, что произойдет в Германии в XX в. Ответ на такой вопрос требует не поверхностных суждений, а анализа сочинений классиков и в данном случае Вагнера, у которого возникает амбивалентное проявление трансцендентного, дающее возможность истолковывать его в негативном духе. Такой анализ был в свое время проделан А. Ф. Лосевым, убежденным в том, что выдающие немецкие композиторы, выразившие в своих сочинениях дух Диониса и прежде всего Вагнер, не несут вины за то, что этот дионисизм проявился в политической сфере и проявился в негативном виде.

С помощью А. Ф. Лосева мы проясним и странную мысль Ф. Ницше об «уничтожении человека». Прежде всего, А. Ф. Лосев вступает в полемику с теми авторами, которые в Вагнере усматривали предтечу нацистской идеологии. Если исходить из романтической традиции, то тут, кажется, что такая связь, несомненно, существует. По А. Ф. Лосеву,

> Указание на связь Вагнера с романтизмом уже приближает нас к искомому принципу вагнеровской философии и эстетики. Однако специфика Вагнера по сравнению с романтизмом остается нераскрытой [3, с. 83].

А. Ф. Лосев констатирует то, что подлинный смысл тетралогии Вагнера до конца не прочитывается. Да, нацисты воспользовались образами Вагнера, но ведь замысел — то композитора, по мнению философа, их идеологии в корне противоречит. Пытаясь опровергнуть истинность нацистской трактовки Вагнера, А. Ф. Лосев доказывает, что в своих сочинениях и прежде всего в «Кольце Нибелунга» Вагнер, несмотря на его увлечение идеями Шопенгауэра, продолжает оставаться революционером, как это было в годы его молодости, когда он вместе с М. Бакуниным принимал участие в революционных акциях, что стало причиной даже его вынужденного бегства из Германии. На протяжении всей своей жизни композитор оставался активным критиком капитализма, который символически представлен им в виде золотого кольца, хранящегося на дне Рейна и которым пытаются завладеть самые разные силы, оказывающиеся во власти золотого тельца. Вагнер стремится показать, что мир, в котором главная ценность — это деньги, золото, обречен на гибель, что, в конце концов, и происходит с героями в финале тетралогии «Кольцо Нибелунга». Как же может быть, недоумевает А. Ф. Лосев, чтобы идея обреченности мира, существующего во власти золота, стала нацистской идеей?

Но замечательного философа, поставившего своей задачей реабилитировать в глазах советской власти имя Вагнера, хочется спросить, а почему бы нет? Разве сокровище, упрятанное на дне Рейна, означает только золото? Разве это золото у Вагнера понимается лишь в прямом смысле? Ведь когда Гитлер встречался со Шпенглером и предлагал ему сотрудничество, то он, видимо, как можно предположить, тоже считал, что существующий мир с его либеральными ценностями, которые он в своей книге «Майн Кампф» предает остракизму, должен погибнуть, а на его месте должен возникнуть мир новый, который выстроит молодое поколение немцев. Под этим миром, наверняка, предполагалось, что он сможет объединить все остальные народы. Видимо, предпо-

лагалось, что Шпенглер и должен был бы об этом написать и, следовательно, способствовать укреплению романтической ауры нацизма, новой вспышки немецкой идеи. Он должен был написать новую книгу, но уже не о «закате», а о пробуждении Запада.

Да, Вагнер сочинял свои сюжеты и создавал свои образы совсем о другом — об обреченности всей культуры, которую А. Ф. Лосев называет индвидуалистической культурой. В центре этой культуры стоит личность, об «уничтожении» которой говорит и Ф. Ницше. Он и предчувствует «восстание масс», и опасается этого восстания. Но Ф. Ницше это амбивалентное чувство переживает уже ближе к концу XIX в., когда многое проясняется и потому провоцирует пессимизм. А вот Бетховен стоит в начале этого века и смотрит на это «восстание масс» исключительно оптимистически, и в этом смысле он оказывается созвучным мыслителям Просвещения, хотя он тоже уже начинает слышать то, что потом сформулирует на языке логики Ф. Ницше и еще не успеют открыть мыслители Просвещения и вроде бы, как об этом свидетельствует «Ода к радости» относится к этому оптимистически.

Как утверждает А. Ф. Лосев, у Вагнера идея гибели индивидуалистической культуры проходит через все его сочинения, начиная с 1850-х гг. [3, с. 144] Так, касаясь знаменитой сцены «Полет валькирий» в опере «Валькирии», А. Ф. Лосев пишет, что это «потрясающая картина мировой катастрофы». Если это и в самом деле так, то нужно отдать должное Ф. Копполе, который в своем фильме «Апокалипсис сегодня» эту мелодию использовал как сопутствующую сцене уничтожения вьетнамской деревни американской армией. Но вообще все «Кольцо Нибелунга» у Вагнера есть, по мнению А. Ф. Лосева,

> пламенное, неистовое, исступленное пророчество о гибели всего того, что хочет утвердить себя в вечности вне коллективного общения изолированных индивидуальностей и вне подчинения всего человечества законам братства и справедливости [3, с. 158].

Но если это так, если А. Ф. Лосев прав, то ведь в этом как раз и угадывается общность между Вагнером и Бетховеном. Ведь и Бетховен приходит к выводу о том, что вне коллективного общения в вечности, вне родовой связи между людьми индивидуальных ценностей не существует. Трагизм касается не только оказавшихся во власти золота людей, но и богов. Но он есть и в образе Зигфрида, которого нацисты делают героическим нордическим типом сверхчеловека. А. Ф. Лосев пишет:

> Бог не может сохранить за собой насилием полученную власть. Он все время предчувствует свою гибель, свой неминуемый возврат в царство первобытно — единого Хаоса. И вот он рождает людей — героев: не сумеют ли они, свободные от «договоров» и не знающие их, удержать власть над миром, Мы, рассуждает Вотан, только и стали богами потому, что употребили насилие и оторвались от всесильной Бездны. Мы знаем, что наше бытие связано этим насилием. Или насилия нет — тогда нет и нас, и только царствует одна Бездна, или мы существуем, но тогда — насилие и гордость, отъединенного знания и все-таки — бессилие бороться с Бездной, требующей возврата к себе ее блудных сынов. Но спасут ли мир люди — герои, не знающие злой, трагической тайны мира и сознательно никогда

себя не связывавшие «договорами»? Но спасет ли богов мира свободный герой? Да, такой герой нашелся. Силой и мощью своего творческого экстаза он, юный богатырь Зигфрид, разбивает копье, проникает за пределы вечной скованности пространственно-временного мира, неудержимо и бесстрашно рвется к Бездне, зияющей за тюрьмой видимых оформлений. И что же? [3, с. 162]

Действительно, что же получается? Ведь направляя свои инвективы в мир, обезумевший от жажды обогащения, жажды золота, Вагнер становится скорее созвучным коммунистической идеологии, ставящей своей задачей освобождение мира от частной собственности и, в конце концов, от индивидуализма. Но советский мир не знал Вагнера в этом качестве. Ядовитая аура нацизма, возникшая, в том числе, и с помощью атрибутов романтизма отталкивала от Вагнера и его музыки. Вагнеровская музыка ассоциировалась с нацизмом. Тот любопытный замысел постановки оперы «Валькирия» в 1940 г. С. М. Эйзенштейном в Большом театре в Москве, хотя и осуществился, но его реализацию смогли увидеть лишь те, кто присутствовал на премьере. Она была исключена из репертуара. Замысел же постановки этой оперы С. М. Эйзенштейн изложил в своей статье [7].

Заключая изложение наших суждений о психологии гения как хранителя и транслятора трансцендентного, выскажем мысль, связанную с рецепцией сочинений гения. Из всего сказанного вытекает то, что музыка Вагнера большевистской идеологии оказалась не «ко двору». Вагнер был исключен из русского мифа, т. е. русской идеи, трансформировавшейся в имперскую идею. Зато его творчество было вписано в немецкую идею и в немецкий миф, хотя, видимо, это только одна из многих возможных рецепций Вагнера. Это совсем не означает, что в Германии Вагнер был адекватно понят. Им воспользовались, и, следовательно, в его музыке было и то, чем можно было воспользоваться.

Иное дело — Бетховен, как и рецепция его произведений в советской России. Он оказался вписанным в национальную, а вообще-то, совсем не в национальную, а именно, в советскую идею, которая по самой своей природе была модернистской, т. е. была идеей Просвещения. Иначе говоря, она вообще была далека от всего, что связывается с национальным чувством. Рецепция Бетховена в советской России способствовала созданию ауры революции, а значит, социализма и большевизма. Она стала выражением «русской идеи» в ее большевистской редакции, т. е. по своей сути мессианской идеи. И это тоже не означает, что такая рецепция была адекватной и исчерпывающей. Но так складывалась история, нуждающаяся в гениях, творения которых превращались в общественные и идеологические знаки.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вагнер Р. Паломничество к Бетховену // Вагнер Р. Избранные работы. — М.: Искусство. 1978.

2. Кириллина Л. В. Бетховен. Жизнь и творчество. В 2-х т. — М.: Научно-издательский центр «Московская консерватория», 2009.

3. Лосев А. Ф. Проблема Рихарда Вагнера в прошлом и настоящем // Вопросы эстетики. Вып. 8. — М.: Искусство. 1968. — С. 67–196.

4. Моссе Д. Нацизм и культура. Идеология и культура национал-социализма. — М.: ЗАО Центрполиграф, 2010.

5. Ницше Ф. Сочинения в 2-х т. Т. 2. — М.: Мысль, 1990.

6. Роллан Р. Жизнь Бетховена // Роллан Р. Собрание сочинений в 14 т. Т. 2. — М.: Государственное издательство художественной литературы, 1954. — С. 7–76.

7. Эйзенштейн С. М. Воплощение мифа // Эйзенштейн С. М. Избранные произведения: в 6 т. Т. 5. — М.: Искусство, 1968. — С. 329–359.

8. Эккерман И. Разговоры с Гете в последние годы его жизни. — М.: Художественная литература, 1981.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.1.020
УДК 316

Г. В. Ковалевский*

«ПРИЗНАНИЕ» ПУШКИНА, ГЛИНКИ И КНАЙФЕЛЯ: ДИАЛОГ ЧЕРЕЗ СТОЛЕТИЯ**

На слова А. С. Пушкина М. И. Глинка написал 10 романсов. Стихотворение «Признание», созданное Пушкиным в 1826 г., легло в основу вокальной миниатюры М. И. Глинки, сочиненной около 1840 года. Этот романс, найденный уже после кончины композитора в его бумагах, в свою очередь, стал импульсом для сочинения современным петербургским композитором Александром Кнайфелем фортепианной пьесы, вошедшей первоначально в музыкальное оформление спектакля «Маскарад» Темура Чхеидзе. Диалог между творцами XIX и XXI столетий создает удивительное пространство смыслов, в котором пересекаются важнейшие для культуры понятия.

Ключевые слова: М. И. Глинка, А. С. Пушкин, А. А. Кнайфель, поэзия, история русской музыки, современная академическая музыка.

G. V. Kovalevsky

«CONFESSION» OF PUSHKIN, GLINKA AND KNIFEL: DIALOGUE AFTER CENTURIES

Alexander Pushkin's contemporary Mikhail Glinka wrote 10 romances on lyrics based on Pushkin's poems. Poem by A. S. Pushkin's «Confession», written in 1826, was set to music by Glinka around 1840. This romance, found after the composer's death in his archive, became the impulse for the contemporary Petersburg composer Alexander Knaifel to compose a piano piece, which was originally included in the musical canvas of Temur Chkheidze's «Masquerade». The dialogue between the artists of the 19 and 21 centuries creates an amazing plexus of meanings, where the most important cultural concepts are intertwined.

Keywords: Mikhail Glinka, Alexander Pushkin, Alexander Knaifel, poetry, history Russian music.

---

* Ковалевский Георгий Викторович, кандидат искусствоведения, научный сотрудник, Российский институт истории искусств; geokov@gmail.com

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19–012–00277 «М. И. Глинка: pro et contra. Личность и художественное наследие Глинки в контексте рецепции и интерпретации».

Тема «Глинка и Пушкин» — одна из очевидных и хорошо разработанных тем в истории русской культуры. Сопоставление имен «солнца русской поэзии» и «зари русской музыки» стало поводом для дискуссий и обсуждений в гуманитарной науке XX в. Мощным толчком для подобных дискуссий стал столетний юбилей поэта (русский музыкальный критик и издатель Николай Финдейзен специально посвятил этому событию целый номер «Русской музыкальной газеты», в котором опубликовал собственную статью «Пушкин и Глинка» [12]), совпавший с рубежом XIX и XX вв. В 1901 г. в большой обзорной статье «Искусство девятнадцатого века», опубликованной в специальном приложении к популярнейшему в России журналу «Нива», семидесятисемилетний критик Владимир Стасов изрек фразу, ставшую хрестоматийной и публиковавшуюся практически во всех советских книгах и сборниках, посвященных М. И. Глинке:

> Во многих отношениях Глинка имеет в русской музыке такое же значение, как Пушкин в русской поэзии. Оба великие таланты, оба — родоначальники нового русского художественного творчества, оба — глубоко национальные, черпавшие свои великие силы прямо из коренных элементов своего народа, оба создали новый русский язык — один в поэзии, другой в музыке [11, с. 319].

Утверждение Стасова, с его чеканностью лозунга, очень хорошо вписалось в политику советской системы, добавившую к «великим талантам» и «родоначальникам» также ореол «мучеников» николаевской эпохи, на время которой пришелся расцвет и того, и другого гения. Император Николай Павлович представал на страницах советских монографий чуть ли не жестоким биороботом, человеком «с железным сердцем и холодным, безжизненным взглядом остекленевших глаз» [9, с. 7]). Если отбросить идеологию, тяжелым катком прошедшуюся по образам поэта и композитора, и, к сожалению, продолжающую отзываться эхом в уже современных исследованиях, Пушкина и Глинку, действительно, объединяло многое. Прежде всего, это был сам «климат эпохи» первой половины XIX в., когда русское и европейское теснейшим образом переплетались друг с другом. И Царскосельский лицей, где учился Пушкин, и Благородный пансион, который окончил Глинка, были ориентированы на Запад. Превосходное знание языков и мировой литературы позволило Пушкину с его удивительной восприимчивостью аккумулировать в своем творчестве огромнейший опыт европейской культуры, глубоко переосмысленный им уже на русской почве. Подобным образом Глинка погружается в стихию доступной для него западной музыки, и на основе услышанного и прочувствованного формируется его собственный стиль. В 1900 г. в полном тонких и точных наблюдений эссе «Пушкин и русская музыка» лингвист и музыкальный историк Сергей Булич совершенно справедливо писал:

> Как Пушкин учился у великих европейских поэтов основным тайнам творчества, искусству свободно выражать известное поэтическое содержание в свободной и гибкой, вполне ему соответствующей форме, так и Глинка искал и нашёл себе учителей и предшественников в великих европейских композиторах, усваивал от них не ту или другую внешнюю манеру выражения (как это делал Верстовский, подражая Веберу), но самую основу их творчества, самую тайну их гения. Другими словами, и Пушкин, и Глинка учились у западных мастеров той

свободе духа, свободе творчества, которая необходима для создания гениальных вечных произведений искусства и которой оба они (особенно Глинка) не могли найти у себя дома [1, с. 11].

Интересно, что как никто другой из русских гениев восприняв и переосмыслив опыт Европы и Пушкин, и Глинка до сих пор остаются для Запада — большой загадкой. В 1937 г. русский эмигрант Владимир Вейдле в издаваемом в Париже журнале «Современные записки» статью «Пушкин и Европа» начинает со следующего абзаца:

> Пушкин — самый европейский и самый непонятно для Европы из русских писателей. Самый европейский потому же, почему и самый русский, и еще потому, что он, как никто, Европу России вернул и Россию в Европе утвердил. Самый непонятный не только потому, что непереводимый, но и потому, что Европа изменилась и не может в нем узнать себя [2, с. 220].

Эти слова, с определенными оговорками, можно отнести и к Глинке, чья музыка редко украшает афиши западных концертных залов и театров. В упомянутой статье Стасова «Искусство XIX века» маститый критик после изречения хрестоматийной максимы, пишет, что у Глинки было

> то великое преимущество, что его искусство, музыка, владеет тем орудием, которое всем народам одинаково доступно, понятно и родственно — речь музыкальная. И для этого-то всемирного органа Глинка сделал много новых открытий, создал много новых начинаний, великих, могучих и глубоких, которые могут и должны войти в общую, всемирную сокровищницу музыкального искусства [11, с. 319].

Однако время показало, что несмотря на очевидные «новые открытия» сочинения Глинки остаются в мире куда менее поняты и оценены, нежели музыка того же Петра Ильича Чайковского, справедливо считавшего себя продолжателем дела Глинки и также ориентировавшегося в своем творчестве на западный музыкальный опыт.

Русский философ Иван Лапшин в посвященной памяти С. К. Булича работе «Пушкин и русские композиторы» говорит о «гармоничности всего творческого процесса у Пушкина», что становится причиной «равновесия между эмоциональным содержанием и эстетической формой, которая делала и будет делать его произведения особенно привлекательными для наших музыкантов» [8, с. 70]. Подобного же равновесия, несомненно, добивался в своем творчестве и Глинка. В письме к своему ученику Владимиру Кашперову в июле 1856 г. композитор пишет о гармонии «чувства» и «формы»:

> Чувство зиждет — дает основную идею; форма — облекает идею в приличную, подходящую ризу.
>
> Условные формы, как каноны, фуги, вальсы, кадрили и пр[очие], все имеют историческую основу.
>
> Чувство и форма: это душа и тело. Первое — дар Высшей благодати, второй приобретается трудом… [5, с. 148]

На тексты Пушкина Глинкой было написано 10 романсов, из них два («Не пой, красавица, при мне» (1828) и «Я здесь, Инезилья» (1834)) при жизни

поэта, пять («Где наша роза», «Ночной зефир», «В крови горит огонь желанья», «Я помню чудное мгновенье», «Признание») — в 1838 и 1840 гг., и еще три («Заздравный кубок», «Адель», «Мери») — в 1848 и 1849 гг. Задаваясь вопросом, почему лично знакомый с Пушкиным с 1828 г. (а с его стихами, конечно, раньше) и высоко ценивший поэта Глинка написал так мало романсов на его тексты исследовательница Рузанна Ширинян пишет, что «в творчестве Пушкина созвучных тогда Глинке мотивов было не найти» и что композитору «добраться до глубин поэзии Пушкина было нелегко» [13, с. 233]. Более точно отвечает на этот вопрос Лариса Гервер, увидевшая в текстах романсов Глинки соседство «поэтических несуразиц» с «образцами поэтического совершенства» и резонно сделавшая вывод, что «композитор был вполне равнодушен к качеству поэзии. Главное для него — тема и ритмический контур стиха, который должен соответствовать мелодическому замыслу или готовой мелодии» [3, с. 245]. Подтверждением этому служат оставленные самим Глинкой истории, как легко могли меняться им тексты романсов. Так, в 1838 г., отправляясь в Малороссию с целью набора певчих для императорской капеллы, композитор вспоминал:

> Заехав в Смоленскую губернию на самое короткое время, я встретил там Римского-Корсака (А. Я. Римский-Корсаков (1806–1874) — русский поэт. — Г. К.), он по моей просьбе написал романс:
>
> Всегда, везде со мною ты
> Сопутницей моей незримой
>
> Этот романс написал я 20 или 21 мая того же 1838 в Новгороде-Северском и послал его в письме к Нестору Кукольнику для доставления бывшей ученице моей, о которой сохранил еще живое воспоминание. К этой музыке подобраны впоследствии слова Пушкина: «В крови горит огонь желанья» [4, с. 80].

Первоначальный вариант со стихами поэта А. Я. Римского-Корсакова не сохранился, а стихи Пушкина «настолько живо вписались в ритм, метр и мелодию романса, что сейчас уже невозможно себе представить одно без другого» [10, с. 101].

Подобную же метро-ритмическую слитность мелодии с текстом можно увидеть и в кратком, шуточном романсе «Признание», предположительно созданном в 1840 г. По наблюдению М. Овчинникова:

> романс «Признание» поражает законченностью, типично глинкинской афористичностью музыкального высказывания, позволяющего ему самые «громкие» слова произносить затаенно, почти с шутливой интонацией <…>, что придает музыке одновременно и мягкий комический, и глубоко лирический оттенок. Романс воспринимается как признание в легкой, платонической влюбленности, не имеющей ничего общего с бурными страстями, обретениями и потерями. Глинка, конечно же, не мог не знать, кому посвятил Пушкин свои стихи, и безупречно <…> передал в своей музыке их смысл и настроение [10, с. 120].

Сам композитор ни в письмах, ни в воспоминаниях не обмолвился о создании этой вещи, листок с записью «Признания» с подтекстовкой первой строфы был обнаружен в бумагах Глинки уже после его кончины. Романс был опубликован у Стеловского в 1857 г. с подписью: «Найдено в бумагах его [Глинки] 1840–1842 годов». Вероятнее всего Глинка познакомился с текстом

Пушкина по первой посмертной публикации в «Библиотеке для чтения» 1837 г. (т. XXII, май, отд. 1) и был захвачен характерным пушкинским ямбом, легко ложащемся на вальсовую формулу. В «вызывающей простоте» [13, с. 236] вокальной миниатюры кроется подлинное очарование и та особая глинкинская полетность, присущая его многим творениям. Именно «Признание» стало стимулом для диалога, случившегося уже в начале XXI в.

В 2003 г. на сцене петербургского Большого драматического театра Темур Чхеидзе поставил драму Лермонтова «Маскарад». Музыкальное оформление этого спектакля режиссер попросил сделать петербургского композитора Александра Кнайфеля. В 1964 г. Кнайфель уже имел дело с текстами Лермонтова, создав к юбилею поэта на его стихи хоровой цикл (в последней редакции он получил название «Капелла ангела»). Однако в этот раз ситуация оказалась иной: «Я перечёл книгу, которую не брал в руки с детства. И притом. Что стихи Лермонтова безусловно гениальны, пьеса оказалась катастрофической (для меня, конечно)» [6, с. 112]. Чтобы освободиться от мрака, наполняющего лермонтовскую драму, Кнайфель решил «устроить дружескую встречу и с Лермонтовым, и с Пушкиным»:

> Импульсом было: «Миша, ты не прав!». Вспомнил о дивно пропетых Глинкой двух строфах из пушкинского «Признания» («Я вас люблю…»). Впервые дерзнул и допел стихотворение всё до конца. Финал зазвучал молитвой Святому Духу, и спектакль оказался уже совсем иным [6, с. 112].

После удачной премьеры спектакля, в котором наряду с авторской музыкой Кнайфеля прозвучали также фрагменты из «Вальса-фантазии» М. И. Глинки, пьеса «Признание», получившая подзаголовок «Признание стихотворением фортепьяно», была выделена отдельно и вошла в репертуар ряда современных пианистов. Эскизность миниатюры Глинки была развернута в стройную, математически выверенную конструкцию, в которой, по мысли Кнайфеля, стихотворение Пушкина превращается в речь, пройдя все музыкальные стадии, теряя даже ритм, приближаясь к чисто словесным формам.

Текст стихотворения, первая строфа которого вокально интонируется Глинкой, у Кнайфеля полностью прописан в партии пианиста, дополненный ремаркой «как бы угадывающиеся, но не звучащие слова». Появляющееся в партиях инструменталистов слово, предназначенное не для озвучивания, а для интонирования «внутри себя» и являющееся важным знаком, — одна из характерных примет стиля Александра Кнайфеля. С одной стороны, «традиция вписывания в ноты словесного текста, предназначенного не для прямого озвучивания, а для интонирования «внутри себя» насчитывает много веков» [7, с. 25], а с другой — именно у Кнайфеля использование скрытого словесного текста становится осознанным приемом, который, начиная с 80-х гг., композитор регулярно применяет практически во всех своих новых сочинениях. Первым подобным произведением у Кнайфеля стала монументальная, длящаяся почти три часа, музыкальная фреска «Ника», где в партиях инструменталистов расписан греческий текст трактата «О природе» Гераклита («На протяжении двух с половиной часов в ней звучат только 17 контрабасовых «личностей», звучат произнесенным, но неслышимым и неведомым текстом!» [6, с 165]).

В отличие от ряда сочинений, где текст подписывается под авторскими мелодиями, в «Признании» в качестве начального импульса становится знакомая мелодия. Говоря о «Вальсе-фантазии» Глинки Кнайфель замечает:

> в пленительной, мерцающей «неквадратности» первой темы <…> можно услышать всю полноту пения, танца и молитвы. То есть послание человечества! [6, с. 162]

В «Признании» также можно увидеть синтез вокального (секундовое раскачивание, широкий ход на большую сексту с последующим мелодическим заполнением) и танцевального (вальсовый аккомпанемент, квадратность). Подступаясь к тексту Пушкина и Глинки Кнайфель вычленяет из него праэлементы: интонации и синтаксические единицы, и дальше уже как искусный алхимик составляет из них собственный кристалл.

Используя варианционный принцип, Кнайфель, подобно Антону Веберну, добивается прежде всего органического развертывания музыкальной материи, расцветающий новыми красками и пускающей прекрасные побеги. Мелодические фразы оказываются выращены как из вокальной строчки, так и из аккомпанемента. Ритмика же оказывается подчинена идее числа, работающего на размывание жанровой природы. Уже после первого проведения темы, представляющего собой точную цитату вокальной мелодии Глинки с транспонированием на секунду выше (вместо соль мажора — ля мажор, где опорные звуки ля (а) — ми (е) оказываются в заглавии «ПризнАниЕ»), добавляется такт паузы с подписанной ферматой, танцевальная квадратностьнарушается (вместо 16 тактов в первой строфе оказывается — 17), но появляется важная цезура, момент тишины, осмысление и, одновременно, — взгляд в прошлое, стремление вызвать тени минувшего. Вторая строфа — почти точная реприза первой, но на мелодию накладываются высокие, звучащие на целый такт ноты, как бы зеркально перевернутый басовый аккомпанемент романса, в данном контексте напоминающий хрустальные колокольчики, В третьей строфе появляется новая, вальсовая тема, имеющая интонационное сходство с мелодией Глинки, но пропусками сильной доли такта начинающая разбивать трехдольный ритм. Во второй части строфы («и, мочи нет, сказать желаю») слова «как я вас люблю» разбиваются пустыми тактами (2+3+1) и танцевальность уступает место речитации. Из характерного движения баса вверх в аккомпанементе романса Глинки Кнайфель выводит мелодические линии в четвертой, девятой и десятой строфах. В заключительной строфе наивный вальс словно распрямляется в стрелу, пронзающую время и пространство, нерегулярная ритмика (3/4, 5/4, ¾, ¼, 5/4, 4/4, 7/4, ½, 3/4) — структурирует время, отстраняя любые признаки жанра. Паузы словно фиксируют дыхание, а ноты — вздохи или жесты.

В музыкальном сопровождении «Маскарада» пьеса Кнайфеля «Признание» появляется в конце Первого акта и немного захватывает Второй (в концепции Чхеидзе Первое и Второе действие идут без перерыва). Снедаемый ревностью Арбенин допрашивает любимую жену Нину, потерявшую на маскараде браслет. Звуки глинкинской мелодии начинают звучать контрапунктом к словам Арбенина: «Вы дали мне вкусить почти все муки ада — и этой лишь не достает». Лермонтовский текст по своему ритму точно совпадает с пушкинским, однако по смыслу своей нарочитой серьезностью представляет полный контраст

шутливому изящному посланию. «Признание» Пушкина, Глинки, Кнайфеля образует особым образом резонирующую полифонию смысла. Драма любви и ревности словно озаряется волшебным светом, в котором меркнут земные страсти. К двухмерному «плоскому» герою, ослепленного собственными подозрениями, разочарованного в отношениях и своим безверием разрушающего собственную и чужую жизнь, призвав на помощь Пушкина и Глинку, Кнайфель пристраивает дополнительное измерение, вертикаль, устремленную ввысь. В финале всего спектакля, в сцене сумасшествия Евгения Арбенина звучат положенные Кнайфелем на музыку слова молитвы Святому Духу. Дыхание же незатейливого глинкинского вальса, написанного как раз в ту пору, когда Лермонтов безуспешно пытался опубликовать свою драму, воспринимается в общей концепции как предчувствие божественной благодати, исходящей от Того, кто «повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных».

ЛИТЕРАТУРА

1. Булич С. К. Пушкин и русская музыка. — СПб.: Типография М. М. Стасюлевича, 1900. — 104 с.
2. Вейдле В. Пушкин и Европа // Современные записки. — 1937. — № 63. — С. 220–231.
3. Гервер Л. Жизнь, смерть, слезы и любовь — о поэзии романсов Глинки // М. И. Глинка. К 200-летию со дня рождения. В 2-х тт. — Т. 2. — М.: Московская государственная консерватория им. П. И. Чайковского, 2006. — С. 243–252.
4. Глинка М. И. Записки. — М.: Музыка, 1988. — 222 с.
5. Глинка М. И. Полное собрание сочинений. Литературные произведения и переписка. — Т. 2 (Б). — М.: Музыка, 1977. — 400 с.
6. Кнайфель А. А. Мост в Эдем. Встречи. — СПб.: Композитор Санкт-Петербург, 2015. — 192 с.
7. Ковалевский Г. В. Феномен скрытого слова и числа в «Восьмой главе» Александра Кнайфеля. К проблеме музыкальной интерпретации библейских текстов // Актуальные проблемы высшего музыкального образования. — 2017. — № 1 (43). — С. 24–30.
8. Лапшин И. И. Пушкин и русские композиторы // Орфей. Книги о музыке. Кн. 1. — Пг.: Издание Гос. акад. филармонии, 1922. — С. 62–79.
9. Левашёва О. Е. Михаил Иванович Глинка: Монография. В 2-х кн. — Кн. 2. — М.: Музыка, 1988. — 352 с.
10. Овчинников М. А. Творцы русского романса. Вып. 1. — М.: Музыка, 1988. — 160 с.
11. Стасов В. В. Искусство XIX века // XIX век. Иллюстрированный обзор минувшего столетия» (Специальное приложение к журналу «Нива»). — СПб.: Издание А. Ф. Маркса, 1901. — С. 212–328.
12. Финдейзен Н. Ф. Пушкин и Глинка. Из новых материалов о Пушкине и Глинке // Русская музыкальная газета. 1899. — № 21–22. — Стлб. 590–597.
13. Ширинян Р. О романсах Глинки (к вопросу о соотнесении слова и музыки) // М. И. Глинка. К 200-летию со дня рождения. В 2-х тт. — Т. 2. — М.: Московская государственная консерватория им. П. И. Чайковского, 2006. — С. 233–243.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.1.021
УДК 7.03

С. К. Лащенко*

О ТОМ, КАК И ПОЧЕМУ ГЛИНКА ПОЛЮБИЛ ХАЛАТ, И ЧТО ИЗ ЭТОГО ВЫШЛО**

Созданный Репиным яркий, многозначный и выразительный образ Глинки удержался в памяти потомков на многие годы, но чем далее, — тем очевиднее менялся ключ к его прочтению, размывались исходные акценты смыслов. Воспоминания современников — вещь чрезвычайно ненадежная, зарисовки, наброски и портреты — артефакты, всегда несущие на себе отпечаток авторского взгляда и, пожалуй, лишь дагерротипы, появившиеся в России за несколько лет до кончины Глинки, беспристрастно запечатлели образ композитора. Но они-то и внесли сумятицу в сложившиеся представления, вызвав немало вопросов, большая часть которых была связана с вопросами моды.

Ключевые слова: М. И. Глинка, И. Е. Репин, портрет, мода, костюм, артефакты, художественная реконструкция прошлого.

S. K. Lashchenko

ABOUT HOW AND WHY GLINKA FELL IN LOVE WITH THE DRESSING GOWN, AND WHAT CAME OF IT

The bright, multi-valued and expressive image of Glinka created by Repin remained in the memory of posterity for many years, but the further, the more obviously the key to his reading changed, the original accents of meanings were blurred. Memories of contemporaries are extremely unreliable, sketches, sketches and portraits are artifacts that always bear the imprint of the author's view and, perhaps, only daguerreotypes that appeared in Russia several years before Glinka's death, impartially captured the image of the composer. But it was they who brought confusion into the prevailing ideas, causing many questions, most of which were related to fashion issues.

---

* Светлана Константиновна Лащенко, доктор искусствоведения, заведующая Сектором истории музыки, Государственный Институт искусствознания, г. Москва; vreikh@mail.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19–012–00277 «М. И. Глинка: pro et contra. Личность и художественное наследие Глинки в контексте рецепции и интерпретации».

Keywords: M. I. Glinka, I. E. Repin, portrait, fashion, costume, artifacts, artistic reconstruction of the past.

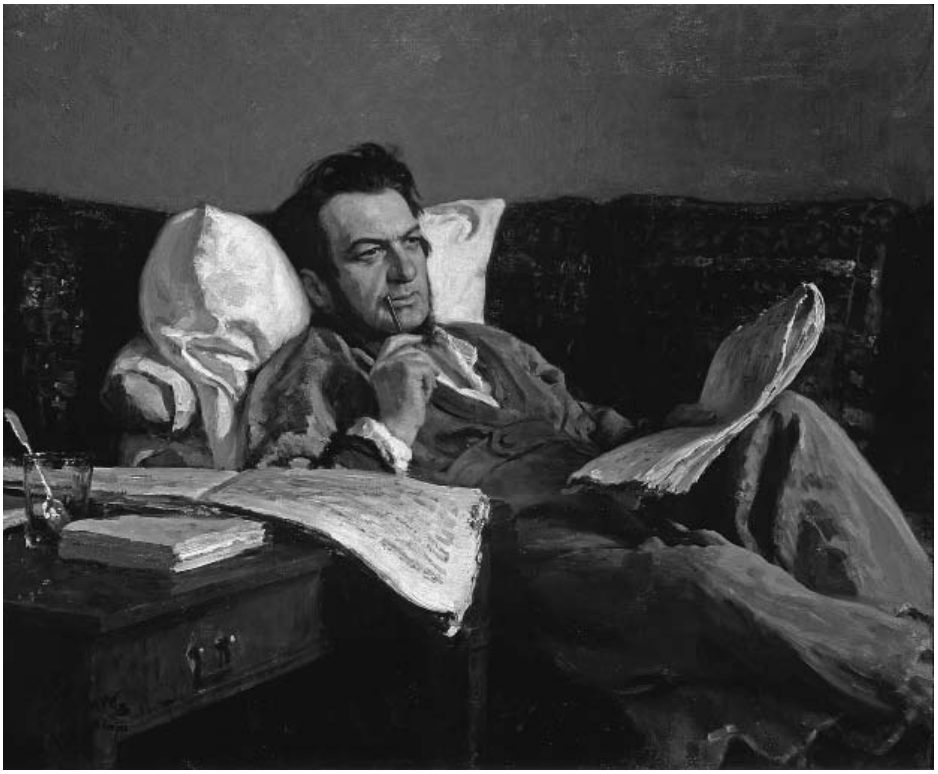
«Михаил Иванович Глинка в период сочинения оперы «Руслан и Людмила»» — одна из самых известных картин, посвященных композитору. Напомню: эта работа была написана И. Е. Репиным, через 30 лет после смерти музыканта, по заказу П. М. Третьякова. К ее созданию художник подступался дважды и, закончив работу в 1887 г., показал ее на 15-й выставке передвижников, а по закрытии выставки Третьяков разместил картину в залах своей галереи, где она и хранится доныне. Живописный эскиз-вариант (1884) находится в Народном музее в Белграде, графические наброски для портрета — в ГТГ (1880-е, бумага) и в частном собрании в Москве. Рисунок «Композитор М. И. Глинка» (бумага, графитный карандаш), подписанный и датированный художником 1871 г., находится в ГТГ. Глинка изображен сидящим в широком кресле с поджатыми ногами, слева от него намечен рояль с раскрытыми нотами. Возможно, зафиксированная в рисунке композиция была развита в дальнейшей работе над живописным портретом Глинки.

С Глинкой Репин, по вполне понятным причинам, знаком не был, его никогда не видел и создавал картину, исходя из тех описаний внешнего вида композитора, которые давались его современниками, сохранились на дагерротипах, в беглых зарисовках и набросках, а также прижизненных портретах. Но, как известно, воспоминания современников — вещь чрезвычайно ненадежная, зарисовки, наброски и портреты — это артефакты, всегда несущие на себе отпечаток авторского взгляда и, пожалуй, лишь дагерротипы, появившиеся в России за несколько лет до кончины Глинки, беспристрастно запечатлели образ композитора. Но они-то и внесли сумятицу в сложившиеся представления, вызвав немало вопросов, большая часть которых была связана с вопросами моды.

Приведу пример. Одна из первых проблем, возникших у Репина, приступившего к работе над картиной, была связана с воплощением внешнего облика Глинки. На большинстве известных живописных портретов и зарисовок Глинка изображался с бакенбардами, идущими от ушей до подбородка. Но в руки Репина попала фотографическая работа С. Л. Левицкого 1856 г. (сам Глинка, кстати сказать, ее весьма ценил), на которой композитор запечатлен с бородой и усами. Так каким же тогда писать композитора: с бакенбардами или с бородой и усами? Репин обратился за советом к П. М. Третьякову. И тот ответил:

> Глинку и при жизни знали люди, только близкие ему, сравнительно небольшой кружок; публика с пятидесятых годов и до настоящего времени (речь идет о 1880-х гг. — *С. Л.*) знает его по портрету, рисованному кем-то для гравюры, с бородой; но это совершенно неверно. Глинка — николаевского времени, а тогда борода никому не полагалась; с бородой он мог появиться по возвращении из-за границы только при Александре II (т. е. в 1855–1857 гг., много позже создания «Руслана». — *С. Л.*), да и то, как больной человек. В портрете Волкова <…>, в рисунке Степанова, карикатурах того же Степанова и Брюллова — везде без бороды (т. е. — с густыми сплошными бакенбардами. — *С. Л.*) [6, с. 81].

Третьяков был прав. Бакенбарды — символический знак мужской моды, и как любой подобный знак был связан с определенным временем. Как извест-



И.Е. Репин. Михаил Иванович Глинка
в период сочинения оперы «Руслан и Людмила»

но, в России, где бакенбарды какое-то время называли еще «бокоушами», они завоевали признание еще в конце XVIII в. Тогда носили их узкой полоской, от щек — ко рту. Мода эта чрезвычайно раздражала Павла I, и следование ей, согласно Императорскому Указу, было запрещено, так же как было запрещено вальсирование, букли, челки и усы. Кончина императора означала и конец запретов. Очень скоро увлечение бакенбардной модой вновь стало повальным, распространившись среди генералов и далее, вниз по социальной лестнице, вплоть до «простых чиновников». Мода на бакенбарды покорила и сердце А. С. Пушкина, долгое время носившего так называемые «сенаторские бакенбарды». Юный Глинка был в своих пристрастиях скромнее, чем поэт. Но и ему полюбилась эта мода. С юных лет жизни он следовал ей, естественно, с некоторыми обновлениями, и лишь в последние годы жизни завел бороду, усы и сделал себе более длинную стрижку. Так что правы были и современники композитора, писавшие его в разные годы жизни, и мастер дагерротипии.

Репину следовало выбирать. После серьезных размышлений он отвечал Третьякову:

> <…> Сделать живой портрет, без натуры едва ли возможно; казенный никому, особенно Вам, и даром не нужен, остается одно — делать картину; это

задача нелегкая, и ее нельзя решать вдруг; надо подумать, почитать о нем, порасспросить людей знающих, и тогда, если это составится, то попробовать — выйдет что-нибудь — хорошо, не выйдет — бросить. Возьму его Записки и стану опять читать, и расспрашивать, и советоваться, авось либо что-нибудь вдохновит. Его все-таки придется изобразить с бакенбардами, а это почти борода [5, с. 293].

Получается, что Репин, понимая, что живой портрет без натуры невозможен, а сама натура в разные годы оказывалась визуально крайне переменчивой, решил создавать не портрет композитора, но живописную фантазию на тему Глинки, избрать некий «промежуточный» вариант воплощения облика композитора, который он запечатлел уже на рисунке к эскизу будущей картины «Портрет М. И. Глинки» (бумага, тушь, перо 29,9х26) и сохранил впоследствии.

В этом, казалось бы, мелком вопросе как в капле воды проявилось то значение, которое имеет знание моды для научной или художественной реконструкции прошлого. С этой точки зрения, немало можно было бы сказать, к примеру, о феске, причины пристрастия к ношению которой у Глинки были весьма и весьма любопытны. Но в данном случае я, все же, выделю другой элемент одежды Глинки — его халат, поскольку именно халат сыграл, как представляется, одну из значимых ролей в восприятии композитора потомками.

Еще Аполлинарий Гилярович Горавский, писавший портрет Глинки тремя годами ранее Репина и тоже по заказу Третьякова, упоминал о случайно попавшем ему в руки дагерротипе, хранившемся у Шестаковой. На нем Глинка, как писал Горавский, — зрелый мужчина с «выразительным лицом», «живописными чертами» и «умным, добрым взглядом» был запечатлен свободно сидящим, «в самом любимом постоянном костюме в виде халата, в длинном сюртуке с бархатным воротником и обшлагами», в шапке с золотою кистью [2, с. 261–262]. Но, восхищаясь запечатленным обликом композитора, Горавский, видимо, испытывал определенные сомнения в уместности сохранения подобного изображения: слишком домашним, камерным и даже интимным оно было. Во многом, «благодаря» халату. Понимая свою работу как создание образа композитора-»классика и основоположника», Горавский решился придать изображению большую сдержанности и первое, от чего художник отказался, — от облачения Глинки в его «любимый постоянный костюм в виде халата».

О том, что Глинка действительно очень любил такое облачение вспоминали едва ли не все, кто был знаком с музыкантом. Л. И. Шестакова писала, что брат ее чаще всего сидел в своих комнатах наверху, облаченный в «халат на легком заячьем меху». «Как теперь вижу его, сидящим в зале в своем любимом халате (на заячьем меху, подбитом шелковой тканью) близ стола», — писала она. В том же халате запечатлели в карикатурах Глинку Степанов и Брюллов. На том, чтобы именно в таком одеянии воплотить образ своего героя, остановился и Репин. Отказавшись от официоза и казенщины, поработивших воображение Горавского и не интересных заказчику, он возвращает образу Глинки его привычную для современников деталь и облачает его в халат.

* * *

Картина Репина напоена покойным приятием данности. Время в ней словно остановилось; поза мечтательно замершего героя — мягкая, с округлыми

линиями, взгляд «затуманенный» видениями будущего, — все здесь говорит о состоянии особого психологического уюта, комфорта, о некой интеллектуальной нирване. И халат, в который облачен герой, как нельзя более убедительно вписывается в ряд возникающих ассоциаций. Но им противоречит основной смысловой и содержательный посыл картины, выраженный в подчеркнуто деятельном ключе: «Михаил Иванович Глинка в период сочинения оперы «Руслан и Людмила»». Покой, заполняющий ее пространство, это покой, рожденный уверенной увлеченностью мастера, углубившегося в процесс творческого созидания. Традиционное представление о художнике, в муках и сомнениях творящего новое сочинение, и его облачение в халат, обволакивающий полулежащего музыканта, — т. о., феномены, казалось бы, исходно противоречащие друг другу и, потому, явно не стыкующиеся. Но лишь на первый взгляд.

Думаю, Репин, скорее всего, интуитивно чувствовал ту сложную и противоречивую семантическую нагрузку, что была заложена в таком, казалось бы, нехитром и вполне привычном домашнем одеянии как мужской халат. И далеко не случайно остановился на нем, выбирая «костюм» для своего героя и задавая определенный вектор его трактовки.

Для глинкинского поколения мужской халат был, в определенном смысле, «героем своего времени», модным фетишем высокого символического значения. Халат в мужской моде нес глубинное смысловое наполнение, являясь свидетельством свободы тела, знаком распространенного в ту пору визуального протеста против жесткого мундира и «мундирной жизни», против франтоватой «гостиной ливреи».

Как я люблю тебя, халат!
Одежда праздности и лени,
Товарищ тайных наслаждений
И поэтических отрад!
Пускай служителям Арея
Мила их тесная ливрея;
Я волен телом, как душой.
От века нашего заразы,
От жизни бранной и пустой
Я исцелен и мир со мной! <…>

Так писал о халате Николай Языков, вкладывая в строки стихотворения «К халату» (1823) особый смысл.

Противопоставление халата мундиру или ливрее усиливалось порождаемым им противопоставлением свободной творческой деятельности — государеву служению, движения души и интеллекта — обезличивающему регламенту долженствований. Более того, современные специалисты, изучая семантику халата, рассматривают мужской халат «атрибутом интеллектуального быта» россиян XVIII — первой трети XIX в. [3] И это не случайно.

Халат как реалия «домашности» воспринимался в пору своего распространения в России в единстве с другой реалией жизни частного человека — «кабинетом», специально выделенным местом в пространстве дома (реже квартиры), в котором частный человек мог, отделившись от других, уединиться

для интеллектуальной деятельности — чтения, коллекционирования, литературного сочинительства, написания мемуаров, писем, дневников… Кабинет становился, т. о. интеллектуальным центром дома, местом особого назначения, сохраняя за собой этот статус на протяжении очень длительного времени.

Но — вот парадокс сознания! — такое место в доме, предназначенное для сугубо приватного бытия, становилось, одновременно, объектом демонстрации, пространством личной гордости хозяина перед близкими ему людьми. Отсюда, и достаточно непривычное сегодня название такого помещения: кабинет-гостиная, и особые решения интерьера: специальный стол, кушетка, библиотека, наборы предметов, отражающие интересы хозяина и, наконец, отсюда же — особое облачение: халат, знак интеллектуальной деятельности своего хозяина. Теплый, подбитый ватой или мехом, такой халат надевался чаще всего поверх камзола или рубашки (именно так надет халат у Глинки в работе Репина), становясь промежуточным вариантом одежды — полуцивильной/полудомашней, уместной в повседневной частной жизни и, вместе с тем, приемлемой для всеобщего обозрения как свидетельство «интеллектуальных забот» надевшего его хозяина.

Языков, к примеру, в стихотворении «Петру Васильевичу Киреевскому» (1835) писал:

> Две добродетели судьбы моей простой, —
> Уединение, ленивки пуховые,
> Халат, рабочий стол и книги выписные.

Соответственно, чем более старым, поношенным, истертым был халат — тем более он становился не только «обжитым», удобным, но и более «весомым» знаком неусыпных приватных трудов своего владельца. Знак этот читался в свое время столь определенно, что Н. А. Полевой завещал похоронить себя (1846) в старом, изношенном халате, имея в виду не только собственную нищету, но и полагая, что таким образом после кончины он еще раз подтвердит свою принадлежность к сообществу вольных личностей, посвятивших всю свою жизнь творческой деятельности.

Не случайно халату посвящали стихи П. А. Вяземский («Прощание с халатом», 1817) и Н. М. Языков («К халату», 1823), в халат одевали своих героев русские писатели. Не случайно и то, что русскую живопись конца XVIII — первой трети XIX в. буквально захлестнул интерес к жанру «портрета в халате». Изображение А. С. Пушкина на знаменитом портрете В. А. Тропинина — уже определенная дань традиции, которая закрепляется в отношении к изображениям поэта и после его смерти. Истоки этой традиции восходят к последней трети XVIII в., воплощенные, в частности, в портрете мануфактурщика-богача Демидова работы Левицкого. Позднее они находят воплощение и в портрете прославившегося своей ленью Н. М. Языкова работы А. Д. Хрипкова (по мнению многих современников именно Языков стал прототипом образа Обломова), портретах графа П. Б. Шереметева, Г. Р. Державина и других. Этот ряд можно было бы продолжить едва ли не до конца XIX в. Достаточно вспомнить, к примеру, известный портрет Островского работы В. Г. Перова. Все герои «портретов в халатах» хотели предстать и представали перед потомками свободными

творческими личностями, не закованными в мундиры служения. И именно так увидел и понял образ Глинки И. Е. Репин.

Любопытно здесь то, что сам композитор в процессе творчества терпеть не мог кабинетного уединения, сохраняя от него лишь один визуальный признак — халат. Облачившись в халат, он с удовольствием сидел перед всеми в зале у стола, «уписывая» музыкальные тексты, в то время как вокруг него суетились приятели, провозглашались тосты, была приподнятая атмосфера дружеского общения. Так что в определенном смысле Репин, все же, «подтянул» образ композитора под сложившиеся и укоренившиеся представления, полагая своим долгом следовать им хотя бы в самых общих чертах.

Но был в замысле художника и еще один подтекст, также обусловленный семантической многоплановостью домашней одежды мужчины, не сказать о котором невозможно.

Как известно, халат — атрибут восточной моды, значение которой нередко усиливалось ношением «курительной шапочки» — той самой фески, что была так дорога Глинки. Представляя зрителю красивого, холеного человека, размещая его возлежащим на подушках роскошного дивана (исходно, также предмета восточного интерьера), Репин, с помощью этих и других выразительных реалий — плотной орнаментики покрывала, накрывшего диван, общего цветового колорита, особой «световой закрытости», позой героя, погрузившегося в творческие грезы и меланхолически, задумчиво покусывая карандаш, переносящего их на бумагу, активно «педалировал» «восточный акцент» картины. По существу, Репин писал Глинку в роли Глинки. И «роль» эта логично корреспондировалась именно с «Русланом и Людмилой» с ее восточным наклонением. Думаю, задайся Репин целью написать картину «Михаил Иванович Глинка в период сочинения оперы «Жизнь за царя»» все выглядело бы иначе.

* * *

Созданный Репиным яркий, многозначный и выразительный образ Глинки удержался в памяти потомков на многие годы, но чем далее, тем очевиднее менялся ключ к его прочтению, размывались исходные акценты смыслов. Немаловажную роль в том сыграла репутация самого художника, долгое время воспринимавшегося «реалистом и обличителем» пагуб царского режима. В большом времени его исторические фантазии — «Иван Грозный и сын его Иван. 16 ноября 1581 года» (1885), «Запорожцы пишут письмо турецкому султану» (1880–1891) как и многие другие — неизменно прочитывались сквозь призму «Бурлаков на Волге» (1870–1873), обретая безусловную историческую достоверность и социальную направленность. Так произошло и с картиной «Михаил Иванович Глинка в период сочинения оперы «Руслан и Людмила»». Воспринятая не как визуальная фантазия художника на тему Глинки, но как достоверный портрет-реконструкция (а позднее и вовсе как портрет), работа Репина наложила несомненный отпечаток на всю историю последующего восприятия музыканта и отношение к его деятельности. Пострепинское поколение, необратимо утрачивавшее искусство считывания художественной символики, находило в картине «достоверные» и «неоспоримые» подтверждения того, что

именно так жил и трудился Глинка. А халат, в который Репин облачил своего героя, виделся одним из убедительнейших тому доказательств.

Этому способствовала и судьба самого халата в культурном пространстве эпохи. Фетишизируемый вплоть до 1830-х — 1840-х гг. в своем высоком, едва ли не протестном, значении, халат уже к 1850-м годам (т. е. за несколько десятилетий до появления репинской работы) все реже воспринимался знаком деятельной творческой натуры. Новое поколение все чаще видело в нем пережиток прошлого, свидетельство асоциальности героя, и оттого все чаще и чаще связывало с ним представление о «былых временах». Не удивительно, что именно старые люди все чаще появляются на страницах произведений русской литературы в халатах: старик Федор Павлович Карамазов, готовясь к встрече с юной Грушенькой, надевает на себя «полосатый шелковый халатик», «подпоясанный шелковым же шнурком с кистями», из-под ворота которого «выглядывало чистое щегольское белье, тонкая голландская рубашка с золотыми запонками». Старый князь Болконский появляется впервые перед Наташей Ростовой, объявленной невестой его сына, в изношенном халате. Потертость старого халата все активнее прочитывалась уже не столько знаком, синонимичным лени, ничегонеделанию, барственному высокомерию, сколько неуместным, странным предметом домашней одежды, принадлежащем тому прошлому, необходимость расставания с которым осознавало новое поколение.

Жизнь наша в старости — изношенный халат:
И совестно носить его, и жаль оставить;
Мы с ним давно сжились, давно, как с братом брат;
Нельзя нас починить и заново исправить.
Как мы состарились, состарился и он;
В лохмотьях наша жизнь, и он в лохмотьях тоже,
Чернилами он весь расписан, окроплен,
Но эти пятна нам узоров всех дороже.

Так писал П. А. Вяземский в 1870-е годы в известнейшем стихотворении, созданном незадолго до смерти [1, с. 270].

Конечно, говоря об изменениях, происшедших в отношении к халату, нельзя пройти мимо романа Гончарова «Обломов» и влияния последнего на отношение к Глинке в конце XIX — начале XX в. Но связь рецепции личности композитора с «обломовщиной» уже рассматривалась в отечественном музыкознании М. Г. Раку [4] и, полагаю, нет нужды вновь возвращаться к высказанным исследователем наблюдениям. Отмечу только, что визуальная фантазия Репина, обретшая в сознании потомков черты неоспоримой достоверности и надолго ставшая хрестоматийным образом живописного воплощения композитора в час творчества, сыграла в «обломовском крене» отечественной глинкианы немаловажную роль.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вяземский П. А. Сочинения: в 2 т. — М.: Худож. литература, 1982. — Т. 1. Стихотворения.

2. Грановский А. Г. — Третьякову П. М. 22 октября 1869 г. // Письма художников Павлу Михайловичу Третьякову. В 2-х тт. — Т. 1 — М.: Искусство, 1960. — URL: http://www.mosconsv.ru/museum/glinka_portrait.html#_ftn5 (дата обращения: 12.08. 2020).

3. Кулакова И. О халате как атрибуте интеллектуального быта россиян XVIII — 1 половины XIX в. / Учено-научный центр визуальной антропологии и эгоистории. — URL: http://visantrop.rsuh.ru/article.html?id=2633310 (дата обращения: 27.09. 2020).

4. Раку М. Г. Музыкальная классика в мифотворчестве советской эпохи. Механизмы «редукции» классического наследия. — М.: Новое литературное обозрение, 2014.

5. Репин И. Е. — Третьякову П. М. 11 декабря 1883 г. // Репин И. Е. Избранные письма: В 2-х т. — Т. 1. — М.: Искусство, 1969.

6. Третьяков П. М. — Репину И. Е. 4 декабря 1883 г. // Репин И. Е. Письма. Переписка с П. М. Третьяковым. — М.; Л.: Искусство, 1946.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.1.019
УДК 316

И. В. Кондаков*

«ПЕТРА ТВОРЕНЬЕ»: ГОССЛУЖБА В КОНТЕКСТЕ РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ**

Статья посвящена феномену государственной службы в историческом контексте российской культуры. Понятие государственной службы было введено в обиход Петром I, и это явление стало одним из главных результатов Петровских реформ. В своем «Курсе русской истории» В. О. Ключевский вывел «формулу» Русского Просвещения, включающую концепты «деспотизм», «рабство», «свобода» и «просвещение», неотрывные друг от друга и в то же время взаимоисключающие. В расширительном смысле эти концепты являются константами российской культуры в целом, образуя своего рода «цивилизационный ромб» — культурфилософское основание российской истории Нового и Новейшего времени. На этом основании сложились две важнейшие для России социокультурные элиты — правящая и творческая, отвечавшие соответственно за социально-политическую и культурно-просветительскую сферы российской жизни. Поначалу представлявшие собой единство культуры и социума, эти элиты разорвали альянс и вступили на путь противостояния и борьбы.

Ключевые слова: Петровские реформы, «цивилизационный ромб», деспотизм, свобода, рабство, просвещение, правящая и творческая элиты, госслужба, креативность.

I. V. Kondakov
«PETER'S CREATION»:
STATE SERVICE IN THE CONTEXT OF RUSSIAN CULTURE

The Article is devoted to the phenomenon of a state service in the historical context of Russian culture. The concept of state service was introduced by Peter I and this phenomenon

* Кондаков Игорь Вадимович, доктор философских наук, кандидат филологических наук, профессор, кафедра истории и теории культуры, факультет культурологии, Российский государственный гуманитарный университет; ведущий научный сотрудник, Государственный институт искусствознания; ikond@mail.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20–011–42008 «Петр Великий: pro et contra. Личность и реформы Петра Великого в философско–культурологической и политологической рефлексии. Российский опыт и зарубежные контексты».

became one of the main results of Peter's reforms. V. Klyuchevsky in his «Course of Russian history» developed the «formula» of the Russian Enlightenment, including the concepts of «despotism», «slavery», «freedom» and «enlightenment», which are inseparable from each other and at the same time mutually exclusive. In a broad sense, these concepts are the constants of Russian culture as a whole, forming a kind of «civilizational rhombus» — the cultural and philosophical foundation of the Russian history of Modern and newest times. On this basis, two of the most important sociocultural elites for Russia were formed: the ruling and creative elites, who were responsible for the socio-political and cultural-educational spheres of Russian life, respectively. Initially representing the unity of the socium and culture, these elites broke the alliance and entered the path of confrontation and struggle.
Keywords: Peter's reforms, «civilizational rhombus», despotism, freedom, slavery, enlightenment, ruling and creative elites, civil service, creativity.

Большинство читателей русской классической литературы помнит пушкинскую фразу: «*Люблю тебя, Петра творенье!*» («Медный всадник»), обращенную к Петербургу. Однако столичный град — не единственное «творенье» Петра I, которое красуется на протяжении трех столетий «пышно» и «горделиво». Не меньшей славой среди «деяний Петра» пользуется и созданная им система управления государством, выдержавшая испытания истории на протяжении трех веков, пережившая все реформы, войны, революции.

Появлению в российской истории и культуре бюрократии как правящей элиты мы обязаны Петру Великому. Собственно, главный результат Петровских реформ в истории нашей страны заключался не только в силовой европеизации России или в превращении Московского царства в Российскую империю, а в создании класса чиновников и Табели о рангах, в подчинении всей государственной системы России — организованной корпорации просвещенной бюрократии — централизованной и иерархической. Именно эта организационная логика легла в основание государственного устройства России — имперской, советской и постсоветской — на протяжении трех веков, став одной из важнейших констант русской культуры и российской цивилизации [11, с. 592–598].

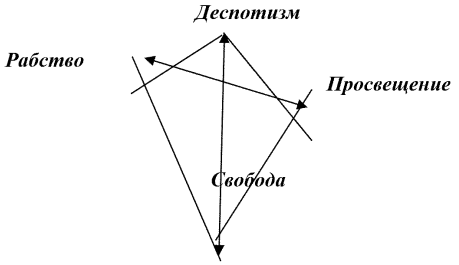
Между тем, в формировании этой константы с самого начала наблюдались культурно-цивилизационные противоречия, оказавшиеся практически не разрешимыми на протяжении трех веков. Впервые их остроту и сложность для разрешения отметил В. О. Ключевский. Обобщая значение Петровских реформ, он писал в «Курсе русской истории»:

> Реформа Петра была борьбой деспотии с народом, с его косностью. Он надеялся грозою власти вызвать самодеятельность в порабощенном обществе и через рабовладельческое дворянство водворить в России европейскую науку, народное просвещение как необходимое условие общественной самодеятельности, хотел, чтобы раб, оставаясь рабом, действовал сознательно и свободно. Совместное действие деспотизма и свободы, просвещения и рабства — это политическая квадратура круга, загадка, разрешавшаяся у нас со времени Петра два века и доселе неразрешенная [4, с. 203].

Обобщающая формула историка и мыслителя, изложенная с нескрываемой иронией, нарочито демонстрирует нагромождение парадоксов: «грозою власти вызвать самодеятельность в порабощенном обществе»; «через рабов-

ладельческое дворянство водворить в России европейскую науку, народное просвещение» и «общественную самодеятельность»; «чтобы раб, оставаясь рабом, действовал сознательно и свободно». Ключевский показывает, что концепция Русского Просвещения была основана на незыблемости самодержавного авторитаризма и крепостного права и насильственном внедрении науки и просвещения при условии сохранения первых двух факторов цивилизационного развития.

Четыре ключевых концепта (константы) российской цивилизации, сформулированные В. О. Ключевским, образуют своего рода «цивилизационный ромб», организующий ценностно-смысловое пространство культуры и сохраняющийся через все метаморфозы российской культуры не только до времени лекций Ключевского в начале XX в., но и фактически до настоящего времени:



В этом «ромбе» важна не только попарная дихотомия *деспотизма* и *свободы*, *рабства* и *просвещения*, выраженная двумя соответствующими бинарными оппозициями (эта пара противоречий была и остается доминирующей в структуре российской цивилизации), но и другие дихотомии, находящиеся как бы на втором плане этой структуры. Простая комбинаторика исходных концептов демонстрирует две другие пары оппозиций: *деспотизм — просвещение* и *рабство — свобода*. Длительность и действенность этих оппозиций в истории русской культуры зафиксирована в знаменитых «Сказках» М. Салтыкова-Щедрина и его же «Истории одного города» (вторая половина XIX в.). Вспомним, к примеру, «урок», преподнесенный читателям орлом из сказки «Орел-Меценат» (1884–1886): то ли «просвещение для орлов вредно», то ли «орлы для просвещения вредны», «или, наконец, и то и другое вместе» [10, с. 398].

Социальное напряжение, находящее свое выражение в остроте перечисленных цивилизационных дихотомий, носит культурно-исторический характер. «Цивилизационный ромб» В. О. Ключевского — как концептуализация Петровской эпохи — охватывает и как бы «сшивает» наследие Средневековья («деспотизм» и «рабство») и Нового времени («просвещение» и «свобода»). В таком логико-понятийном выражении становится особенно ясна утопичность замысла Петра — преодолеть историческую и смысловую «пропасть», отделяющую условное Средневековье от условного же Нового времени, путем простого объединения типовых черт той и другой эпох общей социокультурной парадигмой.

При этом анахроничные в рамках Нового времени категории «деспотизм» и «рабство», находясь в одном ряду с актуальными нововременными кате-

гориями «просвещение» и «свобода», неизбежно переосмыслялись в более широком современном контексте. Так, например, «деспотизм» понимался не только буквально, но и как «авторитаризм», «централизм», «политическая воля» (монарха), «единовластие» и т. д., а «рабство», кроме как непосредственно «крепостная зависимость», — еще и как «силовой порядок», «дисциплина подчинения», «насильственная организация», «беспрекословная управляемость» и т. п. У современников Петровских реформ создавалась иллюзия того, что Россия вступила в европейское Новое время и окончательно порвала с пережитками Средневековья, оставшимися в допетровской Руси, в то время как на самом деле допетровские социальные институты были прочно интегрированы в систему Петровского государства как основа государственного строя, а отдельные атрибуты европейского Просвещения лишь были «надстроены» над ней и служили европейской декорацией допетровского варварства.

Контаминация разновременных концептов в рамках одной системы представлений означала попытку модернизировать страну средствами одной культуры, практически не изменяя исходных социально-политических установок (опоры на институты самодержавия, крепостного права и прямого насилия). Сторонники Петра получали практическую возможность строить новое государство, опираясь на старые испытанные средства силового управления, основанные на вековых устоях авторитарной власти, бесконтрольного произвола и полной вседозволенности. Подобная система правления наиболее отвечала интересам нарождающегося сословия правящей бюрократии, госслужащих петровского и постпетровского времени. Слабость русской бюрократии XVIII в. компенсировалась незыблемостью традиции силового управления и вялостью бессловесного подчинения «низов» общества — правящим «верхам».

Между тем, представления Петра об идеальной государственности вполне укладывались в концепцию полицейского государства. По авторитетному свидетельству Е. Анисимова, «военные порядки Петр рассматривал как образцовые для организации гражданской жизни, поэтому измена противопоставлялась службе, верному служению» [1, с. 24]. Впрочем, и «просвещение» Петр понимал специфически: объявив войну литературному этикету прежней Руси. Его «борьба с инерцией слова» проявилась в том, что он предпочел «набору словесных стереотипов» — «стиль канцелярского делопроизводства, именно стиль «дела»», «стиль, в котором нет места самодовлеющему изяществу и красоте» [6, с. 243–245]. Просвещение в России приняло характер вневербальный, — скорее деятельностный, нежели мыслительный.

А. Панченко далее констатирует:

> …при Петре производство вещей потеснило производство слов. В известном смысле это означало упадок литературы <…>, ухудшение стиля <…>. Все это связано с необходимостью называть все новые и новые вещи <…>, с упразднением многих запретов как в бытовом поведении, так и в искусстве <…>, со свободой сюжетной конструкции [6, с. 248].

«Свобода», как видим, в Петровскую эпоху понималась также весьма своеобразно: это свобода освоения новых вещей и форм деятельности, совершенствования «дела», государственной службы. «Просвещение», в Петровом

понимании, подверстывалось под «государево дело», под государственную службу, под выполнение социально-практических, утилитарных задач. Все это «усиливало противоречие между культурой и социальными отношениями» [3, с. 205].

В это же время, в атмосфере господствующей беспринципности и нарастающего утилитаризма, складываются противоестественные контаминации ключевых категорий, основанные на смешении средневековых и новоевропейских представлений, а также социально-политических и культурно-просветительских задач. Например, «просвещенный деспотизм» (абсолютизм), «просвещенное рабство», «свобода деспотизма» (произвол) и «свобода рабства» (крепостничества) были неотъемлемыми чертами Русского Просвещения (по своей сути чисто дворянского), сохранявшимися далеко за пределами эпохи Просвещения. В этом противоречивом культурно-цивилизационном контексте формировались такие эксклюзивные феномены русской культуры XVIII в., как «просвещенная деспотия», «крепостная интеллигенция», «вольности дворянства», расцветали различные злоупотребления крепостничества, чиновного произвола и т. п. Осмысление этих культурно-цивилизационных противоречий как нарушения принципов эпохи Просвещения (как они были известны из западноевропейского опыта) началось лишь во второй половине XVIII в. в творчестве А. Сумарокова, Н. Новикова, Д. Фонвизина, А. Радищева, В. Капниста и др. писателей екатерининского времени.

К этому времени относится и произошедший в годы правления Екатерины II раскол российских элит: правящая бюрократия отмежевалась от творческой элиты, и возникло их взаимное недоверие и неприятие, в дальнейшем усугубившееся и укрепившееся как идейное и нравственное противостояние, затем принявшее формы борьбы. Водораздел правящей и творческой элит проходил по линии разграничения социально-политической и культурно-просветительской сфер. А. Ахиезер связывал эти процессы с крахом кратковременного екатерининского либерализма:

> …*Смыкание духовной и правящей элит происходило на основе обоюдного стремления к либерализму*. Расхождение же между ними, конфликт, доходящий до вооруженного столкновения, возникает в результате краха либеральной политики власти [3, с. 204–205].

Правящая элита, объединявшая госслужащих различных рангов, координировала свою деятельность относительно традиционных для России социальных механизмов «деспотизма» и «рабства» (понимаемых расширительно — как инструменты политического господства и подчинения). *Творческая элита*, объединявшая деятелей культуры (писателей, художников, мыслителей, ученых), ориентировалась на ценностно-смысловое пространство вокруг концептов «просвещение» и «свобода» (которые понимались тоже расширительно — как ориентиры европейской культуры XVIII в.). Так, значение «просвещения» включало в себя и образование, и воспитание, и приобщение к культуре Запада (науке, искусству, философии, литературе), и собственную творческую активность, и требования всемирно-исторического прогресса цивилизации.

Сталкиваясь с кризисной ситуацией, правящая элита быстрее справляется со своими проблемами: «нацеленная на повседневное решение» практических задач, она «может быстро изменить курс, тогда как духовная элита, склонная заглядывать далеко вперед, сделать это не может» [3, с. 205]. Поэтому во многих ситуациях кризиса или противостояния выигрывает именно *правящая элита*, а *творческая элита* погрязает в дискуссиях о путях выхода из кризиса или в построении утопических проектов. Во всех таких случаях «слабость культурной интеграции общества» замещается «административной властью» и «стимулирует отход от власти закона в пользу власти чиновников» [2, с. 147, 131].

Исторические традиции нашей страны, в том числе и культурные, показывают, что, пытаясь однозначно оценить фигуру госслужащего, мы оказываемся в сложном положении. Выясняется, что социокультурные ожидания государства и общества не только не совпадают, но нередко и направлены в разные стороны. Отражая эти ожидания, художник или мыслитель может занять точку зрения общества или государства и оказаться при этом — и в том, и в другом случае — непонятым или непонимающим.

Приведу яркий пример. Когда Николай I отправился в свой отпуск на морском корабле, он взял с собой почитать роман Лермонтова «Герой нашего времени». Читая произведение, он был уверен, что *герой нашего времени* — это Максим Максимыч, слуга Отечества, честный патриот, верный служака, безукоризненный офицер. Но, когда он понял, что герой Лермонтова — это Печорин, очень похожий на самого Лермонтова, он был возмущен до глубины души. Вот что он писал по этому поводу императрице Александре Федоровне (письмо от 13.06.1840).

> …Капитан появляется в этом сочинении как надежда, так и неосуществившаяся, и господин Лермонтов не сумел последовать за этим благородным и таким простым характером; он заменяет его презренными, очень мало интересными лицами, которые, чем наводить скуку, лучше бы сделали, если бы так и оставались в неизвестности — чтобы не вызывать отвращения. Счастливый путь, господин Лермонтов, пусть он, если это возможно, прочистит себе голову в среде, где сумеет завершить характер своего капитана, если вообще он способен его постичь и обрисовать [5, с. 487–488].

Характерно, что Николай считал недооценку образа капитана автором — его художественным просчетом, вызванным недостатком литературного таланта и профессиональных навыков.

А сам Лермонтов и поддержавший в его убеждениях В. Белинский были уверены, что в мятущемся Печорине (вслед за Чацким и Онегиным) открылся новый тип — «лишнего человека». Но эта его «*лишнесть*», может быть, и очевидная как для авторитарной власти, так и для прагматических государственников», была *нужностью* и *необходимостью* для исторического развития России, потому что, не обладая «верностью» и «исполнительностью» (качеств, важных для правящей бюрократии), такие люди, как Печорин, обладали критическим и творческим сознанием, способным выявлять острые и нерешенные проблемы социального и культурного роста страны, а значит, ее социокультурной динамики.

За этой коллизией стоит не одна лишь проблема взаимонепонимания художника и власти и конфликт между ними. Точнее, не только это. Скорее речь идет о том, что ожидания деспотического государства в отношении культуры и действительности и ожидания самого общества в этом отношении категорически не совпадают, вступают в противоречия, которые долго в русской традиции сохраняются (вплоть до настоящего времени) и время от времени обостряются. С точки зрения государства, особенно централизованного и авторитарного, госслужащий (в данном случае неважно — светский или военный) предпочтительнее и надежнее независимой, свободной и бесконтрольной личности (будь то поэт, одинокий мыслитель или обыватель, частное лицо, представитель гражданского общества).

Превращение Пушкина — под конец его жизни и помимо его воли — в камер-юнкера, придворного весьма низкого ранга, — это акт власти, превращающий свободного поэта в госслужащего, зависящего от императора и придворного окружения, — акт, одновременно унижающий художника и закрепляющий его за государством как одушевленную собственность, попытка его безусловного порабощения, подчинения государственной машине. А изгнание Лермонтова на Кавказ — это другой акт той же власти, закрепляющий за художником статус изгнанника, — более того, лишающий его статуса художника на том основании, что он не сумел постичь характер «героя времени» так, как его понимает правящая элита (а именно как человека, служащего государству «без страха и упрека»).

В то же время тот же Николай I предпочитал иметь дело с такими верноподданными писателями, как Ф. Булгарин, Н. Полевой, Н. Кукольник, М. Загоскин, О. Сенковский и др., каких было много. Этих писателей третьего ряда сегодня почти никто не помнит, кроме, может быть, узких специалистов. Все они не были совсем бесталанными людьми, но сделали целью и смыслом своего творчества *служение текущей государственной политике*. Чаще всего подобное служение мотивировалось не убеждениями служащих, а соображениями конъюнктуры, практической выгоды, карьеры, обогащения и т. п. Но и тогда, когда мотивами госслужбы были представления о служебном долге, государственной важности «служения», о необходимости «растворения» личности в деятельности на благо «царя и отечества», эти государственнические убеждения объективно умаляли роль личности и ее творческого потенциала в истории, роль культуры в жизни общества.

Когда создание произведений в духе государственной политики вполне соответствовало идейным представлениям пишущих и представляло собой лишь иллюстрацию к официальной идеологии, — такие произведения, как правило, не были продуктом художественного или интеллектуального творчества авторов, но были, скорее, данью служебного долга или формальным соответствием требованиям момента. Эти тексты были лишены творческого вдохновения, не озарены какими-либо художественно-эстетическими свойствами, не имели индивидуально-неповторимого стиля и оригинальных авторских идей. Несмотря на это, произведения официозных авторов нередко получали нарекания со стороны правящих верхов, поскольку казались недостаточными по сравнению с требованиями официальной идеологии. Их

творчество в какой-то мере предвосхищало феномен «*соцзаказа*», получивший распространение уже в советское время.

В России, начиная с Екатерины II, альянс между *правящей элитой* и *творческой элитой* распался необратимо. Началось это с конфликта с А. Радищевым, который, с точки зрения Екатерины II, оказался «мартинистом», «хуже Пугачева» [8, с. 242]. Противостояние элит продолжилось в государственном преследовании Н. Новикова, осмелившегося в своих сатирических журналах (например, в «Трутне») резко полемизировать с самой императрицей и дерзко высмеивать ее, ее русскую речь, ее либеральные законы. В XIX и XX вв. число участников и жертв подобного политического противостояния властных структур и деятелей культуры многократно умножилось.

Альянс *правящей* и *творческой элиты* в России распался быстро и надолго; уже в творчестве Пушкина заметно негативное отношение к государственным служащим. В качестве примера можно привести незавершенный роман Пушкина «Дубровский», в котором подьячие, приехавшие по наущению Троекурова описывать имение отца Дубровского, празднуют победу, напиваются рому и оказываются запертыми в барском доме. Крестьяне поджигают дом. Кузнец Архип с радостью спасает с крыши загоревшегося сарая кошку, а чиновников оставляет погибать в горящем доме.

Жестокая расправа Пушкина (через посредство литературного текста) с государственными служащими, конечно, неслучайна. По сюжету романа Троекуров, задумав отомстить Дубровскому-старшему, доверил вести «замышленное дело» заседателю с красноречивой фамилией «Шабашкин». «Проворный» Шабашкин «за него (Троекурова. — *И. К.*) хлопотал, действуя от его имени, стращая и подкупая судей и толкуя вкрив и впрям всевозможные указы». Что же касается гордого и беспечного Дубровского, то он «всегда первый трунил над продажной совестью чернильного племени, но мысль соделаться жертвой ябеды не приходила ему в голову» [7, с. 148].

В кульминационный момент мести криводушным чиновникам между Владимиром Дубровским и его крепостным кузнецом Архипом развертывается многозначительный разговор.

> — А зачем с тобою топор?
>
> — Топор-то зачем? Да как же без топора нонече и ходить. Эти приказные такие, вишь, озорники — того и гляди… <…> Слыхано ли дело, подьячие задумали нами владеть, подьячие гонят наших господ с барского двора… Эк они храпят, окаянные; всех бы разом, так и концы в воду.
>
> Дубровский нахмурился. «Послушай, Архип, — сказал он, немного помолчав, — не дело ты затеял. Не приказные виноваты. Засвети-ка фонарь ты, ступай за мною» [7, с. 165].
>
> Архип с безмолвного одобрения хозяина запер все двери, чтобы подьячие не могли выбраться из горящего дома. В ответ на жалобные вопли и крики: «Горим, помогите, помогите», — он отвечал со злобной улыбкой: «Как не так». Не помогла и примирительная фраза няни Егоровны: «Архипушка, <…> спаси их, окаянных, Бог тебя наградит».
>
> — Как не так, — отвечал кузнец [7, с. 167].

Спасая кошку с горящего сарая и упрекая крестьянских детей, смеющихся над ее несчастьем, Архип сердито говорит: «Чему смеетесь, бесенята, —– Бога вы не боитесь: Божия тварь погибает. А вы сдуру радуетесь» [7, с. 167–168]. Заметим: кузнец не считает подьячих «божьей тварью» и не собирается их спасать. Застарелая ненависть крестьян к чиновникам сопоставима с аналогичными чувствами к ним дворян, не столько ненавидящих, сколько презирающих низшее сословие и тем убедительнее проигрывающих им свое дело.

Аналогично выстраивается в каждом конкретном случае критическое отношение к государственным чиновникам у большинства русских писателей и мыслителей. Многообразна и гамма эмоционального отношения к государственным чиновникам в русской культуре — от жалости до презрения и от обличения до ненависти (Тряпичкин, Акакий Акакиевич, «Значительное лицо», «Кувшинное Рыло», «Доходное место», «Обыкновенная история», «Медведь на воеводстве» и т. п. маркеры госслужбы). Стоит, однако, задуматься о причинах столь устойчивого негативного отношения русских писателей и художников к государственным служащим на протяжении более двух веков. Предлагаю одну из вероятных версий объяснения этого явления.

В истории русской (советской, российской) культуры краткая встреча и длительное расставание правящей и творческой элит привели к тому, что за каждой их них закрепилось свое проблемное и ментальное поле, жестко отграниченное от соседнего. Если целью *правящей элиты* является достижение конкретных практических результатов и реализация своих властных полномочий, — то целью *творческой элиты* является художественное и интеллектуальное самовыражение, а также реализация индивидуальных креативных проектов. Средства, к которым прибегает в своей деятельности *правящая элита*, — введение различных ограничений и регулятивных правил, принятие формальных предписаний и готовых, проверенных решений. Средства, характерные для *творческой элиты* — аккумуляция знаний, культурных ценностей, творческих навыков, поиск многообразных, неповторимых форм деятельности, импровизация, полет мысли, свобода творчества.

Весь этот клубок противоречий завязан, как это показал В. О. Ключевский, на неразрешимых противоречиях между деспотизмом и рабством, с одной стороны, и свободой и просвещением, с другой. При незыблемости констант «деспотизм» и «рабство» (пусть и понимаемых в расширительном смысле) смысл производных от них констант «свободы» и «просвещения» становится искаженным и размытым. Это уже не вполне *свобода* — в европейском ее понимании и не вполне *просвещение*, как его понимали в Европе. Это — парадоксальная и противоестественная «смесь» свободы и *не*свободы — в первом случае и столь же извращенная контаминация просвещения и *недо*просвещения (или просвещения и мракобесия, темноты) — во втором. Это — результат либо деспотического произвола, отпускающего обществу «свободу» и «просвещение» избирательно и неравномерно; либо результат принципиального неразличения «свободы» и ее противоположности («рабства), «просвещения» и «затемнения» массового сознания.

Еще хотел бы обратить внимание на один парадоксальный эпизод в истории русской культуры, связанный с литературой и общественной мыслью.

В. В. Розанов, журналист, писатель, философ, разносторонний человек в своем «Уединенном» (произведении, предвосхищавшем будущий постмодернизм) с восторгом обращается к фигуре Чернышевского (в то время еще практически запрещенного писателя и мыслителя) и выступает с неожиданной рекомендацией его (задним числом, посмертно) в качестве потенциального государственного деятеля.

> Конечно, *не использовать* такую кипучую энергию, как у Чернышевского, для государственного строительства, было преступлением, граничащим со злодеянием. <…> Что такое все Аксаковы, Ю. Самарин, Хомяков или «знаменитый» Мордвинов против него как *деятеля*, т. е. как *возможного деятеля*, который зарыт был где-то в снегах Вилюйска? [9, с. 207–208]

Розанов сравнивает Чернышевского с Петром I. Дело в том, «что с самого Петра (I-го) мы не наблюдаем еще натуры, у которой каждый час бы *дышал*, каждая минута *жила* и каждый шаг обвеян «заботой об отечестве». Предлагая (сослагательно) воспользоваться у Чернышевского не головой, а крыльями и ногами, Розанов уверяет читателя, что «такими «ногами» обладал еще только кипучий, не умевший остановиться Петр» [9, с. 207]. Так сказать, «Петровские реформы» полтора века спустя. Продолжение «Петрова дела», увиденное два века спустя, незадолго до Октябрьского переворота.

> Я бы… (мечтает ретроспективно Розанов) как *лицо* и *энергию* поставил его не только во главе министерства, но во главе системы министерств, дав роль Сперанского и «незыблемость» Аракчеева… Такие лица рождаются веками <…> Уже читая его слог <…>, прямо чувствуешь: никогда не устанет, никогда не угомонится, мыслей — чуть-чуть, пожеланий — пук молний. Именно «перуны» в душе. <…> Ну — а такие орлы крыльев не складывают, а летят и летят, до убоя, до смерти или победы [9, с. 208].

В этом нетрадиционном, даже фантастическом предложении «реакционера» и «консерватора» Розанова — поставить «революционера», «государственного преступника», ссыльного писателя и публициста, на госслужбу — сформулирована, по мнению Розанова, *проблема* Российского государства, а не только самого оппозиционера. Те, у кого «перуны в душе», у кого есть запас энергии, — находятся в положении полного практического бессилия. И, наоборот, те, кто имеют полную власть и все полномочия совершать судьбоносные дела, не имеют «перунов в душе», — того запаса творческой энергии, который необходим для подлинных энтузиастов госслужбы, для талантов государственного строительства.

Предлагая оппозиционера, полного творческого горения, актуальных инициатив, перспективных проектов, назначить на государственный пост, Розанов фактически предлагает «перенаправить» деятельностную энергию политических изгоев в государственное русло, превратить энергию разрушительную в энергию созидательную, всячески стимулировать служение оппозиции — народу, а значит, и государству (сочетая запреты и поощрения). Подобная инновативная кадровая политика, по мысли Розанова, способна не только предотвратить революционные взрывы, но и влить свежую кровь

в систему управления страной, обновить принципы госслужбы, выстроить перспективные и альтернативные стратегии развития и совершенствования государства, расширить спектр управленческих решений, найти своевременные ответы на вызовы Истории.

Правящая элита держалась за принципы силового управления, оперирующего категориями господства и подчинения, и ориентировалась на социально-практические, утилитарные цели; творческая элита апеллировала к идеалам свободы и просвещения и занималась творческими проектами, отличавшимися креативностью и фантазией, но нередко страдавшими утопизмом и отрывом от действительности. Идеальный государственный деятель, находясь фактически на границе двух элит — правящей и творческой, усваивает от *правящей элиты* практическую направленность, упорство в достижении поставленных целей, организованность, исполнительность… А от *творческой элиты* государственный деятель может взять креативный подход к решению любых проблем, способность к метафорическому, ассоциативному, обобщенному видению мира, мастерство импровизации, творческое горение, одушевленность конструктивной идеей…

Именно от соединения двух ценностно-смысловых полей, от совмещения двух проблемных контекстов в личности управленца и происходит энергетический подъем, рождаются «перуны в душе», те *высшие мотивы*, которые способны вдохновить его на созидательную государственную деятельность, на кардинальное обновление системы. В этом случае государственная бюрократия получает шанс перестать быть бюрократией, а стать творческим авангардом государственного управления, а само государственное управление может выполнять не охранительные и запретительные функции, как это в большинстве случаев происходило в России, а стать, своего рода, «ускорителем» общественного прогресса.

В этом случае культура, лишившись своей критической функции — по отношению к государству (довольно привычной в России), приобретет функцию проективную и рекомендательную — по отношению к социуму. В свою очередь социум увидит в культуре не своего постоянного «оппонента» и «разоблачителя», а руководителя и интеллектуального модератора.

Литературные «мечты» Василия Розанова остались такими же неосуществимыми, как и идеократия Петра Великого. Преобразователь России делал ставку на укрепление своей «вертикали власти». Писатель Розанов надеялся на развитие демократической «горизонтали культуры». Однако перпендикулярно настроенные политическая власть и культурная демократия в России оказались практически несовместимыми на протяжении трех веков, парализующими действия друг друга.

* * *

Петровские реформы, направленные на усовершенствование российской государственной системы, породили класс госслужащих, который мало изменился за три века и стал в истории России и русской культуры системообразующей константой. Однако противоречия Русского Просвещения (между «деспотизмом» и «свободой», с одной стороны, и «рабством» и «просвещением»,

с другой) привели к расколу российских элит на правящую и творческую, а сфер их влияния — на социально-практическую и культурно-проективную, что привело к непрекращающейся полемике и борьбе между двумя направлениями в теории и практике государственного строительства и управления в России.

У каждого из этих двух направлений были свои сильные и свои слабые стороны: правящая элита опиралась на готовые тактические решения и испытывала дефицит в отношении стратегического обновления своей деятельности; творческая элита была полна креативности и эвристичности, но нередко страдала утопизмом и была оторвана от практики управления и принятия политических решений. По традиции российское государство рекрутировало своих служащих исключительно из анналов правящей элиты и игнорировало творческую элиту, выполнявшую лишь функцию критической рефлексии госслужбы и управления, крайне раздражавшую правящую элиту.

Вековое противостояние правящей и творческой элит в российской истории приводило к формированию в обществе негативного образа государственного чиновника, воссоздаваемого представителями творческой элиты и к поддержке правящей элитой провластных писателей и пропагандистов, демонстрировавших исключительно позитивный облик государственной службы как воплощения высшего смысла и ценности государства (в идейно-художественном отношении значительно уступавший произведениям творческой элиты). Отрыв правящей элиты от элиты творческой был чреват рутиной и застоем, эскалацией формализма и произвола, засильем бюрократических методов управления и нарушением прав человека и гражданина.

Исторический опыт России показывает, что подключение представителей творческой элиты к государственной деятельности способствует развитию креативности в сфере управления, расширяет возможности демократии и гуманизма и увеличивает эффективность государства на всех направлениях его социальной и культурной политики. Но на этом пути у российского государства — масса объективных и субъективных трудностей, непреодоленных до сих пор, а главное — взаимное недоверие между отчужденными друг от друга правящей и творческой элитами, исторически сложившееся веками. Преодолеть это недоверие и отчуждение — вот задача, поставленная перед Государством Российским Петром Великим, но так и не решенная до сих пор.

ЛИТЕРАТУРА

1. Анисимов Е. Держава и топор: царская власть, политический сыск и русское общество в XVIII веке: Монография. — М.: Новое литерное обозрение, 2019. — 424 с. (Серия «Что такое Россия»).

2. Ахиезер А. С. Труды. — М.: Новый хронограф, 2006. — 479 с. (Серия «Российское общество. Современные исследования»).

3. Ахиезер А. С. Россия: Критика исторического опыта (Социокультурная динамика России). От прошлого к будущему. Изд. 3-е, доп. — М.: Новый хронограф, 2008. — 938 с. (Серия «Российское общество. Современные исследования»).

4. Ключевский В. О. Сочинения: В 9 т. — М.: Мысль, 1989. — Т. IV. — 476 с.

5. М. Ю. Лермонтов в воспоминаниях современников. — М.: Художественная литература, 1989. — 690 с.

6. Панченко А. М. Русская культура в канун Петровских реформ // Панченко А. М. О русской истории и культуре. — СПб.: Азбука, 2000. — С. 13–278.

7. Пушкин А. С. Дубровский // Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: В 10 т. — Л.: Наука, Ленингр. отд., 1978. — Т. VI. — С. 142–209.

8. Пушкин А. С. Александр Радищев // Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: В 10 т. — Л.: Наука, Ленингр. отд., 1978. — Т. VII. — С. 239–250.

9. Розанов В. В. Уединенное // Розанов В. В. [Соч.]. — М.: Изд-во «Правда», 1990. — Т. II. — С. 195–274.

10. Салтыков-Щедрин М. Е. Орел-меценат // Салтыков-Щедрин М. Е. Собр. соч.: В 10 т. — М.: Изд-во «Правда», 1988. — Т. 8. — С. 390–398.

11. Степанов Ю. С. Табель о рангах // Степанов Ю. С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. — М.: Школа «Языки русской культуры», 1991. — С. 592–598.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.1.018
УДК 316

Н. А. Хлопаева*

ПЕТР ВЕЛИКИЙ В РОССИЙСКИХ СМИ: PRO ET CONTRA**

В статье представлены основные результаты исследования присутствия Петра I в российском медиапространстве. Анализ материалов, опубликованных в период 2000–2020 гг., выявил ключевые темы, в контексте которых император упоминается чаще всего. Из всех преобразований Петра Великого наибольшую долю в медиапространстве занимает милитаристская тема, история создания регулярной армии и флота. Отмечается возрастающая динамика информационного потока. Преобладают нейтральные (86%) и позитивные (9%) оценки деятельности, доля негативных оценок минимальна (5%). Поддержка интереса к фигуре Петра I исходит от действующих российских политиков, стремящихся к ассоциациям с великим реформатором.

Ключевые слова: медиаисследования, медиапортрет, Петр I, масс-медиа, электронные и печатные СМИ.

N. A. Khlopaeva

THE MEDIA REPRESENTATION OF PETER I: PRO ET CONTRA

This article introduces the most important results of a study of the Russian media representation of Peter I. This study analyzed the content of all articles containing the words «Peter I / Peter the Great» from the Russian media published between January 1, 2000, and October 19, 2020. The quantitative analysis allows for the identification of common topics discussed in the overall media narrative. Through content analysis, this study found that media framed Peter's reforms as a social welfare issue and associated it much less with church and education than army and navy related coverage. The number of articles reporting on Peter I increased over the 20-year study period. Media articles portrayed Peter I neutrally (86%) and

* Хлопаева Наталья Анатольевна, кандидат социологических наук, помощник депутата по работе в Государственной Думе ФС РФ; hlopaeva@gmail.com

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20–011–42008 «Петр Великий: pro et contra. Личность и реформы Петра Великого в философско–культурологической и политологической рефлексии. Российский опыт и зарубежные контексты».

positively (9%), rarely negatively (5%). To achieve success, Russian politicians employ the Peter's media image to project positive images of themselves.
Keywords: Peter I, media representation, media research, media image, mass media.

Петр I — «наше всё» в истории Российской империи — как образ в медиапространстве в разные периоды жизни общества претерпевал значительные изменения. Советскими лидерами петровские реформы оценивались как в целом позитивные, прогрессивные, приближающие наступление высшей общественной формации. Завершение советского периода истории, совпавшее с завершением века, отмечено все более разреженным контекстом прозападных концепций и либеральных реформ, пресекающих намеки на какие-либо «имперские амбиции».

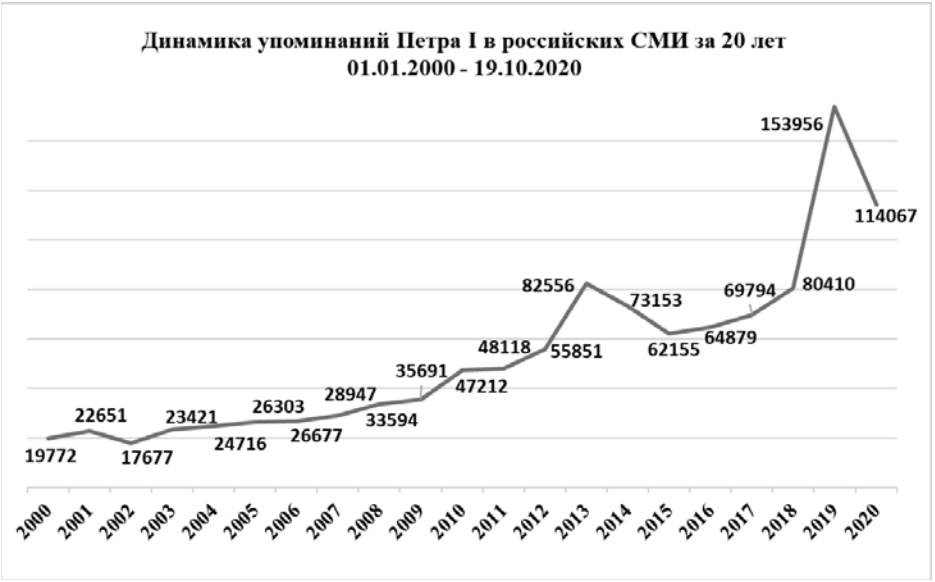
Противоречивость и парадоксальность преобразований императора-реформатора признаются профессиональными исследователями, историками, однако в меньшей степени рассматриваются другими участниками общественного дискурса, во многом и формирующими общественное мнение: политиками, писателями, поэтами, деятелями искусства, публицистами, журналистами.

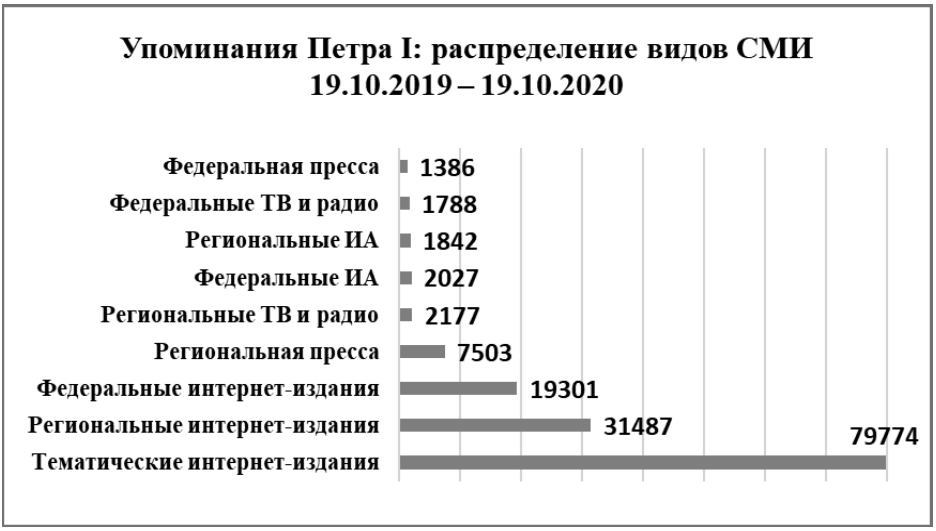
Объектом настоящего медиаисследования является корпус медиатекстов, опубликованных в первое двадцатилетие XXI в., в которых упоминается Петр Великий. Сбор материалов проведен с использованием базы данных «Интегрум». Данная электронная библиотека включает архив публикаций СМИ глубиной более 30 лет и насчитывает свыше 120.000 источников, в том числе печатных и электронных СМИ, публикаций информационных агентств, расшифровок теле- и радиоэфиров [1]. К анализу приняты результаты обработки запросов в базе «Интегрум» с применением фильтров отбора наиболее релевантных сообщений.

В течение первых 20 лет XXI-го в. в российских федеральных и региональных СМИ наблюдается поступательный рост упоминаний Петра I. Наряду с интересом к столь яркой исторической личности со стороны политических элит и представителей масс-медиа, факторами роста числа упоминаний являются развитие информационно-коммуникационных технологий, появление множества новых Интернет-СМИ, а также приближение 350-летнего юбилея со дня рождения Петра Великого. Всплеск публикаций в 2013 г. обусловлен тем, что в этот период отмечалось 400-летие основания Дома Романовых, а также 95 лет со дня расстрела в 1918 г. царской семьи.

Следует также отметить, что материалы за 2020 г. приняты к анализу за период с 1 января по 19 октября, и их число за полный год будет, очевидно, больше, что дает основания предполагать сохранение числа упоминаний на высоком уровне.

Распределение видов СМИ, в которых упоминается Петр I за период с 19 октября 2019 г. по 19 октября 2020 г., показывает преобладание сегмента интернет-изданий. На диаграмме распределение видов СМИ представлено на основе данных об упоминаниях в абсолютных цифрах: по совокупности сегменты ТВ, радио, информационных агентств (ИА) занимают меньший объем, чем интернет-издания. Лидирует сегмент тематических интернет-изданий, то есть посвященных в большей степени определенной тематике, отрасли, на-





пример, отечественной истории, военному делу, внешней политике; и в меньшей степени — текущей новостной общественно-политической повестке.

На основе статистических данных базы «Интегрум» можно составить рейтинг федеральных СМИ, наиболее часто упоминающих Петра I в период с 19.10.2019 г. по 19.10.2020 г. В «Топ-20» СМИ входят: ИА REGNUM, ТАСС, РИА Новости, ИА Красная весна, Царь-град ТВ, Радио Эхо Москвы, ТК Россия 1, Vesti.ru, МТРК Мир, ТВ Звезда, Первый канал, Общественное телевидение России (ОТР), Телеканал 5 (Санкт-Петербург), Комсомольская правда, Мо-



сковский комсомолец, Независимая газета, Российская газета, Русский мир.ru, Огонёк, Аргументы и Факты.

Уникальный диапазон интересов Петра Великого, значительность и всеохватность его вклада в развитие жизни российского общества делает условными попытки структурировать публикации СМИ, в которых, как правило, освещается не один, а множество аспектов деятельности императора. Вместе с тем, в рамках настоящего исследования предлагается версия рейтинга главных тем медиапубликаций, в контексте которых Петр I упоминается чаще всего.

В 22% медиапубликаций Петр I упоминается в контексте современной российской культуры, духовной, политической, материальной. Продолжается подготовка к празднованию 350-летия Петра Алексеевича Романова, в рамках которой уже проводятся, либо планируются к проведению культурные мероприятия, открываются новые и обновляются существующие памятники, учреждаются новые государственные награды, выпускаются художественные и документальные фильмы:

> Премию имени Петра Великого начнут вручать в России. Соответствующее постановление подписал премьер-министр Михаил Мишустин. Награждать будут и россиян, и иностранцев за заслуги в области экономики и науки, в сфере права и достижения в развитии внешней политики. Каждый лауреат получит по 3 миллиона рублей. Награждать будут раз в пять лет. Первый раз премию вручат в 2020 году, когда будет отмечаться 350-летие Петра Первого (В России утвердили новую государственную премию // Авторадио. 29.08.2020).

> Скульптурную композицию «Император Петр I», созданную архитектором Зурабом Церетели, открыли на территории жилого комплекса в Москве. Скульптура высотой шесть метров, сделанная из бронзы, установлена в центре дворовой



площадки жилого комплекса. Планируется, что открытие данной скульптурной композиции откроет серию мероприятий приуроченную к 350-летию со дня рождения Петра I, которое планируют отмечать в 2022 году… Напомним, в 1997 году в Москве Церетели открыл памятник Петру Первому, установленному на стрелке Москвы-реки и водоотводного канала. Этот памятник вызвал неоднозначную реакцию общественности (ИА Красная весна. 04.09.2020).

На поддержку Минкультуры также претендует фильм «А о Петре ведайте…», который расскажет о правлении Петра I и его личности (ТАСС — Российские новости, 14.08.2020).

В свои 85 Василий Борисович не собирается останавливаться. В прошлом году он закончил фильм о памятнике Петру I и сейчас всерьез намерен заняться историческим образованием молодежи (Василию Ливанову — 85: «А лучший Холмс все равно русский» // МК. 20.07.2020).

Фильм «Гардемарины, вперед!» был снят 31 год назад и до сих пор очень любим зрителями… Гардемарины — действительно существовали в России с 1716 года и до Октябрьской революции. Придумал это офицерское звание Петр I. Гардемаринами становились в Академии Морской гвардии. Туда принимались в основном дворяне, значительно реже — разночинцы (Янушкевич И. Правда и вымысел в «Гардемаринах» // МТРК Мир. 28.08.2020).

В СМИ регулярно проводятся параллели между преобразованиями и достижениями Петра I и деятельностью политиков современной России. Являясь референтной фигурой, ролевой моделью для многих политиков, Петр Великий оказывается, в частности, «одним из первых разведчиков» и криптографом:

У Путина в мыслях — слава Богу — другие образы. У ВВП свои кумиры. Однажды сказал, что хотел бы посоветоваться с Махатмой Ганди. Достойная фигура!

В другой раз восхитился Петром Первым. Что ж, есть чему поучиться, кому подражать, спору нет. Оказалось, однако, что есть еще один авторитет — Александр Третий (Кузнецов В. Трибуна // Слово. 22.11.2019).

Царь Петр I был в свое время одним из отечественных разведчиков, он добыл немалый объем важной информации, сообщил директор Службы внешней разведки России Сергей Нарышкин. Выступая в понедельник в Москве на круглом столе по истории отечественной внешней разведки, Нарышкин отметил, что, хотя история СВР ведет отсчет с 1920 года, фактически российская разведка существовала много ранее. Так, отечественные разведчики активно работали за рубежом во времена Петра I, добавил Нарышкин. Да и сам царь как говорится, под «дипломатическим прикрытием» «добывал значительный объем политической и научно-технической информации», — сказал директор СВР (Директор СВР назвал Петра I одним из российских разведчиков // РИА Новости. 23.12.2019).

В России активное развитие шифровального дела началось при Петре I. Криптография имела огромное значение в мировых войнах и межгосударственных отношениях. 5 мая 1921 года постановлением Совета народных комиссаров РСФСР была создана Криптографическая служба для защиты информации, в следующем году будет отмечаться 100-летие со дня ее основания (Бабкин С. Тюряга для умных // Российская газета — неделя, 29.07.2020).

Уникальную книгу об идеологических основах российского государства представили в Москве. Авторами книги стали философ, член Зиновьевского клуба, член Российского союза писателей Тимофей Сергейцев, политолог Дмитрий Куликов и адвокат Петр Мостовой… Авторы выявили четыре исторические фазы русской государственности, подчеркивает Дмитрий Киселев в предисловии. Первая фаза связана с царствованием Ивана Третьего, вторая — модель государства при Петре I, третья — советское государство Ленина-Сталина и четвертая — это устойчивая модель, сложившаяся в XXI веке при Владимире Путине. «Путин подхватил государство у точки невозврата и создал устойчивую модель, которая и после него будет работать (РИА Новости. Главное. 08.09.2020).

Доля публикаций, приуроченных к праздничным и памятным датам, составляет 20%. Ежегодно российские СМИ напоминают аудитории об истории появления государственных символов, старейших музеев, о памятных датах исторических личностей петровских времен:

Бело-сине-красный флаг до революции 1917 г. никогда не был государственным и появился в России только в 1676 г. при царе Алексее Михайловиче в качестве коммерческого флага для торговых судов. Свои цвета и их линейное расположение российский триколор заимствовал у Голландии (такие цвета также имели флаги Франции и Польши), и, естественно, ему, как копии иностранного флага, царь не присвоил статуса государственного. В 1693 г. триколор был использован Петром I в качестве военно-морского штандарта, но вскоре император осознал, что торговый флаг с недостатком русскости не к лицу военно-морскому флоту… И в 1705 г. своим указом Петр вновь узаконил триколор в прежнем статусе и оперативно занялся разработкой русского флага специально для военно-морского флота. По убеждению Петра I, источником русскости со всеми ее уникальными качествами является учение Христа… Первым из двенадцати апостолов, распространявших учение Христа, был апостол Андрей. Неразрывная связь России

и русского народа с апостолом воодушевили Петра I учредить для военноморского флота России флаг, органически слитый с личностью Андрея Первозванного. Созданный по макету Петра, Андреевский флаг представлял собой белое полотнище с голубым крестом по диагонали (форма креста, на котором распят апостол)… Со времен Петра I апостол Андрей Первозванный стал почитаться как покровитель Санкт-Петербурга, а Андреевский крест и Андреевский флаг — символы русского флота, неотъемлемые от души русского народа (Шутов А. Флаги и коней на переправе не меняют // Обозреватель. 30.01.2020).

Знаменитый музей антропологии и этнографии Кунсткамера отмечает юбилей — 305 лет со дня основания. В этот день администрация позволила многочисленным журналистам взглянуть на главную сокровищницу музея — коллекцию Венер палеолита, в которую входят статуэтки из бивня мамонта, чей возраст более 20 тысяч лет. Почти два миллиона экспонатов. За 300 с лишним лет Кунсткамера стала уникальным хранилищем знаний о человечестве с доисторических времен. Все, как и задумывал Петр Первый, когда за 30 тысяч гульденов, а это годовой бюджет императорского двора, приобретал знаменитую теперь анатомическую коллекцию голландского врача Фредерика Рюйша, которая стала одной из визитных карточек первого музея России (Закурдаев Р. Смотрители Кунсткамеры показали неизвестную ранее комнату музея // ТК Звезда. 06.12.2019).

1 сентября 1714 года в Петербурге начала работу созданная по распоряжению Петра Первого первая в России Государственная публичная библиотека, ныне — Библиотека Российской Академии наук (ОТР. 01.09.2020).

Создание регулярной армии и флота является наиболее часто упоминаемым в СМИ достижением Петра Великого. Доля соответствующих публикации оставляет 17%:

320 лет назад, 18 ноября 1699 года, Петр I издал Указ о добровольной записи на солдатскую службу «изо всяких вольных людей». Это событие стало продолжением военных реформ, которые начал еще его отец, Алексей Михайлович. Но в полноценном виде русская регулярная армия и флот были основаны именно при Петре. Точкой невозврата для царя стало стрелецкое восстание 1698 года. После его подавления Петр распустил стрелецкие полки и приступил к созданию армии по системе рекрутского набора (Третьякова М. Как Петр I создал мощнейшую армию в Европе // Парламентская газета, 15.11.2019).

В Кронштадте ко Дню ВМФ открыли Аллею героев российского флота. Она станет центральной частью большого музейно-исторического парка «Остров фортов». Создатели Аллеи героев постарались увековечить всю 300-летнюю историю нашего флота. Каждая из 11 тематических зон посвящена отдельному мореплавателю или событию. Корабельный штурвал напоминает об основоположнике ВМС — Петре I (НТВ. 27.07.2020).

Но настоящий прорыв в развитии отечественной военной культуры сумел произвести государь Петр Великий, создав армию, ставшую самой сильной в Европе… Петр Великий заложил систему военного образования в стране, вершиной которого уже после его смерти в 1838 году явилось создание Николаевской императорской военной академии Генерального штаба. Она стала подлинным генератором военных идей и достижений. Ее девиз — «Побеждает та армия, ко-

торая лучше думает» (Григорьев А. Золушка в погонах // Военно-промышленный курьер. 04.08.2020).

В проектировании и строительстве корабля лично участвовал Петр Первый. «Полтава» стала первым крупным кораблем, созданном на верхе адмиралтейства. Его строили 1500 человек на протяжении трех лет. 54-пушечный корабль, пришвартованный между Эрмитажем и Стрелкой Васильевского острова, будто символ преемственности поколений российских моряков, разделенных веками (Репетиция парада // 5 Канал Санкт-Петербург. 20.07.2020).

Четвертый по объему присутствия в СМИ тематический блок связан с градостроительством, созданием культурных центров, учреждением музейных коллекций, и составляет долю 16% от общего числа упоминаний:

После цветаевских чеканных строк стиха «Петр и Пушкин» мы точно знаем, чем мы обязаны Петру. Пушкиным и «Петро-дивом». Но еще и флотом, и Академией наук, и Кунсткамерой и даже новогодней елкой… В преддверии 350-летия Петра I в Музеях Московского Кремля стартует проект «Петр. Первый. Коллекционер. Исследователь. Художник», в котором принимают участие Музей «Зеленые своды» (Дрезден), Музей истории Амстердама, Национальный морской музей (Гринвич), Государственный Эрмитаж, Военно-морской музей (Санкт-Петербург), Кунсткамера, музей-усадьба «Кусково», российские архивы и библиотеки… Петра I, прорубившего окно в Европу, вспоминают как строителя флота, создателя столицы на Неве и победителя в Полтавской битве… Выставка, посвященная его интересам коллекционера, выглядит неожиданно (Васильева Ж. Музеи Московского Кремля открывают нам Петра I, коллекционера и художника // Российская газета. 28.11.2019).

А вы вспомните хрестоматийные строки Пушкина про Петра Великого: «То академик, то герой, то мореплаватель, то плотник…» Легче, наверное, сказать, за чем Петр I не охотился. За почтовыми марками. Да и то лишь потому, что их тогда еще не придумали. Всё остальное — от трубок курительных до трубок клистирных — интересовало его необычайно и тут же становилось предметом коллекционирования (Кудряшов К. Зачем Петру I чужие зубы? // Аи Ф. 27.11.2019).

Начало систематическому строительству дорог было положено в начале XVIII века при Петре I сооружением «першпективной дороги» Санкт-Петербург — Москва. Она была грунтовой, местами укреплялась бревенчатым настилом (День работников дорожного хозяйства в России // РИА Новости. 19.10.20).

Прообразом при создании фонтанов Петергофа стали фонтаны Версаля, однако созданные в России фонтаны, большинство из которых задуманы лично императором Петром Первым, превзошли образец по техническим параметрам (В Петергофе завершается короткий сезон фонтанов // ИА Красная весна. 18.10.20).

Еще одна причина посетить Васильевский остров — совершить кругосветное путешествие. Для этого не нужно особо никуда ехать, достаточно купить билет в Кунсткамеру. Основанную самим императором в 1714 году… Собирать коллекцию самодержец начал лично — денег не жалел, того же требовал и от подданных. Например, в одном из указов повелел передавать в Комнату искусств — так переводится название: «кунст» и «камера», все самое старое и странное (Невероятная

кунсткамера и древние сфинксы: пять причин посетить Васильевский остров // МТРК Мир. 27.08.2020).

7% публикаций объединяет тема революционных преобразований нравов и уклада жизни. Культурная революция Петра Великого охватывала все аспекты жизни личности: от образа жизни до образа мышления, от вопросов гигиены, моды, питания, интерьера до выбора спутника жизни:

Им было по 17, когда у них возник роман. Аня немка — Петя русский. Его мать испугалась этой связи и женила сына на «приличной девушке». Он ее не любил и, став императором Петром I, 16 января 1724 года издал указ: сочетать браком молодых без их согласия запрещено. Пункт о доброй воле в брачном праве Петр I прописал лично. Не только жених и невеста должны были подтвердить свое желание — их родителей обязывали присягнуть в том, что они не принуждали детей идти под венец. Обручение тоже перестало быть обязательством: можно обещать, но не жениться и даже не платить неустойку за незаключение брака (Бугрова О. Женюсь по любви или «как честный человек»? Кому писаны брачные законы // Радио Sputnik. 16.01.2020).

М. Баченина: — История нового года начинается с 1700 года. Именно тогда вышел знаменитый указ Петра Первого о переходе на новый календарь. Почему вдруг? Что за шлея ему под хвост попала? — Ю. Милович-Шералиева: — Та самая, которая ему попадала всякий раз, когда он собирался учинить что-нибудь на западный манер. О русских верно сказано: долго запрягаем, быстро ездим. В том смысле, что заимствованное чужое очень долго отрицаем как чужое. Но если мы, наконец-то, обращаем свой взор к этому, нас не оттащишь (Радио «Комсомольская правда». 18.08.2020).

Первый в истории России официальный артиллерийский салют был произведен еще в 1709-м, после Полтавской битвы. Петр I своим указом ввел пушечный и оружейный салюты, как обязательную часть торжеств по случаю победы. Возродили традицию как раз в Великую Отечественную (Салют Победы // Россия 1 — Вести-Москва. 24.06.2020).

Стихийно табак появлялся в стране еще до 1634 года, но официально его привез Петр I. Император всегда действовал решительно. Сперва он заставил бояр сбрить бороды, потом надел на них напудренные парики и запретил мыться в бане. О повальной моде на курение трубок Петр узнал после своей поездки в Европу… Император лично установил стандарты табака, и в 1716 году основал первую в истории российскую табачную фабрику (Кузьмина Л. От Петра I до Михаила Боярского: как русских заставляли сначала закурить, а потом — бросать // Радио «Комсомольская правда». 18.08.2020).

«В России зеркала появились в XVII веке при царе Алексее Михайловиче. Но надо сказать, что в тот момент они очень неодобрительно воспринимались церковью, потому что считалось, что зеркала таят в себе какую-то злую силу. И лишь с реформами Петра I ситуация кардинально меняется», — рассказала куратор выставки Анастасия Кочеткова. Зеркала петровского времени можно узнать не только по особым завиткам на раме, но и по искрам на зеркальной поверхности — это капельки ртути, которую использовали для создания отражающего слоя. Несмотря на токсичность, зеркала были одним из главных пред-

метов интерьера… (Аппалонова А. Зеркала на выставке «Эпохи миг в зеркальном отражении» // Телеканал Культура. 03.03.2020)

Самые известные среди хвостатых охранников, конечно, коты Эрмитажа, которым официально разрешено находиться на территории Зимнего дворца еще со времени его постройки. По одной из версий, чтобы уберечь музейные ценности от крыс и мышей, первого кота по кличке Василий привез из Голландии Петр I. Позже основательница Эрмитажа Екатерина Великая придала кошкам статус охранников картинных галерей, который сохранился до сих пор. В 2011 году в списке официальных праздничных и памятных дат появился профессиональный праздник мурлык — День эрмитажного кота (Григорьева О. Без кота и жизнь не та // Труд. 13.03.2020).

Слово «карантин» произошло от итальянского quaranta giorni — «40 дней». Впервые оно было использовано в XIV веке во время разгара пандемии бубонной чумы в Европе. Тогда власти Венеции решили ввести отсрочку для входа кораблей в порт. В России карантины появились в 1521 году во время локальной эпидемии чумы в Пскове. Тогда новгородцы решили отгородиться от псковичан. В 1712 году уже при Петре I была издана общая инструкция по карантинным мерам, которая достаточно жестко обеспечивала прекращение болезней (Карантинные меры // Финансовая газета. 30.03.2020).

По воспоминаниям современников, царь Петр весьма увлекался зубоврачеванием и, будучи в Голландии, даже брал уроки у лучших европейских дантистов (Волынец А. Заговоренные зубы России: история стоматологии от Владимира Мономаха до революции // Профиль. 25.07.2020).

10 сентября 1929 года в Гусь-Хрустальном Владимирской области был открыт механизированный стекольный завод. Он выпускал всякую стеклянную посуду, в том числе и знаменитые граненые стаканы. Впервые они появились при Петре I. Такой стакан практичен: он устойчивее круглых и не скатывается со стола во время случайного опрокидывания (Радио Sputnik. 10.09.2020).

В подмосковном областном министерстве юстиции в борьбе с распространением вируса ушли дальше остальных. Адвокатам и нотариусам рекомендуют сбрить усы и бороды. Якобы они копят бактерии и не дают маске плотно прикрыть лицо. История движется по спирали, сразу подхватили в интернете, вспомнив, как брить броды когда-то велел Петр Первый (Масочный режим // 5 Канал Санкт Петербург. 19.10.20).

Петр I как государственный деятель, представляющий Россию на международной арене, упоминается в 6% публикаций СМИ:

В этот день — 9 марта 1697 года — из Москвы на запад выехало «Великое посольство». Дипломатическая миссия, организованная Петром Первым для установления более тесных связей с европейскими странами. «Последствия этого 18-месячного путешествия оказались чрезвычайно важными, — писал историк Роберт Мэсси. — Изолированное и замкнутое Московское государство должно было догнать Европу и открыть себя Европе. В определенном смысле эффект оказался взаимным. Запад влиял на Петра, царь оказал огромное влияние на Россию, а возрожденная Россия во многом повлияла на ход европейской истории. Для

всех троих — Петра, России и Европы — Великое посольство стало поворотным пунктом (Голубкина Л. Календарь // Телеканал Культура. 09.03.2020).

Сегодня мы будем говорить об эпохе правления Петра Первого. Давайте определим основные направления внешней политики. Обычно упрощая, говорят, что это борьба за выход к морям. Мы уже говорили в своих программах неоднократно о том, что на самом деле не с Петра Первого началось это движение, и конечно, процессы сложнее. Хотя, если доводить до какого-то упрощения, действительно это так: на юг — это Черное и Азовское моря, Каспийское, с другой стороны север и северо-запад: Белое море, Балтийское море (Саралидзе Г. Упустишь торговлю — проиграешь. Внешняя политика Петра I // Радиостанция Вести ФМ. 05.09.2020).

Важно было не кто первым вступит в Константинополь, а кто там останется. Режим Черноморских проливов был и остается одним из самых важных и сложных вопросов внешней политики России на протяжении более чем трех веков. Его значение определяется геостратегическим положением России: интересами великой державы, потребностями внешней торговли, нуждами экономического развития юга страны, задачами обороны Черноморского побережья. Наша страна многократно не смогла решить турецкий вопрос и проблему Проливов — были упущены соответствующие шансы при Петре I, Екатерине Великой, Александре II (Олейников А. Россия дважды упустила возможность решить судьбу Проливов // Независимая газета. 21.08.2020).

При всех ужасах петровских времен факт остается фактом: в XVII веке России на мировой арене нет, а при Петре она там есть (Иванов А. А вы вообще-то Россию любите? // Новая газета, 02.09.2020).

6% публикаций, в которых упоминается Петр I, рассказывают о преобразованиях системы государственного управления и о борьбе с коррупцией. Император предстает создателем новой для России бюрократической системы, четко структурированной в «Табели о рангах» и ориентированной на воспроизводство ценностей государствоцентризма. Примеры жесткой борьбы Петра I с коррупционерами регулярно упоминаются в СМИ, приводятся его резкие замечания в адрес взяточников. Вместе с тем, борьба императора с коррупцией признается безуспешной:

Петр Великий изменил жизнь патриархальной России, прорубив окно в Европу и укрепив крепостное право. Его модель управления, мало изменившись, сохранилась до наших дней: непогрешимость первого лица, необсуждаемость указов, неподсудное коррупционное окружение, приоритет силы, огромные военные расходы, госмануфактуры (госмонополии) (Самарин С. Россия застряла в феодально-бюрократическом капитализме // Независимая газета. 14.08.2020).

Петр I, порушив многовековые устои Руси, сумел тем не менее частично из старой аристократии, частично из новых «птенцов гнезда Петрова» выпестовать новую служилую имперскую элиту. Также комбинируя старые и новые элементы, управленческую, конструкторско-инженерную элиту удалось создать Сталину. Почему в нынешней России вместо этого получился аморфный гедонистический и во многом паразитический слой, считающийся «элитой»? — И у Петра I, и у Сталина (оставим в стороне отношение к ним как к личностям и к средствам, какими добивались они своих целей) была национальная идея — имперская,

державная, государственническая. Элита выковывалась в подчинении этой национальной идее. А сейчас какая у нас национальная идея? Никакой! Отсюда и элита, потенциально готовая в любой момент продать и государство, и нацию (Протоиерей Владимир Вигилянский: «Элита» готова продать и государство, и нацию // Царь-град ТВ. 30.08.2020).

Сенат — высший орган в России по делам законодательства и государственного управления. Как говорилось в указе, он был учрежден «вместо его царского величества собственной персоны» в отсутствие царя. После смерти Петра I значение Сената начало падать. К XIX веку Сенат окончательно превратился в высший орган суда и надзора… Сенатор имел чин не ниже тайного советника — 3-й класс Табели о рангах (Радио Sputnik. 02.03.2020).

В 1711 г. Петр I велел создать фискальную службу, назначение которой состояло в том, чтобы «над всеми делами тайно надсматривать и проведывать про неправый суд, также неправый сбор казны и прочего». Это был первый опыт создания специального ведомства по борьбе с коррупцией, глава которого отчитывался только царю… В целом система работала неплохо… Однако на высших уровнях система давала сбои. Из 14 дел, раскрученных фискальной службой в отношении высших чиновников, до конца довели только два (Шигарева Ю., Барова Е., Кудряшов К., Оберемко В. Ни дать, ни взять // Аи Ф. 26.08.2020).

Не помню, чтобы мы голодали. Мама работала стеклодувом на электроламповом заводе в Москве. Отец заведовал охото-рыболовной секцией. Зарплата была небольшая. Когда Петр I учреждал Лесное ведомство, он написал: «Мундиры носить, как положено. Табель о рангах соблюдать. А зарплату положить самую мизерную, потому как лесное дело — воровское, и без жалованья проживут». Всё наперед Петр знал. Поэтому у нас всегда было мясо, непокупное (Малюгин А. Однажды встретил новый год в роддоме // Аргументы недели. 18.12.2019).

Первым «гражданским» цензором в России стал Петр I. Этот великий реформатор был сторонником распространения среди знати грамотности и книгопечатания, ввел новый алфавит. Но быстро понял, к чему это может привести: появлению опасного и ненужного свободолюбия. Государство взяло «книжный бизнес» под контроль и не пропускало в печать ничего лишнего (Ильин С. Писать, как положено: как русская власть обожглась о свободу слова // Радио Sputnik. 21.07.2020).

Глава «Роскосмоса» Дмитрий Рогозин продолжает радовать общественность почти свершившимися, с его точки зрения, фактами: «Новым шагом станет создание нового многоразового корабля для освоения и эксплуатации низких орбит. А для глубокого космоса — корабль «Орел». Работа по нему активно идет в отличие от прежних лет… Все долгострои подходят к концу»… А вот что говорит Герой России летчик-космонавт Федор Юрчихин. Ставить под сомнения его слова, человека, пять раз летавшего в космос, не осмелюсь: «На данный момент у России есть только один пилотируемый корабль — «Союз»… Дело не в том, что он уступает новейшим американским разработкам, а в том, что он — единственный. Никакого «Орла» не существует, хотя мы обещаем провести его первый полет в 2023 году… Ждать чуда не приходится, сроки создания нового корабля будут стандартными — 10 лет»… Петр Первый заставлял своих бояр высказываться публично, «чтобы дурь каждого была видна». Но зачем так подставляется Рого-

зин? (Леонов В. Одиссея XXI века. Гость из будущего — 3 // Аргументы неделі, 26.08.2020).

В общем массиве публикаций выделяется тема отношений Петра *I* с церковью: 3% от общего числа упоминаний. СМИ рассказывают о последствиях церковной реформы, наблюдаемых и в XXI в., публикуют интервью, выступления священнослужителей, разъясняющих причины долгосрочного негативного влияния реформы, подчинившей церковь государству:

«Политическое бессилие православной церкви за последние двести лет и наше человеческое безволие». Это сказано не мною, а в середине XIX века замечательным русским философом, высланным из советской России, И. А. Ильиным. У него есть и существенное добавление: «и политическая безвольная немощь русского либерализма». Почему И. С. Ильин назвал именно 200 лет политического бессилия? Да просто отсчитал с 1721 года, когда Петр I упразднил патриаршество и духовно обезглавил Русскую православную церковь — и одновременно, учредив Св. Синод как часть государственного аппарата, сделал Церковь поневоле частью светской власти. Он упразднил источник духовной оппозиции для главы светской власти (Донцов С. В чем заключается политическое бессилие русской православной церкви // МК, 14.09.2020).

Сегодня нелегко это осознать, но до XVIII века в России не существовало Синода. Его учредил император Петр I своим указом от 5 февраля 1721 года о создании так называемой Духовной коллегии. Образование государственного органа церковного управления было призвано упразднить институт патриаршества, введенный на Руси в 1589 году. У молодого Петра с патриаршеством и духовенством были не самые простые отношения. Историки полагают, что они связаны с детскими воспоминаниями императора. «Страшные сцены встретили Петра у колыбели и тревожили всю его жизнь. Он видел окровавленные бердыши стрельцов, называвших себя защитниками православия, и привык смешивать набожность с фанатизмом и изуверством. В толпе бунтовщиков на Красной площади являлись ему черные рясы, доходили до него странные, зажигательные проповеди, и он исполнялся неприязненного чувства к монашеству», — писал в середине XIX века русский философ-славянофил Юрий Самарин. Еще во время правления патриарха Адриана, в 1690 году, Петр категорически запретил возводить новые монастыри. Когда в 1700 году Адриан скончался, царь воспрепятствовал избранию нового предстоятеля церкви, а позже сан патриарха и вовсе был ликвидирован (Фаустова М. Империя выше священства // Независимая газета. 05.02.2020).

Старообрядческий митрополит Корнилий (Титов) выступил 10 декабря с докладом на заседании по межнациональным отношениям и взаимодействию с религиозными объединениями при Совете Федерации ФС РФ… Россия достигала пиков своего развития и могущества тогда, когда опиралась на свои традиционные ценности, указал он и подчеркнул, что наша страна оказывалась на грани краха всякий раз, когда принимала чужеродные, как правило западные, заимствования. «Примерами таких саморазрушительных экспериментов над нашим традиционным мировоззрением можно назвать и церковный раскол XVII века, когда в угоду западным проповедникам мы начали исправление, а по сути, порчу своей православной традиции; и реформы Петра I, которые продолжили борьбу со своими русскими традициями, принимая западные культурные и образовательные нормы. Позже — новая напасть, новые веяния из Европы, — идеи

так называемой свободы, которыми была так увлечена российская либеральная элита, начиная от декабристов и заканчивая революционерами начала XX века, разрушившими Российскую империю в феврале 1917-го», — пояснил владыка (Горелина А. «Все назначение России заключается в Православии»: Старообрядческий митрополит Корнилий выступил в защиту отечественного образования // Царь-град ТВ. 11.12.2019).

Само вычурное название Санкт-Петербург говорит о западном качестве либидо. Кстати, символом петровского либидо можно полагать Исаакиевский собор, построенный в середине XIX века О. Монферраном. А до него был деревянный Исаакиевский храм, напоминавший протестантскую кирху. Религиозную перезагрузку Петр Первый также пытался реализовать, учреждая так называемые ассамблеи — легкую, либеральную во нравах и злоупотреблениях протестантскую бытовую культуру. Но лишь в узких рамках властной элиты. Именно при Петре Первом явственно обозначилось начало деградации русского православия с учреждением Синода в 1721 году, духовной коллегии, члены которой назначались императором. Так церковь стала государственным придатком. Нарушился баланс «земное — небесное» (Заварзин В. Против нашей Победы развернута систематизированная «психическая атака» // Стратегия России. 03.03.2020).

За четыре с лишним столетия вокруг обретенного в Казани лика Богоматери возникло множество легенд, связанных с чудесной помощью иконы в обороне страны и проявлением небесного покровительства… Списки иконы освящали и битву под Полтавой, во время которой царь Петр I молился перед этой иконой, и закладку и строительство Санкт-Петербурга, в котором со временем появился и один из самых знаменитых воинских храмов — Казанский собор (Казанская икона Божьей Матери: о чем ей молятся и кому она помогает // МТРК Мир. 21.07.2020).

В Польше прокуратура города Сейны разбирается, как так получилось, что кладбище русских староверов отдали под частную застройку. Представители общины называют это варварством… История переселения в село Бялогоры уходит в глубь веков. Старообрядцы бежали сюда из России еще в петровские времена… «Национализм, пропитавший государство сегодня, пришел лишь недавно, — рассуждает известный режиссер Кшиштоф Занусси. Многовековая история страны была толерантной и мультикультурной. — Это была страна, которую несомненно возглавляла корона, но все другие меньшинства имели свое место. Их уважали, и никто не отказывался от своего языка… Старообрядцы приехали из России, потому что не приняли реформы Петра Первого, и это очень интересное меньшинство. Оно небольшое, но придает необыкновенный колорит этой мозаике с изображением разных людей, живущих в Польше (НТВ. Сегодня. 19.10.20).

Реформы и достижения в сфере образования посвящены 3% публикаций СМИ, в которых Петр I упоминается как просветитель, разработчик, соавтор проектов и учредитель первых образовательных и научных учреждений, специализированных школ, библиотек, обсерваторий.

«Поскольку для изучения астрономии требовалось высокое здание, Школу математических и навигацких наук разместили в Сухаревой башне… Петр I узнал русского математика. Сколько он ни был предубежден в пользу иностранцев; однако ж остроумие, ученость и благонравие Леонтия Филипповича <…> восхитили государя». Петр I поручил Магницкому подготовить для Навигацкой



школы учебник математики — «чрез труд свой издать на словенском диалекте, избрав от арифметики и геометрии и навигации, поелику возможную к тиснению книгу (Девятова Е. В. «Ради обучения мудролюбивых российских отроков» // Московский журнал. 12.03.2020).

В Карлсбаде состоялась вторая встреча царя Петра I с немецким ученым Готфридом Лейбницем. К этой встрече Лейбниц подготовил пространную записку, где, в частности, развивал мысль о создании в четырех городах России (Москве, Петербурге, Киеве и Астрахани) университетов, которые должны были составить единое целое со средними школами и академией. Не были забыты библиотеки, научные музеи, обсерватории и т. п. (Независимая газета, 09.09.2020).

Военный обозреватель газеты «Комсомольская правда» Виктор Баранец в связи с пандемией коронавируса вспомнил о спасении военной медицины России. По его словам, ее чуть не развалили при предыдущем министре обороны Анатолии Сердюкове… «Я хорошо помню то время, когда карающий меч Сердюкова замахнулся над Военно-медицинской академией, нашим главным военно-медицинским университетом, этой легендой, созданной еще при Петре Первом» (Царь-град ТВ. 31.03.2020).

Царь-реформатор умер через год после учреждения Академии наук. При этом он оставил стране вполне эффективную систему военного образования. Морская академия (начинавшаяся как Школа математических и навигацких наук, а ныне Санкт-Петербургский военно-морской институт), Инженерная и Артиллерийская школы — все это весьма солидные для той эпохи вузы, но именно военные. И как показала история последующего столетия, высшее военное и прикладное образование в Российской империи оказалось на уровне — с честью выдержало строгие экзамены в многочисленных победоносных войнах. Зато с общегражданским высшим образованием ситуация оставалась печальной почти весь XVIII век (Волынец А. Романтизм, скандалы и университетская вольница // Деловой еженедельник Профиль. 14.09.2020).

Большинство публикаций СМИ, в которых упоминается Петр I, нейтральны, — соответствующая доля составляет 86%. Как правило, это жанр новостей, коротких информационных сообщений о том или ином факте, событии, памятной дате.

> Как раз канун нового года — время для домашних торжеств, чтобы вместе под бой часов на Спасской башне отметить наступление 2021 года. Самый маленький колокол весит 36 килограммов, а этот гигант — почти тонну, 850 килограммов… Во времена Петра Первого на Спасской башне звучали 33 колокола, сейчас осталась половина. Куда колокола пропали, до сих пор неизвестно (В Москву из Воронежа доставили 12 колоколов для Спасской башни // Первый канал. 16.10.2020).

> Что привело буддистов в Петербург? Буддизм проник в Россию вместе с калмыцкими племенами, принявшими подданство в XVII веке. Интерес же к этой необычной религии появился, когда Петр I повелел изучать восточные языки, а после присоединил к империи Бурятию (Низамова Э. Гунзэчойнэй: загадки северного дацана // МТРК Мир. 20.07.2020).

> «Не царское дело — зайцев гонять». Эти слова легенда приписывает Петру I. Известно, что император не очень любил охоту, предпочитая ей государственные дела (Загацкий С. В Петербурге представлена выставка «Мастерство оружейников XVII–XIX вв.» // Телеканал Культура. 31.08.2020).

> Шеф-повар ресторанов «Сахалин» и « Техникум» Виталий Истомин считает, что авокадо вскоре заменит все. Он популяризирует этот фрукт, как когда-то Петр I картошку в России, и внедряет его повсюду (Донских О. Радио «Комсомольская правда». 18.08.2020).

Положительные оценки составляют долю 9%. Авторы подчеркивают благотворное влияние преобразований Петра Великого на развитие нашей страны, обращают внимание аудитории на масштаб изменений и политическую дальновидность императора-реформатора:

> Есть в нашей культуре один важный текст — это речь Федора Михайловича Достоевского на открытии памятника Пушкину в 1880 году… Понимая сложные, противоречивые, часто враждебные отношения России и Европы Достоевский берет на себя смелость призвать к братству народов. Он уверен, что именно русский человек может проложить дорогу к этому братству. Россия впитала культуру Европы, но и сама внесла в нее огромный вклад. Интенсивное сближение началось, конечно, с Петра Первого… «В самом деле, что такое для нас петровская реформа…? Ведь не была же она только для нас усвоением европейских костюмов, обычаев, изобретений и европейской науки… Петр несомненно повиновался некоторому затаенному чутью, которое влекло его, в его деле, к целям будущим, несомненно огромнейшим, чем один только ближайший утилитаризм. Так точно и русский народ не из одного только утилитаризма… Ведь мы разом устремились тогда к самому жизненному воссоединению, к единению всечеловеческому! Мы не враждебно, а дружественно, с полною любовию приняли в душу нашу гении чужих наций, всех вместе, не делая преимущественных племенных различий… Да, назначение русского человека есть бесспорно всеевропейское и всемирное. Стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть, и значит только стать братом всех людей, всечеловеком, если хотите» (Фадеев В. Где Авель, брат твой? // Эксперт. 27.04.2020).

Петр Первый реализовал в России все социальные механизмы, которые порождал на западе протестантизм, но без протестантизма и без реформации… Пост патриарха был ликвидирован, и была установлена зависимость церкви от государства. Тем самым на долгие 300 лет был положен конец претензиям церкви на светскую власть. Но это наше государство и наша церковь сделали без тех войн и многотысячных убийств, которые пришлось реализовать Западной Европе для того, чтобы положить конец претензии на светскую власть со стороны папского престола. А то, что касается привнесения научно-инженерного типа мышления, он лежал в основе капитализма. Научное мышление стало основным ресурсом становления капитализма. Так вот это Петр сделал для нас: первое — без войн, и второе — без протестантизма. Вот же что интересно (Петр I реализовал все социальные механизмы протестантизма, избежав самого протестантизма // Радиостанция Вести ФМ. 18.07.2020).

40 лет назад в Москве стартовала XXII Олимпиада. Для жителей СССР Олимпиада была сродни тому, что совершил Петр I. Он прорубил окно в Европу. Олимпийские игры открыли нам окно в широчайший мир (Долгополов Н. Спорт победил политиканов // Российская газета, 20.07.2020).

Доля негативных оценок составляет 5%: авторы публикаций обвиняют Петра I в безответственности многих проведенных реформ, негативные последствия которых не удалось преодолеть до настоящего времени, в несоразмерной цене преобразований для русского народа, в подражательстве Западу, не готовому к равному диалогу с Россией ни тогда, ни теперь.

Обсуждение поправок к Конституции РФ наглядно демонстрирует, что нашему истеблишменту следует менять сознание. Еще в XIX веке Николай Данилевский в своей работе «Россия и Европа» писал о поразившей нашу страну со времен Петра I болезни европейничанья, постоянно истощавшей организм русского народа и русского государства. Как нетрудно догадаться, выражалась она в неуместном заимствовании иностранных учреждений и привычек и попытках пересадить их на родную почву. Начало 90-х годов минувшего века принесло очередной приступ этой болезни, поразившей не только многих рядовых граждан, но и представителей элиты, оседлавших волну перемен. Выдвинутый Остапом Бендером тезис «заграница нам поможет» заиграл новыми красками. В текущих политических условиях, когда все более очевидным становится тот факт, что надежды, связанные с использованием в нашей стране опыта Запада, в очередной раз не оправдались, международные организации и право в целом становятся объектом манипулирования и инструментом для реализации недружественной политики в отношении РФ, а европейские и американские партнеры не желают вести диалог на равных — курс на суверенизацию стал неизбежным (Жилкин А. Национализация элит, или Исцеление от европейничанья // Независимая газета, 11.03.2020).

Перенесение столицы из Москвы в Санкт-Петербург. Страна стала неузнаваемо другой. Переход России под управление и контроль немцев — в науке, культуре, образовании, командовании армией. Цена трансфера для народа: усиленные наборы рекрутов и работников, массами затем погибавших в сражениях или от болезней на кораблях и на пути в армию. Громадная смертность работников, собранных для постройки Петербурга, Кронштадта и Ладожского канала вследствие плохих санитарных условий. Петр I, увели-



чив налоги на крестьянство в 3 раза, обескровил его и лишил всех запасов. Поэтому и потери от голода были большими. В ходе реформ Петра I почти каждый пятый житель России погиб на войне или умер от голода и болезней (Стратегия России, 04.02.2020).

Если сравнить, кто из Романовых был самым сильным императором? / Н. Сванидзе: — Екатерина II. Петр I, при всех своих страшных качествах. Он был садист, непредсказуемый человек. Но все-таки масштаб личности был очень большой (Сванидзе Н. Радио «Комсомольская правда». 21.07.2020).

В свое время в России произошла одна история очень серьезная. Петр I заставил священников раскрывать тайну исповеди. Если они что-то интересное и серьезное услышали на исповеди, они обязаны были доносить. Так вот в России сложился обычай, до сих пор существующий, увидел священника, увидел попа в черном, в рясе — перейди на другую сторону. Со времен Петра I ровно по этой причине вот эта примета в России и возникла. И мне бы не хотелось, чтобы врачей, которые действительно всю жизнь работают и кладут жизнь на это, которых все люди всегда уважали, чтобы вдруг несколько человек вот так подставляли, чтобы появился мем «омские врачи (Ройзман Е., Воробьева И. Интервью // Радио «Эхо Москвы». 24.08.2020).

В публикациях о протестах в Белоруссии после президентских выборов 2020 г. А. Г. Лукашенко сравнивают с Петром I, напоминая о жесткости его методов:

Иван Грозный лично пытал своих бояр. Петр Первый лично допрашивал собственного сына. Может быть, и пытал. Тираны попроще тоже приходили в тюрьмы, посмотреть, помучить своих врагов. Но не таков Александр Лукашенко. Он в течение 5 часов ведет в тюрьме переговоры с арестованными оппозицио-

нерами, обсуждает с ними, как обустроить страну (Беларусь после «Народного ультиматума» // Телеканал Дождь — Фишман. Вечернее шоу. 16.10.2020).

Но все же самым сильным в наших СМИ было именование А. Г. Лукашенко антихристом. До сих пор так называли В. И. Ленина и Петра Великого. Все-таки к шкловскому совхознику вряд ли применимо (Комсомольская правда, 17.08.2020).

Семантический анализ с использованием онлайн-сервиса «Advego» (https://advego.com) позволил определить семантическое ядро публикаций СМИ, в которых упоминается Петр I. В результате анализа наиболее релевантных медиаматериалов общим объемом порядка 150.000 символов удалось выявить наиболее часто упоминаемые слова, составляющие «облако» ключевых понятий, ассоциируемых сегодня с именем императора.

В Топ-25 ключевых слов вошли следующие:

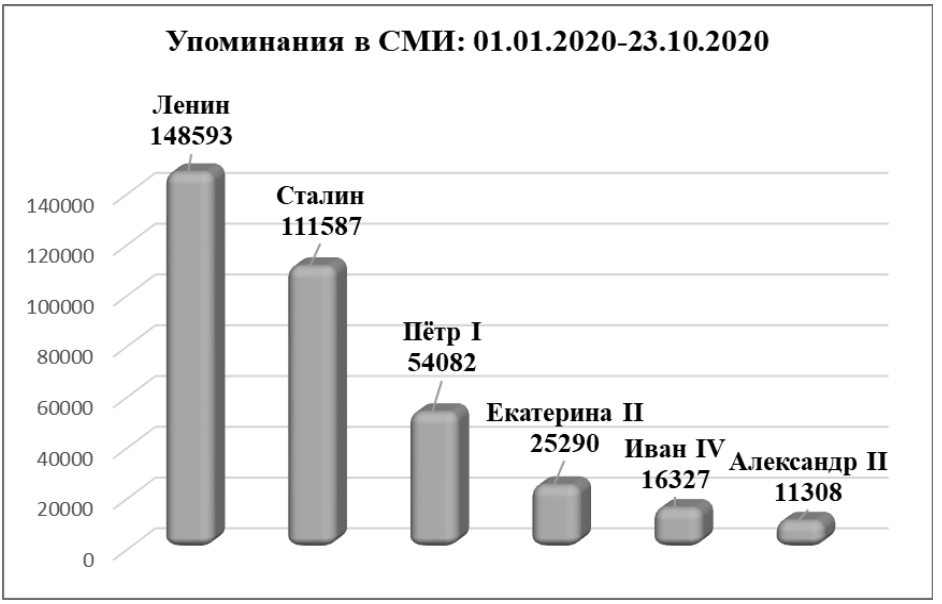
№	Ключевые слова	Количество упоминаний
	Россия	148
	первый	126
	великий, русский, российский, история	71–85
	указ, государство, флаг	61–70
	царь, наука, Европа, страна	51–60
	академия, Санкт-Петербург, император, город, военный	41–50
	музей, Москва, корабль, начало, морской, коллекционер, флот	31–40

Петр I регулярно упоминается в социологических исследованиях, занимая высокие позиции в опросах, посвященных выдающимся личностям. Так, в 1999 г., в рамках исследования ВЦИОМ накануне выборов Президента России респонденты ответили на вопрос, за кого из предложенных киногероев они бы проголосовали. Лидером стал Петр I, набравший 19% голосов (второе место разделили Глеб Жеглов и маршал Жуков) [2].

В 2008 г. состоялось масштабное исследование Института российской истории РАН и Фонда «Общественное мнение», освещаемое на федеральном телеканале в программе «Имя Россия». Респонденты определяли «самую ценимую, приметную и символичную личность российской истории». Петр I занял 5-е место, уступив Александру Невскому, П. А. Столыпину, И. В. Сталину, А. С. Пушкину; и опередив В. И. Ленина, Ивана IV Грозного, Екатерину II и Александра II [3].

В 2017 г. в опросе негосударственной исследовательской организации «Левада-Центр», в списке выдающихся людей всех времен и народов, составленном на основе открытого вопроса респондентам, император Петр снова занял 5-е место, после И. В. Сталина, В. В. Путина, А. С. Пушкина и В. И. Ленина [4].

Настоящее исследование позволяет представить актуальный медиарейтинг правителей России, результаты которого соотносятся с опубликованными результатами предшествующих социологических исследований и подтверж-



дают лидирующее положение Петра I в медиаполе. Император Петр Великий является наиболее часто упоминаемым монархом в российских СМИ, уступая лишь правителям Советской России.

По итогам комплексного исследования российского медиапространства можно выделить несколько основных характеристик актуального медиапортрета Петра Великого.

1. Отечественные СМИ формируют образ Петра I как демиурга истории России, основателя регулярной армии и флота, дипломата-международника, первопроходца, архитектора новой культуры, революционера уклада жизни и нравов, реформатора, жесткого государственного деятеля, беспощадного борца с коррупцией и косностью мышления, просветителя, символа доблести и мужества для современных россиян, а также характерного персонажа, enfant terrible русской истории, экстравагантные поступки, острые и шутливые замечания которого продолжают вспоминать и в XXI в.

2. Медиаобраз Петра I демонстрирует его причастность к большинству аспектов современной жизни российского общества: император называется первооткрывателем новых векторов развития страны, социальных институтов и норм. Все, что сегодня окружает россиян и сопровождает их с раннего детства, начиная с традиции празднования Нового Года, салюта, ныне привычных предметов интерьера, продуктов питания, образовательных учреждений, музеев, культурных центров, до свободного выбора спутника жизни, — так или иначе оказывается связанным с именем Петра Великого.

3. Из всех преобразований Петра I наибольшую долю в медиапространстве занимает милитаристская тема: создание регулярной армии и флота, которые, цитируя Александра III, называют «единственными союзниками России».

4. Российские политики в своих публичных выступлениях в СМИ ссылаются на пример правителя, который уверенно шел на непопулярные меры во имя будущего страны, вероятно, в том числе в целях легитимации новых политических решений. Руководители страны стремятся к ассоциациям с великим реформатором, опираясь на его парадный светский образ сильного лидера, победоносца, непримиримого борца с коррупцией, а также на традицию почитания, закрепившуюся в отечественной политической и массовой культуре в советский период.

5. Петр I чаще других российских монархов упоминается в отечественных СМИ, однако по числу упоминаний уступает правителям Советской России. Новейшая история страны является неотъемлемой частью личной биографии современных читателей, слушателей, зрителей, ближе во времени, и вызывает больший интерес со стороны журналистов.

6. Большинство публикаций по своим оценкам нейтральны, описательны и не являются приглашением читателя к диалогу или дискуссии. Доля негативных оценок составляет 5%. С критическими оценками отдельных реформ Петра I выступают представители церкви, либералы-оппозиционеры, медиаперсонажи с проблемной репутацией. Перечень причин для упреков выглядит закрытым, давно известным, и по-прежнему неоднозначным, сопровождается аргументами за и против: раскол русской культуры и русского общества, деспотизм методов проведения преобразований, вестернизация, подражательство, последствия церковной реформы.

7. Медиапубликации с позитивными оценками формируют образ Петра I как глубоко русского человека, чувствующего ответственность за страну, искренне страдающего от контраста между желаемым и текущим ее состоянием, болезненно переживающего быстротечность времени и упущенные возможности. Одновременно, это «гость из будущего», император-провидец, как будто уже осведомленный о приоритетах и преимуществах, которые окажутся стратегически важными для развития России в последующие века.

8. Видимые, материальные творения, достижения, плоды деятельности Петра Великого для представителей российских СМИ значительны, наглядны, осязаемы и имеют больший вес, объем медиаприсутствия, чем невидимые и долговременные последствия реформ, требующие глубоких аналитических исследований и дискуссий с участием специалистов. Уникальная внешность Петра I сделала его образ привлекательным, прежде всего, для визуализации, в том числе для экранизаций.

9. Эффект «непредсказуемости прошлого» России на материалах медиаприсутствия Петра Великого не подтверждается. В отличие от профессиональных исследователей, петроведов, для представителей СМИ место, роль и значение императора-реформатора в отечественной истории уже определены. К настоящему времени генерация новых версий, концепций, интерпретаций в медиаполе если не завершена, то приостановлена.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ключевые особенности и принципы функционирования сервисов «Интегрум». — URL: https://integrum.ru/dostup-smi (дата обращения: 01.10.2020).

2. Исследование ВЦИОМ «За кого из киногероев вы проголосовали бы на президентских выборах?» // Журнал «Коммерсантъ Власть». — 2000. — № 10. — 14 марта. — С. 6.

3. Исследование Института российской истории РАН и Фонда «Общественное мнение» «Имя Россия». 2008. — URL: http://www.nameofrussia.ru (дата обращения: 14.10.2020).

4. Исследование негосударственной исследовательской организации «Левада-Центр» «Выдающиеся люди». 26.06.2017. — URL: https://www.levada.ru/2017/06/26/vydayushhiesya-lyudi (дата обращения: 14.10.2020).

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.1.026
УДК 061.3; 79.01/.09

А. А. Синицын*

ДИСКУССИЯ О ФЕЛЛИНИ: ПО СТРАНИЦАМ РОССИЙСКОГО ЖУРНАЛА, ПОСВЯЩЕННОГО СТОЛЕТИЮ ИТАЛЬЯНСКОГО РЕЖИССЕРА

Представлен обзор журнала «Сеанс», посвященного 100-летию режиссера Федерико Феллини. На некоторых публикациях автор статьи останавливается подробнее, другим дает краткие характеристики, а в конце высказывает критические замечания к этому номеру «Сеанса» в целом, приглашая к дальнейшей дискуссии о творчестве итальянского режиссера.

Ключевые слова: итальянский режиссер, Феллини, столетний юбилей, «Сеанс», Рим, кино.

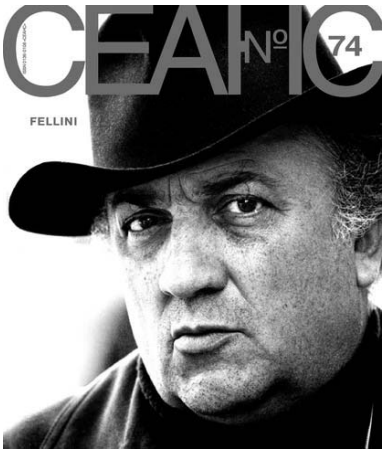
A. A. Sinitsyn

THE FELLINI DISCOURSE: ACROSS THE PAGES OF THE RUSSIAN MAGAZINE DEDICATED TO THE CENTENARY OF THE ITALIAN FILM DIRECTOR

In the 2020, Petersburg's film magazine, «Seans», published its No. 74 to commemorate the centenary of the birth of the Italian film director, Federico Fellini. This essay reviews the content of this issue. The author makes critical remarks, provides explanations and sometimes enters into discussions about the films of the favourite director. The articles on Fellini and his works are divided into unequal parts: «Life» and «Films». Genres of all the articles are also different: essays, reminiscences, life histories, lectures, scholarly articles and even a short drama (a scene loosely based on *Toby Dammit*). The author dwells upon certain publications of «Seans», briefly characterizes others, and at the end of the review he makes a critical comment on the whole issue.

Keywords: Italian film director, Fellini, centenary, «Seans», Rome, cinema.

* Синицын Александр Александрович, кандидат исторических наук, доцент, кафедра культурологии, педагогики и искусств, факультет мировых языков и культур, Русская христианская гуманитарная академия; aa.sinizin@mail.ru



Петербургский журнал «Сеанс» отметил 100-летнюю годовщину Федерико Феллини (1920–1993) выходом нового — семьдесят четвертого — номера, посвященного маэстро. Сам факт появления специального выпуска известного в России киноведческого издания в связи с круглой датой итальянского режиссера — это, конечно, здорово! Иное дело ценность такого подношения к юбилею Феллини, имеется ввиду качество публикаций, составивших этот спецвыпуск.

В кратком предисловии Любовь Аркус (главный редактор «Сеанса») и Василий Степанов (шеф-редактор журнала) рассказывают об изначальном замысле этого выпуска и о том, что у них в итоге получилось. По словам редакторов-составителей, «план был довольно простым: рассказать обо всех фильмах классика, обрисовать контекст, дать почувствовать, что думали о маэстро зрители не только в большом мире, но и у нас» (с. 1. Здесь и далее ссылки на статьи в рецензируемом журнале помещены в круглых скобках с указанием страницы/страниц этого выпуска без имени автора публикации. При цитировании сохранена орфография «Сеанса». В приводимых цитатах все выделения курсивом принадлежат автору данной статьи.) И далее признание Л. Аркус и В. Степанова, с сожалением: «Увы, огромное количество материалов в журнал не вошло. Не хотелось превращать журнал о Феллини в надгробную плиту». Что хотели сказать редакторы, используя метафору надгробия, — не ясно: тут подразумевается объем журнала или содержание статей? Но они дали понять, что происходил отбор из «огромного количества материалов», поступивших в редакцию. И — надо полагать — в итоге были выбраны лучшие тексты о Феллини из всех тех, что имели в своем редакционном портфеле «сеансовцы».

Аркус и Степанов пообещали, что «это, очевидно, лишь начало большого разговора о Феллини, который мы обязательно продолжим» (с. 1). Надеемся, что так оно и будет. А заявление о «большом разговоре» я воспринял как приглашение издателей «Сеанса» к дискуссии о творчестве Феллини, посчитав, что нельзя отказываться от беседы о любимом режиссере. Поэтому решил «пройтись» по страницам журнала, обращая внимание на спорные тезисы и выводы авторов, останавливаясь на некоторых дискуссионных моментах. При этом призываю коллег к обсуждению и критике, если мои аргументы покажутся малообоснованными или недостоверными.

В первой части обзора представлено последовательное описание всех публикаций этого номера «Сеанса». В последней части обзора высказаны критические замечания к выпуску в целом. Рассчитываю на то, что разговор окажется полезен для дальнейших феллиниеведческих исследований в России.

На мой взгляд, вступительное слово «От редакции» представляет набор патетических фраз, что не соответствует духу Феллини (скорее уж, тому, над чем сам режиссер частенько иронизировал). Здесь Аркус и Степанов в следу-

ющих словах говорят о величии Феллини: «Когда-то его имя гремело на всех континентах. Сейчас оно гремит в вечности. Кто слышит — тот слышит» (с. 1). Пафосно, с вызовом, но о чем это? Причем здесь звучание имени маэстро, если речь идет о его творчестве? Выскажу одно принципиальное возражение к вступительному слову редакторов. После осуждения тех, кто считают картины Феллини устаревшими (все они — «глупые люди», по определению Аркус и Степанова), авторы заявляют, что итальянский режиссер «не любил рассуждать о современности и актуальности» (с. 1). Но так ли это? Проверить тезис авторов невозможно, ибо ссылок на источник(и) они не дают, впрочем, как и (почти) все авторы «Сеанса». Возможно, сам Ф.Ф. где-то признавался, что он не любит рассуждать о современности, однако следует ли верить «великому лжецу» (как называл себя маэстро), фантазеру, мастеру сочинять небылицы и создавать легенды о самом себе? Судить о художнике следует по его произведениям. А они-то как раз свидетельствуют об ином. Творчество Феллини обращено преимущественно к современности, к насущным проблемам, по сути, все его кинофильмы актуализированы (указания на актуализацию фильмов маэстро есть и в публикациях, составивших этот выпуск «Сеанса»; см. монографию: [*52], а также многие статьи в новом сборнике* «A Companion to Federico Fellini»*: [27]*). Это можно сказать и про «историографические» шедевры «Сатирикон» и «Казанова» — оба произведения в большей степени о 60-х и 70-х XX века, нежели о древнем Риме или об Италии XVIII столетия (см.: [15, с. 71, 75–76; 16]). Феллини всегда живо реагировал на социально-политические и культурные проблемы — итальянские, общеевропейские, мировые, глобальные. Тут, если перефразировать самих редакторов-составителей «Сеанса», кто видит — тот видит.

Статьи о Феллини и его фильмах поделены в номере на две неравные части. В первом разделе, названном «Жизнь» (с. 6–87), собраны 7 статей (биографические заметки, воспоминания о Ф.Ф., фрагменты из интервью и книг, две тематических работы). А во второй части «Фильмы» (с. 88–237) представлены кратенькие публикации о художественных кинокартинах Феллини от «Огней варьете» (1950) до «Голоса луны» (1990). Здесь материалы различны по жанру: эссе, воспоминания, жизнеописания, лекции, квази-интервью («по мотивам» фильма «Интервью») и даже небольшая драма — сценка на темы «Тоби Даммита».

Первый раздел открывает текст Майи Кононенко «Детство, юность… остальное — фильмы: Набросок к биографии» (с. 9–15). В данном «наброске» изложены известные истории о Феллини: знакомство его родителей, Урбано и Иды, детское потрясение Федерико от погасшей свечи, крылья-»чайки» головных уборов монашек, летние каникулы у бабушки, Бьянка Сориани с улицы Данте Алигьери, «робкий саботаж» Ф.Ф., карикатуры и «ФеБо», «Марк Аврелий»… Эпизоды биографии режиссера и байки о нем можно найти в книге Феллини «Делать фильм» (Fellini, 1984) и в монографиях Т. Кезича [48; 49], Х. Альперта [30], П. Бонданеллы [*33*; *34*] и десятках других работ о маэстро. Или возьмем недавнюю (оригинальное издание — 2007 г.) книгу Б. Мерлино, русский перевод которой вышел пять лет назад в серии «ЖЗЛ» [9], где также имеются все эти сведения.

Очерк «Пересказанному верить. Истории, рассказанные другом» (с. 18–25) состоит из 10 эпизодов-воспоминаний, которыми с режиссером Андреем Хржановским (автором публикации) некогда поделился итальянский писатель, поэт, сценарист и художник Тонино Гуэрра. Двух соавторов этого текста — Гуэрра и Хржановского — связывали не только товарищеские отношения, но и совместное творчество «на почве Феллини». На основе рисунков маэстро и с рисованными персонажами из его кинофильмов русский и итальянский художники вместе создали анимационный фильм «Долгое путешествие. По рисункам Федерико Феллини» (1997).

Хржановский пересказывает занимательные истории о творческом дуэте Феллини и Гуэрра — двух земляков и ровесников, двух классиков мирового кинематографа. Здесь эскизы-воспоминания об несостоявшихся фильмах и о воплощенных замыслах. В самом начале публикатор этих мемуаров признается: он всего лишь записал то, что ему однажды поведал Гуэрра (с. 18), а озаглавил свой очерк «Пересказанному верить». Но и в признании, и в названии-призвании — верить! — мне видится скрытая ирония. При восстановлении тех воспоминаний Хржановский — знаток творчества Феллини, художник, посвященный в его искусство, — вероятно, что-то прибавил, удалил, приукрасил, досочинил… одним словом, творчески оформил свой материал. Ведь придумывать воспоминания (свои или чужие — не важно), да так, чтобы в них поверили, — это было бы вполне в духе Феллини, создававшего кинокартины из смеси грёз и реальности. Поэтому для нас не суть важно — так ли это было на самом деле, как рассказал о Ф.Ф. его друг и соавтор Гуэрра, а со слов последнего пересказал его сотоварищ по искусству Хржановский. Воспоминания итальянского писателя русский художник изложил так, что пересказанному, действительно, хочется верить.

Автор следующего материала «Феллини сто лет спустя. Феллини в СССР» — Лора Гуэрра (с. 26–30). По сути, о Феллини в СССР здесь говорится лишь в первых двух абзацах: о приезде Федерико Феллини и Джульетты Мазины на Московский Международный кинофестиваль в 1963 г., о влиянии искусства Феллини на многих советских кинематографистов. Автор делится воспоминаниями о своем первом просмотре «Амаркорда» и о встрече с Тонино, благодаря чему она «по воле судеб оказалась рядом с этим кино и с этим миром» (с. 29). Интересны воспоминания Лоры и о знакомстве с Феллини, и о его похоронах (с. 29–30). Судя по всему, эти записи относятся к началу 2020 г. В конце говорится о торжествах по случаю столетия Феллини, которые уже прошли в Римини: концерты, ярмарки, уличная клоунада, выставки и конференции, где принимала участие и автор этого очерка.

Статья «Голос Феллини. О природных наклонностях и технике письма» — еще одна публикация Андрея Хржановского в этом выпуске (с. 33–41). Начав с воспоминаний (теперь уже собственных), автор совершает экскурс в ранние 60-е прошлого века, рассказывает о «составе воздуха, полного творческого возбуждения», который впитывала советская молодежь в эпоху «хрущевской оттепели». По ощущению Хржановского — тогдашнему либо нынешнему, — тот особенный (воз)дух времени на рубеже 1950–1960 гг. был ухвачен Феллини и передан им в кинокартинах.

Текст состоит из кратких эпизодов с несколькими «мультяшными» (из разряда «мультфильмы для взрослых») рисунками итальянского режиссера. Автор-режиссер Хржановский пересказывает известные и малоизвестные легенды о Феллини. Мне было интересно снова «услышать» пересказ истории (с. 36 и 38), которую когда-то поведал Марчелло Мастрояни. Он вспоминал о своем знакомстве с Ф.Ф. перед съемками «Сладкой жизни». После переговоров актер попросил у режиссера сценарий, чтобы познакомиться со своей ролью (желание вполне понятное), и получил папку, в которой был… один единственный листок бумаги — «тот самый рисунок» (с. 37). Все очень по-феллиниевски, не правда ли? (Разумеется, если верить рассказам самих участников сцены знакомства.) Сорок лет спустя эту картинку с фаллоносным пловцом и пышнотелыми «нереидами» Хржановский «оживит» в одной из сцен своего мультипликационного фильма о сентиментальном и смешном долгом путешествии Феллини и его героев.

Для начинающих гениев автор рассказывает о странностях маэстро и «единственной возможности стать волшебником» (с. 35), рассуждает о карнавальном духе творчества Феллини-фокусника, о его «изумительной графике» и характере творческого мышления, о технике режиссуры Ф.Ф., его кино-воспоминаниях с «эффектами тумана» и ««обволакивающей» музыкой» (с. 39). Феллини показан как всесторонний гений, он не только режиссер-мистификатор, но сценарист, художник, декоратор и даже аниматор. «Боже, какого великого мультипликатора лишилась мировая анимация!» — восклицает с сожалением режиссер-мультипликатор Хржановский. И, как бы успокаивая себя и читателей, он продолжает: «Какого волшебника обрело игровое кино!» (с. 36) Хржановский говорит о режиссере Феллини как о художнике слова: «Думаю, придет время, когда читатель сумеет по достоинству оценить Феллини и как первоклассного писателя…» (с. 34); «Проза Феллини является идеальным, готовым к постановке сценарием» (с. 38). С этим согласуется мнение итальянского художника Винченцо Моллика, многие годы работавшего с маэстро. Моллика считает, что прозу Ф.Ф. можно читать, не нуждаясь в изображении, поскольку его тексты сами по себе обладают мощной выразительной силой [37, 17].

Резонным представляется следующее сравнение Хржановского: «В этом запойном рисовании он (Феллини. — А. С.) был похож на Эйзенштейна» (с. 35). Две влиятельные кинематографические фигуры сопоставляет русский киновед Н. И. Клейман в статье «Феллини в России», опубликованной в «Блэквелловском» Compagnion'е к 100-летию итальянского режиссера [50, p. 448, 449–450]. Клейман говорит о созвучных мотивах в произведениях Эйзенштейна и Феллини, однако не приводит конкретных указаний их «встречи» (т. е. цитат, заимствований, примеров прямых или скрытых влияний Эйзенштейна на Ф.Ф.). Но такую «встречу» придумали в 1997 г. художники Хржановский и Гуэрра. В их «Долгом путешествии» встречаются два легендарных киношных Корабля: великолепный «амаркордовский» «Rex» и революционный «Броненосец «Потемкин»». «Rex» набит феллиниевскими человечками, а на борту «Потемкина» находятся персонажи Эйзенштейна. Сочиненная Гуэррой «интертемпоральная» встреча итальянского и советского режиссеров была великолепно реа-

лизованная Хржановским, о чем пишет профессор Марко Беллано в статье о графическом наследии Ф.Ф. [32, p. 74]

Материал, собранный Евгенией Литвин — антропологом, историком культуры, фольклористом и переводчиком с итальянского, — озаглавлен «Говорит Федерико Феллини. Из интервью разных лет» (с. 42–51). Текст Е. Литвин представляет собой «нарезку» небольших фрагментов — что-то вроде коллажа на тему художник о самом себе и о своем искусстве. На с. 44 указаны пять книг, по материалам которых составлена эта подборка (см.: [6; 8; 23; 24; 25]). Здесь не только интервью разных лет (как указано в подзаголовке публикации Литвин), но есть и фрагменты из книги Феллини «Делать фильм», из «ЖЗЛовской» монографии Б. Мерлино. Все цитируемые книги переводные, опубликованные на русском языке в 1980-е — 2010-е гг., все эти издания известны и доступны (благодаря Интернету — легкодоступны). Что ж, и такая «антология фрагментов» вполне уместна в журнале, который ориентирован на широкого читателя. Но было бы ценнее пополнить подборку теми материалами, которые ранее на русском не публиковались и труднодоступны для нашей аудитории. В этом могла бы помочь переводчица с итальянского языка и историк культуры. Однако «сеансовцы» пошли по простому пути, пользуясь тем, что доступно и давно известно.

После «коллажа» из цитат в журнале помещен авторский текст Алексея Гусева «От неореализма к карнавалу. Лекция, прочитанная ранней весной» (с. 52–65). Как отмечает автор, данный материал был представлен в рамках курса «История зарубежного кино» в 2018 г. О том, что это именно лекция, указывается в подзаголовке публикации и в подписи к ней, автор «напоминает» об этом и в самом тексте: «Чтобы, соответственно материалу, зациклить эту лекцию…» (с. 65) Изложено, действительно, по-лекционному — живо, увлекательно, есть широта и цельность («зацикленность»), имеется авторская концепция.

А. В. Гусев начинает с кинофильма Феллини «Маменькины сынки». Он замечает, что этот фильм «уважают, но редко пересматривают». Это наблюдение у меня вызвало недоумение. Может быть, так поступают в той среде, где вращается кинокритик, киновед и педагог Гусев? Тогда специалисту, конечно, виднее. Далее автор продолжает: «Мне довелось пересмотреть («Маменькиных сынков». — А. С.), когда я писал про Клод Фаррель…» Признание киноведа странноватое. Неужели фильм настолько недоступен, что его сложно заполучить и пересмотреть? Или автор так уж занят, что не имеет свободного времени для просмотра фильмов (но ведь они-то, собственно, и есть источники по лекционному курсу)? А может быть, чтобы писать о Феллини (а «лекция»-статья была отобрана составителями «Сеанса» в выпуск, посвященный круглой дате режиссера) не надо специально пересматривать и изучать все его творчество? Так вот, пересмотрев (в связи с творчеством К. Фаррель) феллиниевских «Маменькиных сынков», Гусев говорит о векторе художественного творчества Феллини — «от неореализма к карнавалу». В каком-то смысле идея верная, если судить схематично о творчестве Ф. Ф. Ведь можно определить и иные линии развития: от неореализма к онейротике и мистике, или от неореализма к «живописному кино» и комиксам. Так, например, считает В. Моллика:

«По сути, последние две работы Феллини — это комиксы» (см.: [37, p. 17]). Конечно, можно набросать эскиз эволюции художника в рамках одной заметки (или лекции), однако это требует не только добротного знания кинематографа Феллини (причем, не только художественного), но и его творчества в целом (графика, теоретические и юмористические статьи, книги, интервью), а также мемуарной и исследовательской литературы о режиссере и его искусстве.

Интересны, хотя и общеизвестны (но ведь автор пояснил, что это все-таки лекция для студентов, изучающих киноискусство), замечания по поводу итальянского неореализма в кино и о дискуссиях по поводу его (неореализма) затянувшейся кончине (с. 54–55). Соглашусь с образными определениями автора, характеризующими уникальность Джельсомины в «Дороге». Трогательная идиотка (вспоминая «Идиота» Ф. М. Достоевского; см.: [8; 12]), «прирожденная клоунесса», «полоумная клоунесса», «Лунная Пьеретта», «персонифицированная субстанция кинематографа как такового. Она — кино», «та самая феллиниевская стихия бесконечно текущей зрелищности» (с. 55, 59). Но не могу согласиться с критериями эволюции Мастрояни: от «робкого, но воодушевленного пухлика из фильмов розового неореализма», до «свидетеля мира» — амплуа, которое актер обретает в «Сладкой жизни» (с. 60).

Ретроспекция Гусевым кинотворчества Феллини дана с позиции «феллиниевского» кинематографа, каким он сложился с 1960-х гг. и воспринимается нами ныне. Автор начинает очерк с упоминания «Огней», которые «нефеллиниевские». Но и в «Маменькиных сынках», с позиции лектора-киноведа, «собственно «феллиниевского» — в том смысле, который мы придаем этому слову сейчас, — там пока не очень много» (с. 52). И это, по мнению Гусева, относится ко всем фильмам режиссера 1950-х гг. — первому десятилетию «нефеллиниевского» Феллини. «Дорога» и «Ночи Кабирии» «тоже, с более поздней точки зрения глядя, еще не очень феллиниевские» (с. 59). Только «В «Сладкой жизни» мы обретаем, наконец, то, что отныне называется «феллиниевским кинематографом»» (с. 60). Автор проводит идею рождения «феллиниевского» Феллини во время (и посредством) создания в 1959 г. «Сладкой жизни». Гусев стремится показать «Жизнь» как этапное произведение, как переход к «настоящему Феллини», больше знакомому нам художнику. Был старый Феллини — более (нео)реалистичный, моралистичный, а стал новый Феллини — более карнавальный, психоаналитичный… Но все это лишь схема, ибо на практике пересекались и воплощались разные аспекты Феллини-художника.

После этапной «Сладкой жизни» воззрения Ф.Ф. на принципы (кино) искусства, согласно Гусеву, уже не эволюционировали «от — к». Киновед считает, что «При всем разнообразии материала принципы авторской эстетики остаются там неизменными на протяжении четверти века» (с. 63). Гусев кратко касается еще нескольких «зрелых» картин Ф.Ф., уделяя им буквально по одному предложению (с. 63–65). Чуть подробнее он останавливается только на фильмах «Джульетта и духи», «Репетиция оркестра» и в конце о Казанове как «потасканном» клоуне.

Если я верно понял исходный посыл автора о событии, просвете и «плотности карнавала», что кинофильмы Ф.Ф. эволюционировали к отсутствию «просвета среди карнавала. Просвета для события» (с. 52), то принципиально

не согласен и с этим тезисом. В самом раннем фильме Феллини «Огни варьете» карнавальности и безысходности, несправедливости и несуразности мира, жестокости и слепоты людей… — не меньше, нежели, скажем, в «Джинджер и Фред» или «Интервью». И в каждом из его фильмов присутствует событие, которое не только нарушает, но и разрушает «плотность карнавала». (О карнавальной эстетике феллиниевского кино см.: [15, с. 84, 85, 88; 18; 20; 21, с. 309]).

Автор следующего очерка «Рим Феллини и Рим Пиранези» (с. 66–87) — петербургский искусствовед Аркадий Ипполитов. Этот текст снабжен богатым иллюстративным приложением: 23 репродукции, которые являются не просто картинками к написанному, а представляют собой составную часть рабочего материала — сравнение двух оптик видения Рима. Хотя у А. В. Ипполитова речь идет не столько о кинематографе Феллини, сколько об изображении столицы Италии в искусстве XVIII и XX столетий. Сам принцип кросс-культурного сопоставления, с указанием на разного рода параллели и пересечения (когда вовсе не обязательно говорить о влияниях и прямом заимствовании), у меня не вызывает возражений. Напротив, считаю, такое сравнение продуктивным, поскольку оно (по)может высветить образ Рима в искусстве итальянских мастеров. Признаюсь, что с итальянским искусством я знаком только в рамках университетской программы, так что о «Риме Пиранези» судить не берусь. Хотя читал много исследований по древнеримскому искусству и искусству Возрождения, ранее познакомился с книгой А. В. Ипполитова (2013) о мифах Джованни Баттиста Пиранези, темы которой легли в основу и этого очерка о Риме у двух художников.

В статье Ипполитова об образах «Вечного города» лейтмотивом звучит тема соотношения времени и вечности в творчестве Пиранези и Феллини. Начальный тезис: «…недаром же он (Рим. — А. С.) Вечный, а все остальные города временные» (с. 66); и о единстве власти — порядка — стабильности — вечности; далее: «Несмотря на разделяющие их столетия, Рим Пиранези и Рим Феллини схожи: Рим на то и Вечный город, чтобы, изменяясь, оставаться неизменным» (с. 68). Рассуждение о времени, вечности и времени вечности Рима в связи с чудом в «Ночах Кабирии» и римскими чудесами (с. 76–77). «Это опять же возвращает к рассуждению о соотношении времени и вечности» (с. 80) — замечание по поводу исчезновения «вечных» древнеримских фресок при соприкосновении с со-временной прокладкой метро в Риме начала 1970-х. И снова возвращение к этой же темпоральной теме в конце статьи: «Речь опять же о соотношении вечности и времени: вечность — это величие, время — вырождение. Однако нет ничего величественнее, чем римское вырождение» (с. 86).

Ипполитов начинает с замечания писателю П. Вайлю, что Древний Рим, описанный в «Сатириконе» Петрония, — не город Рим (*urbs Roma*) как литературный аналог для *genius loci* (в известной книге Вайля «Гений места»: [2, с. 48–60]): «Место действия «Сатирикона» отнюдь не Рим, а Неаполь, город изначально эллинский, а потому от латинского Рима, ему во многом подражавшего, радикально отличающийся» (с. 66). Далее Ипполитов, развивает эту тему различения двух древнеримских культурных центров — латинского Рима и греческого Неаполя: «Упоительная расхлябанность свободы, что так пленяет

в «Сатириконе», в Риме невозможна. Она чисто неаполитанская (*sic*! — А. С.). Рим — воплощение империи, а imperium на латыни значит «власть». Власть — это порядок» (с. 66).

Для пущего порядка (научного) уточним, что место действия в «Сатириконе» Петрония установить невозможно. Филологи-классики вот уже полтора столетия ведут дискуссии о географии Энколпиевых скитаний. В диссертации, серии статей и недавней книге «Воспоминания Энколпия» Готтскалк Йенссон специально исследует вопрос о том, в каких местах происходит действие в петрониевском «Сатириконе», и что это за *urbs Graeca*, о котором говорит Энколпий (Petr. *Sat*. LXXXI. 1, 3: «…укромный уголок неподалеку от морского берега. <…> одиноким изгнанником валяться в трактире греческого городка» [11, с. 86]). Йенссон посвящен этому отдельный параграф в своей книге (2.1.8 «Urbs Graeca» [46, p. 122–127]), где с привлечением большого корпуса источников и литературы скрупулезно рассматривается старая проблема: [46, p. 45, 46, 105, 122–127, 128, 129, 152–154, 156 и др.]; ср.: [47]. В сохранившейся части романе события происходят где-то на юго-западе Италии, в Кампании. Исследователи приводили аргументы в пользу приморских Кум или портового Неаполя; возможно, Петроний имел ввиду приморские Путеолы, что между Кумами и Неаполем, но называли и апеннинскую здравницу Байи, а иные считают, что сей *urbs Graeca* в действительности не существовал, но был придуман античным писателем (см.: [46, p. 286]; ср.: [22, с. 286–287, 311–313]). Оставим этот вопрос для историков-антиковедов и филологов-классиков. Однако Ипполитов делает значимые (для него) обобщения. Не стану спорить по поводу «упоительной расхлябанности свободы» Неаполя (наверное, искусствовед имеет ввиду современный город?), но замечу, что в античности этот город был центром культуры (ср.: [46, p. 125], с богатой подборкой источников).

Что же касается города Рима у Петрония, то в дошедших до нас частях романа описание присутствия Энколпия в «Вечном городе» нет. Но я согласен с петрониеведами, что таковое непременно должно было быть в несохранившихся главах «Сатирикона». Ведь на пиру Тримальхиона сам герой-повествователь признается: «В Риме, на сатурналиях, мне случалось видеть такие подобия кушаний» (Petr. *Sat*. LXIX. 9; цит. по изд.: [11, с. 76]). Как отмечает Йенссон, «Сатурналии в Риме, как и Байи, являются идеальным местом для «Сатирикона»» [46, p. 126–127]. Петроний просто не мог обойти переворачивающий верх дном мир римских сатурналий, и я не вижу тут ничего невероятного, противоречивого (в смысле римского порядка), на чем акцентирует внимание искусствовед Ипполитов. Но автору очерка важно противопоставить империи — свободу, порядку — беспорядок, латинскому — эллинское, то есть Риму — Неаполь. Вот и выходит ловкое жонглирование образами, понятиями и городами.

Автор говорит про Рим (город и древнюю империю), о старинных чертежах и гравюрах с изображением «Вечного города», о зданиях и садах, фонтанах, водопроводах и даже о водоснабжении Рима, о замках, лестницах (с числом ступенек и различными их названиями), площадях и памятниках, об истории их создания, связанных с ними легендами, отсылками к мифологии и многом другом, что напрямую не имеет никакого отношения к Феллини. О режиссере впервые упоминается лишь на третьей странице.

На с. 73–75 рассказывается про фонтан Треви, а Феллини упомянут лишь в самом конце параграфа. В начале последней части «Палаццо Барберини» (с. 84–86) упоминается «модное дефиле в конце фильма «Рим»», что служит посылом для того, чтобы поговорить об инквизиции, о «Великом инквизиторе» (с пространной цитатой из «Братьев Карамазовых»), о дворцах римских пап, о дворце-сказке Палаццо Барберини, истории рода Барберини, о смерти последнего из его представителей… О Феллини же упоминается единственный раз в начале этого эпизода. По сути, в каждом параграфе о режиссере и его кинематографе говорится в одном-двух предложениях, как предлог для разговора об архитектуре и архитекторах. Феллини не является главным героем этого очерка, и даже его фильмы здесь вторичны. Только памятники столицы, которые как-то связаны с искусством Ф.Ф.

Говоря о дорожном заторе как «параличе души и тела», Ипполитов отмечает: «автомобильная пробка — наваждение Феллини» (с. 73). В качестве примеров автор упоминает затор на подъезде к городу Риму в фильме «Рим Феллини» и эпизод с затором в прологе фильма «Восемь с половиной». Но он почему-то не учитывает продолжительную сцену с безумным затором в «Тоби Даммите» (снятом за пять лет до «Рима»). Вот где изображен настоящий Апокалипсис по-феллиниевски!

Главная тема этого очерка — Рим старый и новый. Ипполитов дает краткие справки о культурных памятниках Рима, рассказывает историю их создания и связанные с ними легенды (о «Вечном городе» в кинематографе назову очерк Л. Аловой «Roma — cinema» [1, с. 175–194], здесь же и о Риме в фильмах Ф.Ф.: [1, с. 183–184, 189–191]. См. также главу «Рим как метафора» в книге П. Бонданеллы и Ф. Паччиони [35, p. 260–262] и мою статью о киномифологии Рима у Феллини: [16, 106–130], с библиографией по теме). Искусствовед обращает внимание на сюжеты и стили описываемых римских памятников. В контекст попадают, например, мотивы Ф. М. Достоевского: герой «Идиота» Лукьян Тимофеевич Лебедев, притча Ивана Карамазова о Великом инквизиторе, Сонечка Мармеладова (с. 66, 76–77, 84), первый бал Наташи Ростовой (с. 83), Пруст, Бригитта Шведская и проч.

В очерке Василия Степанова ««Огни варьете»: Селфи на фоне эпохи» (с. 90–95) меньше сказано о самом фильме, но больше о его создателях и историческом контексте. Модерновое слово «селфи» даже вынесено автором в название. Пожалуй, Феллини от души похохотал бы над такой «постановкой вопроса». В. Е. Степанов эскизно представляет «фон эпохи»: Италия 1940-х гг. (с. 91), пересказывает о союзе Федерико с Джульеттой и под конец кратенько (буквально на одну страничку) говорит о своих впечатлениях по поводу «Огней варьете» (с. 94).

Главного героя Кекко Даль Монте автор очерка называет то «шустрым импресарио» (с. 91), то «самодеятельным импресарио», «предводителем водевильной труппы» и «продюсером» (с. 94). Но какой же Кекко предводитель?! Всякий, кто знаком с «Огнями», скажет, что называть его «импресарио» можно разве что в кавычках, иронично. Сей герой только мнит себя предводителем труппы и мечтает о том, чтобы стать знаменитым импресарио. Забавно замечание Степанова про Феллини как танцующую перед сценой девочку — ха-

рактеристика позиции режиссера «Огней» (одного из двух) как наблюдателя: по-видимому, это шутка в журналистском духе. А тезис о «серпантинности» (с. 94) первого кинофильма Ф.Ф. показался мне интересным. Разумеется, это тоже суждение post factum — ретроспективный взгляд на весь творческий путь Ф.Ф., когда мы уже имеем в своем распоряжении полную фильмографию режиссера.

В очерке «"Белый шейх": Лучшая из иллюзий» (с. 96–101) Павел Пугачев отмечает, что это «Не эталонная работа, не шедевр, но ориентир» (с. 97). Автор делает верный акцент на теме мечтаний/иллюзий героини «Шейха», воспитанных на фильмах-сказках и фотокомиксах. Исследователи уже не раз отмечали связь кинореальности с миром желаний (см. обсуждение: [14, с. 3–4, 10–11]). Как и многие другие авторы «Сеанса» Пугачев пишет о карнавальной эстетике Ф.Ф., но его описание зашкаливает: «Феллини с его восприятием жизни как бесконечного карнавала…» (с. 99) Но в финале «Шейха» режиссер как раз показывает, что карнавал — это карнавал, а жизнь — это жизнь, что всякому карнавалу приходит конец. Текст Пугачева лирический и наивный. «Феллини — это любовь», — признается автор, а любовь — лучшая из иллюзий. На с. 100–101 помещены шесть кадров на развороте двух страниц, в разных ракурсах демонстрирующих водное пространство, а больше ничего не разглядеть на этих мелких картинках. Чему служит в интерпретации «Шейха» данная экспозиция? Какую роль играют в трактовке «лучшей из иллюзий» виды моря? Быть может, это аллюзия на какую-то иллюзию? На «океан любви»? Но в статье это никак не разъясняется, по принципу: текст — отдельно, а картинки — отдельно.

В очерке Лилии Шитенбург «Накануне отъезда» (с. 102–107) пересказан сюжет феллиниевских «Маменькиных сынков» (1953). Центральные темы этого материала — карнавальность и праздник, вернее, «без пяти минут праздник» (с. 103). Автор статьи ограничивается пересказом содержания фильма с несколькими личными «дополнениями-комментариями», вроде сравнения старого актера-гомосексуалиста с шекспировским Лиром (?!) (с. 107).

Краткую заметку о первой короткометражке Ф.Ф. ««Любовь в городе»: Смешанные чувства» (с. 108–111) Дарья Серебряная почему-то начинает с введения… в искусство приготовления пищи. Курица, соус, макароны, фарш, котлеты, огурцы… Как, что и с какой стороны лучше запекать и жарить. Автор демонстрирует свои кулинарные познания в приготовлении трапезы. Далее она рассказывает об идее и содержании киноальманаха «Любовь в городе», и о том, как эта идея была в итоге реализована шестью итальянскими режиссерами (с. 108–111). Собственно кинономелле «Брачное агентство», снятой Феллини для этого сборника, в эссе Д. Серебряной отводится, по сути, всего-то два последних абзаца — это чуть больше одного столбца на последней странице текста. Я оставляю в стороне кулинарную тематику и тезис автора о «схлопывании неореализма» (выражение Серебряной) в данном проекте Ч. Дзаваттини, а остановлюсь только на странном истолковании феллиниевского эпизода.

Вот итог этой статьи Серебряной: «Что такое любовь в Риме? То, чего не может быть» (с. 111). Такая финальная сентенция, как и вся заметка в целом, действительно, могут вызвать у читателя смешанные чувства. Просмотрев

новеллу, автор делает вывод, что она о невозможности любви (?!). Но эта короткометражка совсем о другом. «Брачное агентство» не про несостоявшуюся любовь двух молодых героев, а про готовность к жертвенности, к состраданию, к терпимости и преданности со стороны синьорины Россаны, и про журналиста, которого заставили задуматься те качества, что он увидел в девушке, задуматься и переосмыслить свою нелепую шутку (именно шутку!) о больном друге — вымышленном, несуществующем «женихе». Герой новеллы вовсе не «прикидывается мужчиной в самом расцвете сил — женихом на дорогой машине», как указывает автор статьи (с. 111). Причем, Серебряная несколько раз акцентирует внимание на «женихе» и «невесте»: «Задача главного героя — выдать себя за преуспевающего жениха, свахи — найти ему невесту». Но о каком «женихе» говорит Серебряная, если в «Агентстве» идет речь о несуществующем друге? Персонаж А. Чифарелло оказывается в «Кибеле» (название агентства) не для того, чтобы найти себе подругу жизни, а по заданию своей организации. «Мне поручили узнать, чем занимаются брачные агентства. Я о них ничего и не знал. Кто-то мне дал адрес одного из них… в старом квартале Рима…», — так начинает свой рассказ повествователь.

А вот что пишет Серебряная: «…Феллини… уводит сюжет в тихую печаль неслучившейся любви… (*sic*! — *А. С.*)». О какой «неслучившейся любви» может идет речь? Между простодушной провинциалкой Россаной и репортером, который вовсе не ожидал, что придуманная им байка будет иметь какие-то реальные последствия? Но ведь герой рассказал хозяйке брачного агентства историю о волке-оборотне, которую сочинил, чтобы как-то объяснить цель своего визита в «Кибелу». По-видимому, автор очерка невнимательно посмотрела этот 12-минутный фильм, сделав вывод, будто журналист намерен сам вступить в брак с невестой по объявлению. «Пока коллеги бичуют общественные пороки и выясняют отдельные недостатки, Феллини смотрит на проблему любви, взаимной страсти как на историю чистого вымысла, историю невозможности», — пишет Серебряная (с. 111). Но чьей «взаимной страсти» рассуждает автор? Героини-девушки к журналисту? Или этой простодушной синьорины к оборотню, которого не существует? А может быть о любви журналиста к развлечениям? Совершенно смешанные (и смешные) чувства возникают у читателя этого опуса. Маленький фильм Ф.Ф. посвящен большим социальным проблемах. Но это не есть история о неразделенной любви или о неслучившейся любви.

Свой очерк о феллиниевской «Дороге» «Лучший способ путешествовать» (с. 112–117) Вероника Хлебникова начинает с дискуссии, которая развернулась в середине 1950-х гг. вокруг легендарного фильма. На мой взгляд, это один из интересных материалов в «Сеансе». Он наполнен цитатами (в основном из книг Феллини, но также А. Базена, К.-Г. Юнга и др.), литературными и фильмическими сопоставлениями, оригинальными авторскими суждениями. К сожалению, все цитаты даны без ссылок на источник(и), так что порой не понятно, кому именно они принадлежат. Автор статьи не пересказывает сюжет фильма, но останавливается на некоторых важных эпизодах, дает характеристики не только главным персонажам «Дороги», но и многим второстепенным — для того, чтобы оттенить образы главных героев.

Статья Игоря Манцова ««Мошенничество»: Надуть или надуться?» (с. 118–123) начинается с замечаний относительно полисемантичности названия фильма в оригинале — «Il Bidone». Здесь предлагаются разные варианты истолкования: «надувательство», «обман», «тучный/ никудышный/ никчемный человек», «валенок» и прочие (с. 118–119). К тому перечню, что есть у Манцова, можно было бы добавить еще с полдюжины значений многоаспектного слова «бидоне». Как верно передать по-русски, и надо ли вообще давать русский перевод итальянского заглавия, коли оно столь многозначно.

Автор демонстрирует свою оптику видения картины, и его идея в следующем: это фильм о «поэте вранья», «жреце слабо-фантазийного мошенничества», воре и обманщике, который «кристально честен в этом своем поэтическом служении» (с. 121); «Мошенник маскировал Художника» (с. 122). О фильме Манцов судит отстраненно и будто свысока. Он честно признается, что ни идея Ф.Ф., ни способы выражения ему не нравятся. Может быть, потому ему всё и не нравится, что «все поклонники итальянского классика» на это «ведутся»? (Здесь уличная или, скорее, «чатовская», лексика — это еще «цветочки» в сравнении с другими публикаторами данного выпуска «Сеанса», о чем будет сказано ниже). Сам-то Манцов — именно кино-критик, но не поклонник кино.

Следующее эссе ««Ночи Кабирии»: Omnes una manet nox» (с. 124–129) подготовил один из редакторов «Сеанса» Михаил Щукин. Автор начинает с отсылки к «антиковедческому» итальянскому фильму Дж. Пастроне «Кабирия» (1914), ставшем классикой немого кино. На связь двух Кабирий традиционно указывают исследователи творчества Феллини. В статье Щукина есть занимательные наблюдения — и киноведческие, и лингвистические. Здесь дан экскурс о проститутках, римских проститутках, проститутках в кинематографе. «У неореалистов «проститутка» — образ не социальный, а мифологический» (с. 127). Но у всех ли неореалистов? И только ли у неореалистов? Мне представляется странным сравнение автором феллиниевской Кабирии с чеховской Душечкой (с. 124). Да и суждение об «античной трагедии человека, жизнь которого меняется по воле рока» (с. 127) демонстрирует незнание сущности классической трагедии. Лучше бы было избежать таких нелепых аналогий с античностью.

Кстати, по поводу античной тематики и латинского языка. Фраза про ночь из названия очерка Щукина — хрестоматийная, она взята из Первой книги «Од» Горация (I. 28. 15): «Sed omnis (или omnes) una manet nox» — «Но всех ждет одна ночь». Понятное дело, что эти слова древнеримского поэта не имеют отношения ни ко времени суток, ни к мифологизации проституции. Смысл этой горациевой строки заключается в том, что все люди смертны, то есть финал жизни у всех одинаков (ср.: «…но всех ожидает / Черная ночь и дорога к могиле» (Hor. *Carm*. I.28.15–16; пер. Н. Гинцбурга по изд.: [4, с. 79]). Щукин подобрал для своей публикации название на латыни, но нигде в тексте не дал перевода. Видимо, следуя принципу sapieti sat est — кто знает, тот и так знает.

В заглавии статьи Зинаиды Пронченко ««Сладкая жизнь»: Праздник чужой жизни» (с. 130–139) выражена характеристика автором фильма, о котором она пишет: «Этот праздник чужой жизни, увиденный через замочную скважину» (с. 130, 131). И о режиссере как стороннем и завистливом наблюдателе «сладкой жизни» других людей: «Феллини изобразил чужое веселье даже не как

незваный гость…, а как завистливый зевака, с тоской глядящий из темноты на освещенные окна палаццо» (с. 130). Чересчур подробно рассказывается скандальная история Айше Нур Наны, устроившей стриптиз в ресторане в 1958 г. (с. 131, 135). Но в статье нет ни слова о девочке в финале, ни о купании Аниты в фонтане Треви, нет вообще ничего об Аните Экберг, кроме двух упоминаний в связи с вечеринкой, на которой «прославилась» турчанка Айше. Никакого исследования, никакого осмысления произведения Ф.Ф. искусствовед Пронченко не дает. Этот утрированно женский текст состоит из псевдопоэтических фраз, вроде следующей: «Его стихия — ноктюрны взаймы, его стихи — дифирамбы в кредит. Он отправился в путешествие на край ночи, из которого уже не возвращаются» (с. 135). Поясню, что это «штрихи к портрету» главного героя Марчелло Рубини. Из 10 страниц этой статьи 6 полностью отведены под картинки, причем главный герой (актер М. Мастрояни) присутствует только в первом «кадре» (с. 131), да и то в компании с подругой Эммой (актриса И. Фюрно). Я ограничусь лишь несколькими цитатами из этого опуса Пронченко. Ведь кто читает — тот читает (внимательно). О героях фильма сугубо как о сублимации неудовлетворенности (во всех смыслах) и надменности его создателя: «Рубини, Штайнер и его гости, бесчисленные папарацци, ночные бабочки и великосветские куртизанки, голливудские звезды и безымянные статисты, дети и взрослые, святые и грешники — все они лишь отражение фобий, фрустраций и гордыни автора, вознамерившегося объять необъятное, то есть свое эго, одной картиной» (с. 136). О Мастрояни в фильме: «На этого мужчину не стоит смотреть, он смотрит сам. Его нужно трогать, но его объятья ласкают пустоту, ибо он всегда увлечен лишь собой, а его собственное либидо и есть его главная эротическая фантазия. Возбуждают не женские прелести и потенциальное ими обладание, а само наличие пениса и потенции — в мечтах неутомимой и вечной». О самом режиссере: «Феллини-мужчине женщины не важны, и в этом смысле «Сладкая жизнь» — неискренние самобичевания законченного фаллоцентриста». «Чуть ли не решающей в этом плане сценой фильма является ночное приключение Анук Эме с Мастрояни. Это ли не манифест феминизма (пусть и с приставкой порно)?» И это всё, что удалось Пронченко разглядеть в этой картине? Впечатление такое, будто автор сама смотрела (на) «Сладкую жизнь» — я имею ввиду фильм Ф.Ф. — через замочную скважину.

Очерк журналистки Алисы Таежной ««Боккаччо-70 «: Один билборд на границе Рима» (с. 140–147) посвящен второй короткометражке Феллини, вошедшей в кинотетралогию начала 1960-х гг. Текст Таежной выделяется в юбилейном феллиниевском выпуске «Сеанса». Он прямо-таки пышет и брызжет каким-то разносторонним и гиперболизированным (если воспользоваться определением другого автора «Сеанса» — «гомерическим») эротизмом. Автор напоминает как это делается в США: «для американской молодежи кинотеатры драйв-ин: там занимаются сексом и студенты, и взрослые семейные пары» (с. 144). Очень образно и проникновенно описываются сцены противостояния «воина нравственности» (доктора Антонио) «секс-символу эпохи» (Анита Экберг), а финал агона звучит как диагноз (приговор низкорослым мужчинам): «Испуганный маленький мужчина, подавляющий либидо, всегда проиграет

великолепной женщине с ее покоряющим телом» (с. 144). В кратком очерке о сексуализированных женщинах и здоровом сексуальном интересе мужчин Таежная рассуждает о цензуре и католической церкви, о христианском спасении и спасительной рубашке, плотских и душевных искушениях, о мастурбации и вдохновении, демонстрируя глубокие познание и явную заинтересованность. А вот о Ф.Ф. совсем немного и только в таком ракурсе.

Таежная считает, что все 4 новеллы в альманахе «объединяет тема подавленной женской сексуальности и невозможности публичной презентации женщиной своего желания» (с. 146). «Право героини на собственное тело — выражение ее социальной свободы» (с. 146) — это о персонаже Софи Лорен в «Лотерее» Де Сики. «Женское тело — дело не только женщины, но и объект направленного коллективного мужского внимания, предмет поклонения, источник вдохновения для мастурбации, о которой Феллини всегда говорит прямо» (там же). Но это замечание Таежной (в лучшем случае) с позиции ретроспекции, ибо Феллини не всегда говорил об этом прямо. Вряд ли автор очерка сможет указать эпизоды в кинофильмах, публикациях или интервью Ф.Ф. 1940-х — 1950-х гг. Отмечается революционность образа Экберг в «Искушении»: от рабства тела — к свободе тела! «Но благодаря коллективному сопротивлению этой мысли уже через несколько лет женщины западного общества впервые завоевали относительный контроль над своим телом (*sic*! — *А. С.*)» (там же). В финале статьи Таежная говорит и об «освобождении общества от косной религиозности через объективацию и промискуитет». И все эти осанны феминизму наполнены особой патетикой, излишней и неуместной в сборнике, посвященном Ф. Ф. Но ни сама автор, ни составители «Сеанса» этого, увы, не улавливают.

Интересным по замыслу и цельным по исполнению является статья Алексея Васильева ««Восемь с половиной «: С чистого листа» (с. 148–153). Автор не пересказывает сюжет фильма Феллини, а пытается осмыслить идею «Восьми», уловить и передать настроение кинокартины. ««Сладкая жизнь» с ее самоубийствами и безрадостными рассветами воспринимается как фильм горький, а «Восемь с половиной» с его хороводами и аниматорами — как веселый» (с. 152). Но по сути этот веселый фильм — притча о художнике, глубоко личная экзистенциальная драма протагониста-режиссера. И та дилемма «Восьми», которую схватывает Васильев, описывается через образ лестницы/трапа, которая показана в фильме Феллини на стартовой площадке космического корабля из так и не снятого фантастического фильма. Гвидо Ансельми выбирает хоровод — не «лестницу в небо, а лестницу вниз» (с. 153). Васильев заканчивает предупреждением: «…когда вы окажетесь один на курорте и вас переполнит восторг, не спешите срочно вызванивать родных и близких, чтобы разделить его с ними, — экстаз сменится обременительными обязательствами. Лучше дайте себе волю открыть для себя новые двери и новых людей, пробудивших в вашей душе ребенка» (там же). Казалось бы, все так, но сам Феллини постоянно находился в окружении товарищей, помощников, десятков (а то и сотен) работников сцены и просто зевак. И мне представляется, что маэстро — при всей его творческой активности и при всех тех удачах, которые становились плодами этой активности, — часто выбирал «хоровод», жертвуя «талантом нездешней емкости» в пользу «обременительных обязательств».

««Джульетта и духи»: Попрощайтесь с реальностью» (с. 154–159) — еще один очерк Вероники Хлебниковой. Главный мотив этого произведения автор определяет верно: «Феллини находит в голове у Джульетты дисбаланс между заглохшими творческими порывами и нынешним сном наяву…» (с. 157); «Но Федерико Феллини лучше знает, чего хочет женщина в его фильме. Она хочет быть актрисой, и это святое» (там же); «Феллини считает «эмансипацию женщины — темой грядущих лет» и верит, что в волшебной реальности, которую он для нее создал, Джульетта больше всего хочет играть» (с. 159). Хлебникова представила добротный анализ первого полнометражного цветного фильма Ф.Ф.

Материал о короткометражке «Тоби Даммит» сценарист Вадим Рутковский представил в виде мини-драмы ««Три шага в бреду»: Новая пьеса про старое кино» (с. 160–163). Сама по себе идея подать заметки о фильме в виде скетча — интересна, хотя и необычна для киноведческого журнала. Здесь действуют персонажи Актер, Продюсер и Режиссер (как бы сам Феллини). В этой пьеске чего только нет… из того, чего нет и не могло быть у Феллини. Здесь и Алла Пугачева, похожая, по мнению автора, на девочку-дьяволицу из «Тоби Даммита», и отсылка к известному роману американца Э. Хемингуэя «Прощай, оружие», и культовая штатовская анимационная комедия «Тачки», Роднянский, Вайнштейн, Карло Понти, Пазолини… Кого и чего только нет на двух с хвостиком страницах текста о «Даммите»! Нет здесь только Феллини.

Очерк об «археологическом» «Сатириконе», подготовлен еще одним сценаристом, Артемием Королевым: ««Сатирикон Феллини»: Однажды в Риме» (с. 164–173). Автор говорит о сюжете «Сатирикона», о создании и создателях фильма (Б. Джаппони, Дж. Ротунно, Д. Донати), актерах (М. Поттер, Х. Келлер, М. Борн), «Арбитре изящества» — авторе античного романа «Сатирикон», его героях и их фильмическом воплощении. Приводятся цитаты из работ Феллини (есть и довольно пространные, с. 170), из фильма о Феллини «Чао, Федерико» (с. 164, 169, 171), есть и другие цитаты (все неизвестно откуда, так как ссылок тут давать не принято). Королев пишет о герое античного романа: «…Энколпия же гонит по свету гнев Приапа — бога мужской детородной силы» (с. 171). Однако замечу, что *ira Priapi* как лейтмотив романа Петрония — это тема дискуссионная (см.: [13; 15, 73–75], с литературой). А вот судьба главного героя «Сатирикона Феллини» не связана с наказанием за «гнев Приапа». И Королев верно отмечает, что Ф.Ф. «не использовали этот мотив в качестве основной драматургической пружины» (с. 171), но при этом сам автор подчеркивает «приапическую» тематику феллиниевского «Сатирикона», связывая ее с психологией режиссера.

> Сексуальность Феллини, который в личной жизни недвусмысленно предпочитал женщин… была, по-видимому, так велика, что на уровне сублимации уже не признавала границ гендера (что в просторечии обычно звучит как «е…т все, что движется»). Иначе не объяснить (*sic*! — *А. С.*) наполненность «Сатирикона» таким чувственным гомоэротизмом, что по сравнению с ним кинематограф Пазолини кажется целомудренным (с. 170).

Вот уж действительно: иначе и не выразиться сценаристу-киноведу, дабы объяснить, что он хотел сказать. Но его суждение не кажется достовер-

ным. «Сатирикон» не свидетельствует о сексуальной трансгендерности Ф.Ф. на уровне сублимации. Автор не способен «иначе объяснить… чувственный гомоэротизм» феллиниевского «Сатирикона» кроме как пан-сексуализмом режиссера, да к тому же еще в обычных (для сценариста?) просторечных выражениях. На мой взгляд, истоки гомоэротизма «Сатирикона Феллини» в том, как режиссер так понимал и постарался «реставрировать» античность с ее доминантой маскулинности — во всем, в том числе и в любовных связях (см. подробнее в другой моей статье: [17]).

В эссе Алины Росляковой «Улыбки и пощечины» (с. 174–179) дан набросок о «Клоунах». Автор говорит о «карнавальности памяти», о фильме-исследовании как «сентиментальном путешествии» не столько по городам и весям, сколько во времени (в детские годы) и в пространстве памяти, ориентируясь «по следам общей памяти». В целом очерк Росляковой, при некоторой его сумбурности (в чем-то созвучной «Клоунам»), представляется живым и по существу. Отмечу одну неточность в формулировке: на с. 176 автор говорит о «Сатириконе Феллини», «где Римская империя в конвульсиях агонии и оргазмов слипалась сотами грез…» — Поэтично, зримо, однако в «антиковедческом» фильме Феллини показаны события середины первого века нашей эры — время Петрония. Значит, до конца Рима, до «конвульсий» Римской империи и гибели античной цивилизации должно пройти еще четыре столетия. А I в. н. э. — это лишь первый век существования императорского Рима, по сути, еще только начало империи.

Публикация Василия Степанова: «Город — полная чаша» (с. 180–183) — заметки о шедевральном «Риме Феллини» 1972 года. Автор делает замечание (на мой взгляд, не обоснованное) неким анонимным феллиниеведам: «Считается, что «Рим Феллини» — одна из наименее охотно разбираемых критикой работ (конечно же, без каких-либо ссылок. — *А. С.*)» (с. 181, 183), но сам тоже ограничивается лишь скупыми штрихами, не предлагая полноценного разбора фильма. Сумбурные наброски на две неполные страницы текста представляют «кисель» из пересказов и цитаций. Автор ограничивается замысловатыми сентенциями, например: «Рим — это диалектика. Пятый этаж, лифт не работает!» (с. 181); «Реальный Рим может спать спокойно, ведь на экране — Рим-зрелище…» (с. 183); «Что это за байкеры? Это они увидели Рим или Рим увидел их? С ними, кажется, уносится и сам маэстро…»; ««Рим» — это мемуар, но главное действующее лицо зажато на полях, всегда где-то с краю»; «Рим как неожиданность, Рим как вечное обещание чего-то большего» (там же). И прочее в том же духе. Как и сам «Вековечный город», киноисследование Феллини о Риме — это «полные чаши», но эссе Степанова об этом фильме похоже, скорее, на «опивки».

Автор статьи ««Амаркорд»: Драма — на крупном, комедия — на общем» (с. 184–191) Всеволод Коршунов делится своим опытом просмотра этого фильма по-новому. Он рассказал о том, что решил поэкспериментировать: «сделать вид, что смотрю не общепризнанный шедевр 1973 года, а фильм, сделанный в конце 2010-х…» (с. 184) В опыте пересмотра «Амаркорда» Коршуновым есть интересные наблюдения, привлекаются цитаты и точные ссылки (с. 187, 191). А заключение, полученное в результате «эксперимента», оказывается ожида-

емым: «Получается, что «Амаркорд» с его бессвязностью, ностальгией и сентиментальностью вполне можно представить фильмом 2010-х. Или наоборот: фильмы 2010-х — коллективным воспоминанием об «Амаркорде»» (с. 191).

В статье Майи Кононенко ««Казанова Феллини»: Влюбленный натюрморт» (с. 192–197) высказаны суждения об одном из самых мощных, масштабных и загадочных произведений Ф. Ф. Автор касается содержания и формы «Казановы»: декорации, костюмы, живописность сцен. Вскользь говорится и об историческом контексте рационалистического XVIII столетия, над которым иронизировал маэстро (см., например: [16, 110–113], с библиографией). Резонно замечание в финале по поводу различных трактовок «архетипического донжуана» и связанных с этими трактовками «покаяниями» и «очищениями» в литературе XIX–XX вв. (с. 197) Кононенко проводит параллель между Казановой и автором «Божественной комедии» (с. 195). Исследователи неоднократно обращались к теме влияния Дантовой поэмы на Ф.Ф., и режиссер мечтал создать фантастичную кинокартину о скитаниях Данте по Италии XIII века (см.: [31, XXIX–XXX; 39, 130–132, 137; 43; 55, 4, 9, 11). А вот другая параллель, подмеченная Кононенко, мне представляется надуманной — по поводу «куклукс-клановского» (?) наряда Казановы, в котором автор статьи усмотрела своеобразный «реверанс» итальянского режиссера («Осознанно или нет, Феллини словно бы насмехается над своими американскими дистрибьютерами…», с. 192).

Интересный очерк Алины Радзивилл «Пессимистическая комедия» (с. 198–207) посвящен фильму-притче «Репетиция оркестра». Автор упоминает о политическом контексте Италии 1978 года (с. 198–199, 201), отмечает, что эта нетипичная для Ф.Ф. картина создана «по канону трех единств классического театра» (с. 201). Пересказывая «Репетицию», А. Радзивилл акцентирует внимание на значимых моментах, темах и образах произведения. Общий вывод следующий: «Утрачивая меру, человек перестает видеть реальность. В том числе и разрушение здания, в котором он находится» (с. 207). В этой картине Феллини исследует механизм зарождения и развития коллективного безумия. Комментарии автора эмоциональны, она стремится актуализировать феллиниевскую социальную драму, перебрасывая мостики из времени фильма, созданного 42 года назад, в нынешнее время — с соцсетями, Интернетом и теми же проблемами и бедами, от которых никто не застрахован.

Следующий материал ««Город женщин»: Желание есть, объекта нет» (с. 208–213) подготовлен Василием Корецким. Автор акцентирует внимание на сатирических аспектах произведения. «…Главная эмоция «Города женщин» — растерянность куртуазного господина перед неотвратимостью выбора, к которому толкает его современность» (с. 211). Автор указывает на трагические нотки феллиниевской мистерии: «В чем же трагедия Знапораза? В том, что его воображаемой и вожделенной женщины не существует!» (с. 213); «Объект желания Знапораза не смутен, он существует лишь в его воображении…» (там же) Сам Феллини, как и его видавший виды герой Снапораз, остается как бы в стороне и смеется над дилеммой: «с кем вы? С феминистским интернационалом или с фаллократами-консерваторами?» (с. 211) Корецкому удалось избежать гиперболизации сексуальной тематики этой картины, даже несколько

преуменьшая стержневой мотив «Города» (и в содержании, и в цифрах, о чем будет сказано в конце обзора).

Статья Ксении Рождественской ««И корабль плывет «: Волнуется полиэтилен» (с. 214–221) состоит из кратенького вступления и четырех разделов в 2–3 абзаца каждый. В прологе автор делает несколько замечаний о «несвоевременности» этого фильма (с. 214), избирая оптику видения советским зрителем середины 1980-х гг. (со ссылкой на мнение С. Н. Добротворского), о том, что о «Корабле» принято говорить как о «поздней, менее удачной работе» Феллини (без каких-либо ссылок на мнение/мнения), с чем я не могу согласиться. В первом разделе пересказывается сюжет фильма и акцентируется внимание на теме моря — «одного из главных образов Феллини, одновременно символе бессознательного и вполне конкретного места силы» (с. 215, 218). Во втором — замечания о классической музыке в фильме, об Эдмее — Медее — Каллас и оперном искусстве, точнее, о «смерти искусства вообще» (с. 219–220). В разделе «Горизонт» говорится о кинематографе и Феллини как «гении условности» (с. 221). А последний раздел — своеобразные мини-мемуары, где автор делится личными впечатлениями от первого просмотра «Корабля» еще в детском возрасте, в далеком 1984 году, в советскую эпоху, которая давно канула в прошлое, как и многое другое. А остались лишь журналисты, носороги, кино и полиэтилен (с. 221). Очерк написан живо, увлекательно, но Рождественская больше рассуждает о «механике» и «конструкции» картины («условность», «обнажение декораций» в финале, прожекторы, камера, «подмена магии кино скрипом театральных декораций» и проч.), да еще о полиэтилене и времени его разложения (с. 221), нежели о самом фильме-притче Феллини.

Еще одна статья Вероники Хлебниковой «Жизнь — рекламная пауза» (с. 222–225) посвящена фильму «Джинджер и Фред». Автор заканчивает свой материал следующими словами: «Оба Пьеро, они затмевают всех, принадлежа и не принадлежа одновременно друг другу и окружающей иллюзии-буфф, слишком пожившие, чересчур настоящие, хотя и сделанные из робкой мечты. В этой неразличимости драмы и трэша, сала и романтики Феллини достиг высочайшего уровня своего мастерства и снял, пожалуй, лучший свой фильм» (с. 225). Под последним я готов подписаться без оговорок, ибо здесь мои симпатии совпадают с признанием автора «сеансовского» очерка. Хотя следующее суждение Хлебниковой кажется радикальным: «Феллини, которому уже 65, впервые интересуется теми, кто прост, обычен и живет в реальности, а не в феерии. Впервые банальное выигрывает у странного, возраст — у призраков без годовых колец, привязанности — у безграничной фантазии, но не у времени» (с. 224).

Свою «главу» про документально-художественное «Интервью» Феллини Михаил Щукин оформил как интервью о фильме и его создателях: ««Интервью»: История одного молчания» (с. 226–231). Это текст с вопросами, выделенными полужирным, и ответами обычным шрифтом — все, как принято в интервью. Точнее, здесь — «интервисте», поскольку автор уточняет передачу названия на русский язык как «Междувзглядие» (и опять к вопросу о переводе названий: хорошо, что в отечественном прокате не догадались передать название фильма таким вот «итальянизированным» способом). Но квазиинтервью, сочиненное

М. Щукиным, похоже, скорее, на диалог: воображаемые «спрашивающий» и «отвечающий» рассуждают на тему феллиниевского «Интервью», дополняя и уточняя друг друга. Речь идет о фильме, в котором снимается фильм и по ходу показывается, как надо «делать фильм».

Заключительный очерк, подготовленный Дарьей Серебряной, посвящен последней кинокартине Феллини: ««Голос Луны»: Сенильное небо» (с. 232–237). Этот свой материал, как и тот, что о «Брачном агентстве», писательница начинает с экскурса. Теперь это — экскурс в «сравнительное селеноведение». В начале публикации представлена эклектика образов и сказаний, связанных с Луной в различных культурах: мифологемы Египта, Индии, Китая, Японии… Здесь о Луне как серебряной лодке, боге, трехпалой жабе, фее, женщине, кошке, и проч., и проч. Какие-то всадники с факелами скачут невесть куда (с. 232, 234). Зачем весь этот винегрет (опять же словечко из области кулинарии)? Чему это служит при истолковании фильма Феллини? А ведь «селеноведению» посвящена третья часть этого небольшого текста (с. 232–234).

Можно спорить про характеристики этой картины (здесь «старческая беспорядочность», «назойливость», с. 237) — это опять же дело вкуса и позиции видения. Как отмечает Д. Серебряная, Феллини превратил свой последний фильм в «неразгадываемый иероглиф», «Настоящий сон, не требующий толкования» (с. 235). Конечно, «Ничто не ведомо и можно лишь гадать» (стихотворная строка, которую цитирует один из героев «Голоса»), но ведь автор статьи даже и не пытается истолковать, исследовать эту кинокартину. Она ограничивается оценками американской (?) прессы, приводит пару отзывов «простых зрителей» и цитаты (даны без ссылок на работы) маститых итальянских кинокритиков, писавших о творчестве Ф.Ф. (с. 237)

Теперь выскажу ряд замечаний общего и частного характера о «феллиниеведческом» выпуске «Сеанса».

Издание оформлено эффектно, стильно, броско. Как и в других выпусках «Сеанса», в этом номере много иллюстраций: фотографии Феллини в разные годы его жизни, фотографии Мазины, Т. Гуэрры, Мастрояни и других людей, близких Ф.Ф., кадры из кинофильмов режиссера, его рисунки, гравюры Пиранези… Всего в номере свыше 150 иллюстраций! Кроме черно-белых, есть и две цветные вставки. Первая — это приоткрытые пухлые губы на половину листа (с. 145, сверху; это кадр [фрагмент] из первого цветного короткометражного фильма Феллини, но к чему одни губы более чем в реальную величину?). Вторая цветная картинка дана на весь лист — яркий образ Сандры Мило в роли экстравагантной красотки Сузи из фильма «Джульетта и духи» (с. 156). Том впечатляет не только количеством, но и качеством иллюстраций (дизайн А. Журавлевой). Однако картинок больше, чем текста, и они (как и в других выпусках «Сеанса») загромождают журнал и будто притесняют сам текст.

Удивило то, что в этом выпуске не учтены документальные фильмы режиссера (о некоторых лишь упоминается в двух очерках), почти ничего нет о Феллини как о сценаристе, писателе, не говорится и о созданных им рекламных роликах. Но даже если документальное кино и работа Ф.Ф. в рекламных проектах — это «маргинальные» темы для киноведческого «Сеанса», то для полноты темы составителям все же следовало учесть историю несостоявшихся

игровых фильмов Феллини: его «долгоиграющий», но так и не воплощенный проект «Путешествие Джузеппе Масторны»; идея еще одного «Путешествия», которое обещало стать интересным, — кинокартина по мотивам произведений Карлоса Кастанеды «Путешествие в Тулум», и проч.

Номер составили 30 публикаций двадцати трех авторов. Информация об участниках выпуска дана на с. 238–239: журналисты, сценаристы, кинокритики и искусствоведы. Несколько авторов — это редакторы «Сеанса»: Л. Аркус, В. Степанов, М. Щукин, П. Пугачев. Так что можно говорить о некой «институции», даже о «школе» «сеансовцев». Другое дело, какого качества эта «школа». Посвятительный выпуск (как, впрочем, и всякие другие печатные издания) следовало бы хорошо вычитать тем, кто за него ответственен. Здесь же встречаются сотни разного рода ляпов: опечатки, стилистические и орфографические «огрехи» или просто фактические ошибки. Некоторые замечания и дискуссионные моменты были отмечены в основном обзоре. Теперь же остановлюсь на прочих «мелочах», проведя небольшую «работу над ошибками».

Вот несколько примеров невнимательности авторов и издателей. В первой статье М. Кононенко: «Феллини станет соавтором нескольких фильмов Роберта Росселлини» (с. 15), но итальянское имя Роберто не склоняется. Имя актера Пеппино Де Филиппо/Peppino *De* Filippo передано неточно: де Филиппо (с. 94, *bis*); та же ошибка в другой статье: Витторио де Сика вместо правильного Де Сика/Vittorio *De* Sica (с. 146, стлб. 1), хотя на той же странице во втором столбце имя этого режиссера указано верно: «в сюжете Де Сики». Хрестоматийное латинское словосочетание, которым именовали себя римские папы, дается в единственном числе: *Servus Servorum Dei* («Раб рабов Господних»), но в русском переводе слово «servus» передано Ипполитовым во множественном: «Слуги Слуг Господних» (с. 84). На с. 70 Ипполитов дал неточный перевод источника с «посвящением обетов Минерве» (анаколуф) «Гнеем Помпеусом сыном Помпея Великого» (*sic*!). Эти ошибки уже сугубо на совести автора статьи, ибо тут уж вряд ли могли помочь (ведь не помогли) корректор и редакторы киноведческого журнала. Еще один антиковедческий ляп встречается в последней статье Д. Серебряной: «В честь Луны скачут всадники с факелами из Афин и Переи» (с. 232, 234). Но что это за «Переи»? Возможно, здесь имеется ввиду порт Пирей на побережье Саронического залива? Или Пиерия, или Персия (но туда очень далеко придется скакать афинским всадникам)? А может быть, здесь и вовсе что-то другое? Тогда издателям надо давать поясняющие комментарии.

Показательный *lapsus calami* на с. 106, который может ввести в заблуждение читателей «Сеанса». Л. Шитенбург пишет:

> Феллини уже разминал (слово, скорее, из лексикона скульпторов или спортсменов? — А. С.) тему, репетируя свои легендарные парады-алле и бесцеремонные пробуждения (о чем это? — А. С.): еще в «Огнях рампы» странствующие комедианты, ночью на дармовщинку хорошо накушавшиеся, натанцевавшиеся и навеселившиеся, поутру были изгнаны хозяином из теплого дома и, спотыкаясь, брели на рассвете усталые и замучившиеся, по дороге к далекой станции.

Поясняю, что речь здесь идет о сцене вечеринки на вилле адвоката Ренцо Ла Роза в «Огнях варьете» (00:34:20–00:44:10). Автор, по-видимому, перепутала

этот фильм Латтуада и Феллини с «Огнями рампы» (1952) Чарли Чаплина. Но чаплиновскими ли? А то и вовсе неясно с чьими «Огнями»?! Ведь ошибок в этом юбилейном феллиниевском сборнике столько, что и не разобраться. А редакторы «Сеанса» п(р)опустили…

Порой встречаются смешные ляпы. Например, на с. 10: «он положил глаза на девушку, жившую по соседству» (это о Феллини). Однако в русском языке есть устойчивый оборот «положить глаз» (в единственном числе), когда говорят о человеке, которому кто-то (или что-то) нравится. Можно положить руки, ноги, или зубы (на полку) — всё это во множественном числе, но о глазах (на девушку) — это звучит сурово. В статье М. Щукина, по-видимому, «описка»: «с грациозной пластикой, с изящным повтором головы и нежным словом» (с. 128). Не ясно, что за «повторы головы» (у) Кабирии? Возможно, автор хотел сказать об «изящном повороте головы» (?) Ошибки и опечатки в очерке Л. Гуэрры: «сокровищница фильм и фильмов» (?) (с. 26); «…мне показалась, что я попала в фильм Феллини» (с. 29); в другом статье: «За обидой музыкантов и цинизма маэстро проглядывает одно и то же…» (с. 206) и проч.

Есть случаи, где отсутствуют предлоги («Эпизод, не вошедший [в] фильм…», с. 158), союзы, буквы, знаки препинания… И таких примеров с пропусками и опечатками, увы, много. В другом месте пропущена (?) отрицательная частница «не», меняющая смысл фразы о популярности фонтана Треви. На с. 75 рассказывается о знаменитой сцене купания Аниты Экберг в фонтане Треви, и тут же автор резюмирует: «Теперь вокруг фонтана толпа круглые сутки, и круглые сутки около него дежурит полиция, следящая за тем, чтобы никто в него забрался в попытке повторить подвиг Аниты». Здесь, видимо, пропущена отрицательная частица «не», и при этом смысл всей этой фразы меняется на противоположный, так что выходит даже будто бы по-феллиниевски: все в фонтан, как это делала Анита-Сильвия!

В заметке П. Пугачева главные герои «Белого шейха» Ванда и Иван неоднократно названы «женихом» и «невестой»: «…а наутро познакомиться с родственниками жениха…» (с. 96); «Скоро состоится долгожданный и тщательно скрываемый от жениха визит на съемочную площадку…» (с. 97); «Если вы заплутали в Риме в поисках сбежавшей невесты…» (с. 99); «…Ванда возвращается к жениху» (с. 100). Однако всё это не верно. Слово «жених» означает неженатого мужчину, только готовящегося вступить в брак, т. е. это будущий муж (соответственно «невеста» — будущая жена своего мужа). А Ванда и Иван уже женаты, и жена носит фамилию своего мужа: Кавалли. Но автор статьи о романтической любви, любви как «лучшей из иллюзий», то ли это проглядел, то ли попросту не разобрался во всех этих «формальных тонкостях», связанных со статусом мужчины и женщин до брака и уже заключившими брак. Ну, а невнимательные редакторы-составители эти ляпы попросту пропустили.

В статье В. Корецкого о «Городе женщин» Гроссфаллос назван «гомерическим бабником» (с. 210) и «гомерическим сверхсамцом» (с. 211). «Гомерическое пиршество» либо «гомерический смех/хохот» (ср. в том же «Сеансе» у М. Щукина, где употреблено в правильном значении: «или гомерически рассмеется», с. 128) — это определение отсылает нас к мощному хохоту богов на пиру в Гомеровой «Илиаде». Но бабники и самцы с характеристикой «гоме-

рический» — это какой-то журналистский новизм? Кто же у Гомера, может быть «гомерическим» потаскуном? Неужели это «намек» на самого владыку Зевса?

Удивило использование неприличных словечек, несомненно, характеризующих «пикантный» стиль «сеансовцев»: «чистое стебалово» — определение, которое В. Рутковский вкладывает в уста Режиссера (= Феллини) (с. 163). А у автора-дамы В. Хлебниковой появляются «съедобные трусы на милой жопе» (с. 225). Другой же автор для характеристики «пансексуальности» маэстро подбирает формулировочки «поярче» да «поострее»: Феллини (по г-ну Королеву), «е…т всё, что движется» (с. 170). Вот уж, действительно, то определенение-разъяснение, что понятно любому русскому читателя «Сеанса». «Карнавальность» киноведов здесь просто зашкаливает.

Лучше бы такого рода словесную «легкость» создателям «Сеанса» заменить знанием материала. Вот, например, В. Степанов пишет: «Кстати, насчет вооружения. Странный парадокс, подмеченный Эндрю Саррисом: «Огни варьете» — кажется единственный фильм Феллини, в котором звучат выстрелы (*sic*! — *А. С.*)» (с. 94). Журналист-»сеансовец» ссылается на мнение Э. Сарриса, который обратил внимание на сей «странный парадокс» (цитата не приводится и точной ссылки не дается, так что перепроверить тезис известного американского кинокритика нельзя). Само же это «парадоксальное» суждение не основано на источниках, каковыми являются произведения Феллини, хотя следовало бы «вооружиться» всем «арсеналом» творчества маэстро. Этот пассаж демонстрирует незнание автором статьи (он же соредактор феллиниевского номера «Сеанса») того материала, о котором он пишет. В кино Ф.Ф. не только есть оружие, но его применение встречается многократно. Пальба из пистолетов, ружей, автоматов присутствует в «Амаркорде», «Репетиции оркестра», «Городе женщин», «Голосе луны» и др. фильмах. А в финале кинокартины «И корабль плывет» так пушки с крейсера палят, что эта канонада знаменует конец спокойного старого мира и начало Первой мировой войны, начало новой эпохи. На мой взгляд, следует говорить об особой эстетике оружия в кинематографе Феллини.

В другой статье Степанов допускает неточность с датами: «в 1970-м был «Сатирикон Феллини»» (с. 181). Разумеется, этот фильм уже был в 1970-м, но вышел он на год раньше — в 1969-м. В журнале много других моментов с указанием неточных чисел. Грубая ошибка встречается у Корецкого, причем, если бы это было передано цифрами, то могло сойти за опечатку, а так — ляп по невнимательности. Вот Корецкий пишет: «Каццоне празднует триумф — покорение юбилейной, тысячной женщины» (с. 210). Но в фильме ловелас-»юбиляр» хвастается Снапоразу: «Это у меня десятитысячная!» Показан огромных размеров торт (который нельзя не заметить тому, кто видит) и говорится, что на этом торте десять тысяч свечей, а на вершине торта есть надпись большими буквами: «10 MILA». «Десять тысяч свечей!» — Восклицает Гроссфаллос. — «Ну, что ж, попробую!» И он начинает бегать вокруг торта и задувать свечи, а уж когда «юбиляр» выдохся, то он попытается затушить все 10 000 (десять тысяч) свечей иным способом. Возникают вопросы: это ошибка автора статьи про «Город» или же указанное в фильме число любовниц показалось Корецкому «гомерическим», и из стремления преуменьшить «до-

стижения» Гроссфаллоса, он решил «подректировать» текст Феллини? Но тогда это недопустимое насилие над источником!

А вот дамы, авторы «Сеанса», явно стремятся к гиперболизации. А. Таежная говорит, что история «искушения доктора Антонио» «начнется с водружения на окраине города гигантского, размером с десятиэтажный дом, изображения Аниты Экберг» (с. 140). В фильме рекламная вывеска с Анитой показана большой, величиной с дом в несколько этажей, но все же этот билборд никак не вровень с 10-этажный дом, но в 2–3 раза меньше. В финале очерка Таежная пишет, опять же додумывая и гиперболизируя: «Разросшаяся до размеров квартала Анита Экберг — объект коллективной мастурбации начала 1960-х…» (с. 147) Откуда автору данного опуса известно о том, что в 1960-е годы Экберг была (в Италии, Швеции или где-то еще) объектом «коллективной мастурбации»? Как и с размером рекламного плаката, как и с размерами Аниты в целый квартал — все это только слова, слова, слова, чтобы впечатлить публику. Автор статьи о «Джинджер и Фред» В. Хлебникова пишет о корове, «у которой вместо одного вымени восемнадцать» (с. 225). Но в фильме неоднократно говорится, что у этой гипервымистой коровы восемнадцать сосков (и также в сценарии фильма: [26, с. 320, 322, 356]).

М. Кононенко пишет о Росселлини и Феллини: «В 1946 году их совместная работа «Рим — открытый город» будет номинирована на «Оскар» за лучший сценарий» (с. 15). Но, во-первых, во вступительных титрах фильма сценаристами обозначены трое: С. Амидеи, С. Миди и Ф. Феллини, а в номинации за «Лучший оригинальный сценарий» указаны двое: С. Амидеи и Ф. Феллини. Во-вторых, «Рим» был номинирован на премию Американской киноакадемии не в 1946-м, как указывает Кононенко, а годом позже — в 1947-м. (Кстати, та же ошибка про «Рим — открытый город» у Мерлино: «В феврале 1946 года номинируют на «Оскар» за сценарий Феллини и Амидеи» [9, с. 75].) По поводу следующих «Оскаров» Кононенко пишет: «Впоследствии Феллини будет номинирован на премию Американской киноакадемии еще четыре раза — два раза подряд, в 1957-м и 1958-м, за фильмы «Дорога» и «Ночи Кабирии», где сыграла Джульетта Мазина, и снова подряд за «Сладкую жизнь» в 1963-м и «Восемь с половиной» в 1964-м — без ее участия» (с. 15). Однако здесь сущая путаница, которая заинтересованного, но неосведомленного читателя просто введет в заблуждение. Во-первых, только один фильм «Сладкая жизнь» был представлен на премию «Оскар» аж в четырех номинациях и в одной из них — «Лучший дизайн костюмов / черно-белый фильм» — стал лауреатом. И произошло это не в 1963 г., как у Кононенко, а годом раньше (34-я церемония награждения состоялась 9 апреля 1962 г.). Во-вторых, в 1964 г. феллиниевская картина «Восемь с половиной» участвовала сразу в пяти номинациях, в двух из которых победила. Я не знаю, что имела ввиду автор «наброска к биографии», сказав, что после 1950 года «Феллини будет номинирован … еще четыре раза» на «Оскар», ведь кроме уже названных кинокартин в этом конкурсе в разные годы в разных номинациях были представлены «Джульетта и духи», «Сатирикон Феллини», «Амаркорд», «Казанова Феллини».

Говоря о том, что область Эмилия-Романья «является родиной большинства великих итальянских кинематографистов», Хржановский называет

полдюжины имен прославленных режиссеров: Антониони, Феллини, Гуэрра, Пазолини, братья Тавиани, Рози (с. 40). Но братья Паоло и Витторио Тавиани родились в городке Сан-Миниато, что находится в регионе Тоскана; это, конечно, по соседству с регионом Эмилия-Романья, но к нему не относится. А режиссер Франческо Рози родился и вырос в городе Неополе, что в Кампании, а это уже совсем далеко от Эмилии-Романьи.

От географии перейдем к истории и литературе. В статье Королева упоминается про «утраченный зачин рукописи» (с. 171). Судя по всему, это о «Сатириконе» Петрония, часть которого утрачена до сохранившегося фрагмента. Но «зачином» принято называть традиционное начало произведения — сказки, былины, эпоса. Как известно, от петрониевского романа до нас дошли лишь фрагменты двух книг, а предшествующая им большая часть, которая включала полтора десятка книг, — не сохранилась. Поэтому неверно называть ее «зачином». Еще одно уточнение из области антиковедения. Кононенко пишет о родине Ф.Ф.: «Неудержимая фантазия этого хрупкого и впечатлительного мальчика ежесекундно подпитывалась богатой фактурой средневекового города» (с. 10). Но Римини был основан еще в III в. до н. э. — за 800 лет до эпохи Средневековья. Как и в большинстве городов Италии средневековая фактура здесь, конечно, присутствует, но это не средневековый, а древнеримский город. Не стану утверждать, что впечатлительный Федерико ежесекундно подпитывался богатой фактурой своего античного города, но отсылок к древним истокам родного Римини в его фильмах и опубликованных воспоминаниях предостаточно (см.: [16; 17; 19; 38]).

Замечание о мнимых влияниях. Пересказывая сцену уличного застолья из феллиниевского «Рима», после которой по пустынным улицам города пастухи гонят стадо овец, Ипполитов замечает: «Кстати, благодаря Феллини на овцах спятил Питер Гринуэй, запихивавший их куда ни попадя» (с. 73). Кстати, об овцах… Замечание искусствоведа про «спятившего» на них Гринуэя здесь обсуждать не станем, но спорным представляется тезис о том, что причиной «мотива овец» в фильмах британского режиссера являются феллиниевские кинокартины (*sic*!). Возможно, Ипполитову известно, что П. Гринуэй где-то сам признавался в этом? Но ни на какие источники автор, понятное дело, не ссылается. В сцене со стадом, которая длится в «Риме Феллини» менее полминуты, режиссер не акцентирует внимание на теме жертвоприношения. Но дело даже не в этом. Ведь если говорить об «овцеводстве», то, как известно, овца — символ благосостояния и процветания Англии с эпохи Раннего средневековья, и для англичанина Гринуэя овцы — чисто британская тема, имеющая глубокие корни в отечественной истории (на этот историко-этнографический момент мое внимание обратила доктор искусствоведения Ф. В. Фуртай, за что я ей признателен). Поэтому вряд ли резонно искать влияние эпизода с овцами в «Риме» итальянца Феллини на мотивы гринуэйевких картин.

Выше уже не раз указывалось на отсутствие в большинстве статей «Сеанса» ссылок при цитировании источников и исследований (если таковые привлекаются авторами), так что приходится всем верить на слово. И такая политика издания не является правильной. Возможно, кто-то возразит: но ведь это же не научный сборник, а простой журнал! Тогда очень жаль, что это про-

стой журнал. Но даже если так, то в одном издании непременно должно быть единообразие. А здесь в двух статьях все-таки ссылки встречаются (с. 187, 191, 198, 199 и 201), а во всех других — их нет. При том, что цитаты из чужих текстов здесь используются.

Для примера: на с. 114 Хлебникова приводит (как полагается, в кавычках) цитату о «путаной попытке Феллини соединить французскую пантеистскую мистику с пессимистической экзистенциалистской теорией тоски и отчаяния». Ссылку на источник автор не дает, видимо, исходя из тех соображений, что это и так всем известно. Однако это ложный посыл, поскольку журнал рассчитан на широкую публику. Но главное — так не делается. Авторов чужих слов (тех, что цитируются или пересказываются) обязательно надо указывать. Приведенные Хлебниковой слова принадлежат А. Тромбадори, а найти эту цитату по-русски можно в «Открытом письме Федерико Феллини» Массимо Миды [10, с. 298]. Но примеров таких неправильных «цитаций» в «Сеансе» — десятки.

В этом выпуске нет ни качественной вычитки материалов, ни единообразия оформления. Например, на с. 115 говорится о «неореалистических «Мошенниках»», но в следующем очерке Манцова этот фильм Ф.Ф. назван «Мошенничество», а в следующим за ним очерке Щукина, он снова указан как «Мошенники» (с. 124). «В русском переводе — «Мошенники» или «Мошенничество», хотя итальянское название гораздо объемнее» (с. 127). Название, конечно, «объемное», и можно его передать и так, и эдак, и еще и в нескольких иных вариантах, но речь идет об отсутствии единого оформления всего издания. А «разночтения» встречаются даже в рамках одной статьи. Например, название «La voce della luna» Д. Серебряная передает то как «Голос Луны» (с. 232 *bis*, 235), а то во множественном числе — «Голоса Луны» (с. 237 *bis*). Как может быть такое в качественном издании? Конечно, корректорам (указаны имена двоих: А. Изакар и В. Кизило) следовало бы отнестись к своему делу ответственнее, и это касается не только юбилейных выпусков журнала.

При знакомстве со всем этим «собраньем пестрых глав, полусмешных, полупечальных», складывается впечатление, что личные мотивы (а они у разных авторов — свои) и журналистский стиль заглушают попытки какого-либо исследования и анализа. «Сеансовские» очерки кратенькие, остренькие, дерзкие репортажи о… Не важно, о чем, в том числе, и о Феллини. Большинство текстов написаны по принципу — я и Феллини, личные впечатления от просмотра/пересмотра такого-то фильма.

К сожалению, в России пока нет крупных работ по феллиниеведению, во всяком случае мне они не известны. В Европе и Новом Свете регулярно проводятся конференции, посвященные Феллини, отдельным его картинам или темам, связанным с творчеством режиссера, ежегодно выходят десятки статей и книг (навскидку укажу сборники и монографии последних лет: [9; 27; 28; 30; 34; 38; 40–45; 48; 49; 51–54). Конечно, это уже претензии не к «сеансовцам», а возмущение по поводу того состояния, что сложилось в отечественном искусствоведении в целом.

Уже в XXI в. в России появилось несколько переводных работ о Феллини: например, в серии «ЖЗЛ» были опубликованы книги К. Константини (2009) и Б. Мерлино (2015), а еще раньше в другом московском издательстве вышла книга Ш. Чандлер (2005). Издаются переводы сценариев кинофильмов Ф. Ф. За последние два десятилетия наберется десяток-полтора статей по феллиниеведению, подготовленных отечественными исследователями. Мне знакома небольшая книжка М. Ю. Кувшиновой [7] и две диссертации о творчестве Феллини (одна из них — философско-культурологическая: [3]). Но все это — капля в море, и по большому счету у нас нет крупных исследований о режиссере и его фильмах. Порой, правда, появляются монографические работы, посвященные итальянскому кино, но на них без слез (от смеха) не взглянешь. Примером тому служит книжка про итальянских киноактрис, которая в 2018 г. была выпущенная одним известным петербургским издательством.

Конечно, эту ситуацию надо исправлять. Поэтому в заключение хочу призвать коллег искусствоведов, киноведов, историков, филологов, философов, культурологов к серьезному изучению феномена Феллини. 100-летний юбилей итальянского режиссера — хороший повод для начала большой дискуссии о его творчестве.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алова Л. А. Roma — cinema // Города в кино / сост. О. Рейзен. — М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. — С. 175–194.

2. Вайль П. Гений места. — М.: Изд-во КоЛибри, 2007. — 448 с.

3. Гнездилова И. Н. Творчество Федерико Феллини: доминанта экзистенциального подхода к миру. Дис. … канд. филос. наук. — Екатеринбург, 1999. — 182 с.

4. Квинт Гораций Флакк. Оды. Эподы. Сатиры. Послания / ред., вступ. ст. и коммент. М. Гаспарова. — М.: Художественная литература, 1970. — 480 с.

5. Клейман Н. Эйзенштейн на бумаге. Графические работы мастера кино. — М.: Ad Marginem, 2017. — 320 с.

6. Константини К. Федерико Феллини / пер. с фр. М. Н. Малороссияновой, С. В. Сурковой. — М.: Молодая гвардия, 2009. — 271 с.

7. Кувшинова М. Ю. Аза-Низи-Маза. Феллини и его фильмы. — М.: ООО «Кармен Видео Фильм», 2009. — 128 с.

8. Лидзани К. Евангелие от «Идиота» // Кино Италии: Неореализм / сост., вступ. ст. и комм. Г. Д. Богемского. — М.: Искусство, 1989. — С. 307–312.

9. Мерлино Б. Феллини / пер. с фр. Л. Ф. Матяш. — М.: Молодая гвардия, 2015. — 309 с.

10. Мида М. Открытое письмо к Федерико Феллини // Кино Италии: Неореализм / сост., вступ. ст. и комм. Г. Д. Богемского. — М.: Искусство, 1989. — С. 297–298.

11. Петроний Арбитр. Сатирикон / пер. с лат. под ред. Б. Ярхо // Петроний Арбитр. Апулей / сост. и вступ. ст. И. П. Стрельниковой. — М.: Изд-во «Правда», 1991. — С. 23–152.

12. Ронди Б. Князь Мышкин // Кино Италии: Неореализм / сост., вступ. ст. и комм. Г. Д. Богемского. — М.: Искусство, 1989. — С. 314–316.

13. Синицын А. А. Рецепт Ф. Феллини в изображении древнего Рима // Античное наследие в последующие эпохи: рецепция или трансформация? Российско-германский

международный научно-образовательный симпозиум (Казань, 18–20 октября 2018 г.) / сост. и отв. ред. Э. В. Рунг, Е. А. Чиглинцев. — Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2018. — С. 114–123.

14. Синицын А. А. Различные аспекты синема: предисловие редактора спецвыпуска «Acta eruditorum», посвященного истории и теории кино // Acta eruditorum. — 2018. — Вып. 29. — С. 3–13.

15. Синицын А. А. Опыт (ре)конструкции истории Федерико Феллини: О мотивах и новаторских принципах в «Fellini Satyricon» (К 50-летию создания кинокартины) // Acta eruditorum. — 2018. — Вып. 29. — С. 69–93.

16. Синицын А. А. Историографическое кино Федерико Феллини и киномифология Рима // Terra aestheticae. — 2019. — № 1 (3). — С. 106–130.

17. Синицын А. А. Феллини и Гомер: параллели и пересечения // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2019. — Т. 20, вып. 3. — С. 326–351.

18. Синицын А. А. Итальянская «Сатириконiана» на рубеже 1960-х — 1970-х гг.: Феллини, Полидоро, Лауренти, Мадерна и другие // Кинематографические миры Старого и Нового света: от традиции до революции. Программа и тезисы докладов Первой международной научно-практической конференции «La strada: пафос и этос итальянского кинематографа», Санкт-Петербург, 27–28 ноября 2019 г. / сост. и отв. ред. А. А. Синицын. — СПб.: Изд-во РХГА, 2019. — С. 33–36.

19. Синицын А. А. Федерико Феллини и античная классика: Вступление. «Вечные темы» и финал в фильме «Огни варьете» // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2020. — Т. 21, вып. 2. — С. 234–265.

20. Синицын А. А., Никонова С. Б. 1968: кино, литература, живопись: отчет о работе антропологического семинара «Боги, люди и миры в прошлом и настоящем — VII» // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2019. — Т. 20, вып. 4. — С. 440–451.

19. 21. Синицын А. А., Никонова С. Б., Ставцева О. И., Капилупи С. М. Отчет о конференции «La Strada: пафос и этос итальянского кинематографа» // Terra aestheticae. — 2019. — № 2 (4). — С. 303–324.

22. Стрельникова И. П. Сатирико-бытовой роман. Петроний // Античный роман: сб. ст. / под ред. М. Е. Грабарь-Пассек. — М.: Наука, 1969. — С. 273–331.

23. Феллини о Феллини. Интервью, сценарии. — М.: Радуга, 1988. — 478 с.

24. Феллини Ф. Делать фильм / пер. с ит. и коммент. Ф. М. Двин. — М.: Искусство, 1984. — 287 с.

25. Феллини Ф., Чандлер Ш. Я вспоминаю… / пер. с ит. В. Бернацкой, Н. Пальцева. — М.: Вагриус, 2005. — 443 с.

26. [Феллини Ф., Гуэрра Т., Пинелли Т.] Джинджер и Фред // Феллини о Феллини. Интервью, сценарии. — М.: Радуга, 1988. — С. 285–380.

27. A Companion to Federico Fellini / ed. by F. Burke, M. Waller, M. Gubareva. — Chichester: Wiley-Blackwell, 2020. — XXXVIII, 537 p.

28. Aldouby H. Federico Fellini. Painting in Film, Painting on Film. — Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 2013. — 186 p.

29. Aldouby H. Fellini's Visual Style(s): A Phenomenological Account // A Companion to Federico Fellini / ed. by F. Burke, M. Waller, M. Gubareva. — Chichester: Wiley-Blackwell, 2020. P. 223–236.

30. Alpert H. Fellini: A Life. — New York: Atheneum, 1986. — XII, 337 p.

31. Angelucci G. Preface. Felliniesque. A Glimpse Behind the Curtain // A Companion to Federico Fellini / ed. by F. Burke, M. Waller, M. Gubareva. — Chichester: Wiley-Blackwell, 2020. — P. XXIX–XXXIV.

32. Bellano M. Fellini's Graphic Heritage: Drawings, Comics, Animation, and Beyond // A Companion to Federico Fellini / ed. by F. Burke, M. Waller, M. Gubareva. — Chichester: Wiley-Blackwell, 2020. — P. 59–78.

33. Bondanella P. The Cinema of Federico Fellini. — Princeton: Princeton University Press, 1992. — 392 p.

34. Bondanella P. E. The Films of Federico Fellini. — Cambridge: Cambridge University Press, 2002. — 220 p.

35. Bondanella P., Pacchioni F. A History of Italian Cinema. 2nd ed. — New York et al.: Bloomsbury Academic, 2017. — 752 p.

36. Burke F. Federico Fellini: Realism/Representation/Signification // Federico Fellini: Contemporary Perspectives / ed. by F. Burke, M. R. Waller. — Toronto et al.: University of Toronto Press, 2002. — P. 26–46.

37. Burke F., Gubareva M. Fellini, the Artist and the Man: An Interview with Vincenzo Mollica // A Companion to Federico Fellini / ed. by F. Burke, M. Waller, M. Gubareva. — Chichester: Wiley-Blackwell, 2020. — P. 13–25.

38. Carrera A. Fellini's Eternal Rome: Paganism and Christianity in the Films of Federico Fellini. — London et al.: Bloomsbury Academic, 2018. — 200 p.

39. Carrera A. «Il viaggio di G. Mastorna»: Fellini Entre Deux Morts // A Companion to Federico Fellini / ed. by F. Burke, M. Waller, M. Gubareva. — Chichester: Wiley-Blackwell, 2020. — P. 129–139.

40. Fabbri P. Fellinerie. Incursioni semiotiche nell'immaginario di Federico Fellini. Nuova edizione ampliata. — Rimini: Guaraldi, 2016. — 156 p. ([1]2011).

41. Federico Fellini: Contemporary Perspectives / ed. by F. Burke, M. R. Waller. — Toronto et al.: University of Toronto Press, 2002. — XXXII, 239 p.

42. Federico Fellini: Il libro dei miei sogni / a cura di G. Ricci. — Rimini: Fondazione Federico Fellini, 2008. — 286 p.

43. Fellini e Dante. L'aldilà della visione: Atti del convegno internazionale di studi, Ravenna 29–30 maggio 2015 / a cura di A. Achilli. — Genova: Sagep editori, 2016. — 112 p.

44. Fellini Oniricon. Il libro dei miei sogni / a cura di T. Kezich, V. Boarini, G. Ricci. — Milano: Rizzoli, 2008. — 46 p.

45. Fellini-Satyricon: L'immaginario dell'antico. Scene di Roma antica. L'antichità interpretata dalle arti contemporanee: I Giornata di studio. Milano, 6 marzo 2007 / a cura di R. De Berti, E. Gagetti, F. Slavazzi. — Milano: Cisalpino, 2009. — IX, 585 p.

46. Jensson G. The Recollections of Encolpius: The Satyrica of Petronius as Milesian Fiction. — Groningen: Barkhuis; Groningen University Library, 2004. — XII, 329 p.

47. Jensson G. Sailing from Massalia, or Mapping Out the Significance of Encolpius' Travels in the Satyrica // Cultural Crossroads in the Ancient Novel / ed. by M. P. Futre Pinheiro, D. Konstan, B. D. MacQueen. — Berlin; Boston: De Gruyter, 2018. P. 7–15.

48. Kezich T. Federico Fellini. His Life and Work / trans. by M. Proctor, V. Mazza. — New York: Faber & Faber, 2006. — 444 p.

49. Kezich T. Federico Fellini. Das Buch der Filme / aus dem Italienischen übersetzt von G. Fröhlich, R. Heimbucher, S. Marzolff; hrsg. von V. Boarini. — München: Schirmer/Mosel, 2009. — 320 S.

50. Kleiman N. Fellini in Russia // A Companion to Federico Fellini / ed. by F. Burke, M. Waller, M. Gubareva. — Chichester: Wiley-Blackwell, 2020. — P. 445–450.

51. Lupi G. Federico Fellini. — Milano: Mediane, 2009. — 303 p.

52. Minuz A. Political Fellini: Journey to the End of Italy / trans. by M. Perryman. — New York: Berghahn, 2015. — 196 p.

53. Pacchioni F. Inspiring Fellini. Literary Collaborations Behind the Scenes. — Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 2014. — 256 p.

54. Stubbs J. C. Federico Fellini as Auteur: Seven Aspects of His Films. — Carbondale, IL: Southern Illinois University Press, 2006. — 294 p.

55. Waller M., Burke F. Introduction // A Companion to Federico Fellini / ed. by F. Burke, M. Waller, M. Gubareva. — Chichester: Wiley-Blackwell, 2020. — P. 3–12.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.1.025
УДК 140.8+1(091)

Д. А. Аникин*

РУИНЫ ПРОШЛОГО: ВИЗУАЛИЗАЦИЯ КУЛЬТУРНОЙ ТРАВМЫ КАК СОЦИАЛЬНЫЙ ФЕНОМЕН**

Автор рассматривает в статье руину как способ материальной репрезентации культурной травмы. Культурная травма — это историческое событие, трагические последствия которого становятся способом формирования коллективной идентичности и консолидации определенного сообщества. Коллективный дискурс создает культурную травму, но нуждается в материальной репрезентации, в качестве которой могут выступать различные формы мемориальных сооружений, в том числе и руины. Само понятие руины стало предметом рассмотрения философии в XVIII в., что было обусловлено прогрессивным восприятием исторического процесса. В XX в. В. Беньямин обратил внимание на то, что руины демонстрируют не прогресс, а процесс распада и разложения. После Второй мировой войны руины становятся важным элементом травматического восприятия прошлого, но обладают определенной динамикой и пластичностью, позволяющей им оперативно реагировать на изменение политического контекста.

Ключевые слова: память, культурная травма, руина, репрезентация, коллективная идентичность.

D. A. Anikin

THE RUINS OF THE PAST: VISUALIZATION OF CULTURAL TRAUMA AS A SOCIAL PHENOMENON

The author considers the ruin in the article as a way of material representation of cultural trauma. Cultural trauma is a historical event, the tragic consequences of which become a way of

* Аникин Даниил Александрович, кандидат философских наук, доцент, кафедра истории и теории политики, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова; кафедра теоретической и социальной философии, Саратовский государственный университет им. Н. Г. Чернышевского; dandee@list.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18–011–00658 «Травмы исторической памяти в сетевом обществе: медиа–репрезентации, социальные риски и стратегии детравматизации».

forming a collective identity and consolidating a certain community. Collective discourse creates cultural trauma, but needs material representation, which can be different forms of memorial structures, including ruins. The very concept of the ruin became the subject of consideration of philosophy in the 18th century, which was due to the progressive perception of the historical process. In the 20 century, V. Benjamin drew attention to the fact that the ruins demonstrate not progress, but the process of decay and decomposition. After World War II, ruins become an important element in the traumatic perception of the past. They have a certain dynamics and plasticity that allows them to quickly respond to changes in the political context.
Keywords: memory, cultural trauma, ruin, representation, collective identity.

Изучение культурных травм становится одним из важных направлений современного социально-гуманитарного дискурса, что можно объяснить несколькими причинами. С социокультурной точки зрения XX век предстает как эпоха коллективных катастроф, затронувших миллионы людей, наложивших отпечаток на психологию непосредственных участников и очевидцев событий, а также ставших основанием для социальных трансформаций. С методологической точки зрения, со времен З. Фрейда, заложившего основы изучения травмы на психологическом уровне, произошло значительное расширение данного понятия, что, в свою очередь, привело к необходимости выделения определенных направлений исследований, более подробной классификации и типологизации травм.

Вместе с тем, изучение дискурсивной природы процесса травматизации оставляет в стороне вопрос о материальном аспекте трагедии, имевшей место в прошлом. Травма — это не просто совокупность высказываний, она подразумевает визуализацию трагического прошлого, то есть конструирование определенного символа, в качестве которого может выступать специально созданный памятник или же руина, напоминающая об определенных исторических событиях. В рамках данной статьи целью рассмотрения будет анализ руины в качестве элемента процесса травматизации прошлого, выявление предпосылок и специфических черт наделения определенных архитектурных объектов данным статусом.

ИЗУЧЕНИЕ КУЛЬТУРНОЙ ТРАВМЫ: ОСНОВНЫЕ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ ТРАЕКТОРИИ

Как и во многих подобных случаях, концептуализация проблематики травм не совпадает со временем возникновения подобного явления, поскольку катастрофические события сопровождали всю историю человечества. Вопрос только заключается в том, насколько данные события рассматривались как нуждающиеся в определенном увековечивании, сохранении в человеческой памяти и передаче последующим поколениям. В этом смысле обращение к трагическим страницам прошлого и объяснение значимости прошлого для настоящего стало одним из немаловажных направлений развития философского дискурса.

Ф. Ницше в своей работе «О пользе и вреде истории для жизни» не проводит различие между трагизмом и восхвалением прошлого, акцентируя внимание на принципиальном различии над-исторических и исторических людей:

> Заключается ли смысл исторического поучения в счастье или в резиньяции, в добродетели или в покаянии, в этом над-исторические люди никогда не были согласны между собой; но, в противоположность всем историческим точкам зрения на прошлое, все они с полным единодушием приходят к одному выводу: прошлое и настоящее — это одно и то же, именно нечто, при всем видимом разнообразии типически одинаковое и, как постоянное повторение непреходящих типов, представляющее собой неподвижный образ неизменной ценности и вечно одинакового значения [10, с. 131].

В отличие от над-исторических индивидов, исторические люди отличаются осознанием различия прошлого и настоящего, что, однако, не мешает им периодически искать в прошлом то, чего не хватает им в настоящем. Но, как отмечает сам Ницше, данный поиск может быть продиктован тремя причинами: поиск достойных примеров для подражания (монументальная история), бегство в прошлое из-за неготовности иметь дело с настоящим (антикварная история) и раскрытие несправедливости, имевшей место в прошлом (критическая история). Именно последний вид истории представляет собой особый интерес для выявления предпосылок формирования понятия «историческая травма», потому что мыслитель отмечает:

> По временам та самая жизнь, которая нуждается в забвении, требует временного прекращения способности забвения; это происходит, когда необходимо пролить свет на то, сколько несправедливости заключается в существовании какой-нибудь вещи, например известной привилегии, известной касты, известной династии, и насколько эта самая вещь достойна гибели [10, с. 142].

Таким образом, если монументальная история осуществляет автоматическую селекцию прошлого, отсекая то, что недостойно служить примером для настоящего, антикварная история предпочитает сохранять все, что только возможно, то критическая история направлена на вскрытие «темной стороны» прошлого, неприглядных аспектов человеческого существования.

С точки зрения материальной составляющей прошлого, показательно, что монументальная и критическая история нуждаются в определенных визуальных носителях прошлого, к которым они прибегают с противоположными целями — монументальная история для того, чтобы обеспечить сохранение позитивных образцов, критическая история — для того, чтобы зафиксировать внимание современника на трагических аспектах прошлого, сделать их более наглядными и, тем самым, сорвать ту самую «завесу забвения», о которой пишет Ницше. Что же касается антикварной истории, то парадокс заключается в том, что она, пытаясь полностью сохранить прошлое, лишается возможности различения значимого и незначимого, поэтому утрачивается и значение конкретного материального объекта.

В первой половине XX в. большое значение для концептуализации проблематики травм имели работы З. Фрейда. В рамках психоаналитической теории он обращается, в первую очередь, к индивидуальным психологическим травмам, но некоторые его выводы могут быть с успехом экстраполированы и на социальную проблематику. К. Карут выделяет два важных постулата Фрейда, касающихся травмы: событие становится травмой только задним числом и само выживание представляет собой травму [6, с. 571].

Первый вывод делается Фрейдом на основании анализа своих пациентов, которые испытывали в детстве сексуальные домогательства, но симптомы травмы проявились только в подростковом возрасте. Применительно к социальной проблематике можно констатировать, что травма возникает не в момент осуществления травматического события (война, геноцид, природные катастрофы), а лишь в тот момент, когда причастные к данному событию индивиды (участники или очевидцы) понимают, что не могут оставить его в прошлом. Стоит подчеркнуть, что в случае определенного исторического события, непосредственно касающегося значительного числа людей и проявляющегося в схожих симптомах, можно вести речь уже не об индивидуальной, а о коллективной травме.

Второй вывод Фрейда является не столь очевидным, поскольку напрямую связывает потенциально смертельный характер травмы и неожиданность или непредсказуемость выживания. Травма — это не только само событие, но и осознание того, что выжить было невозможно, но тем не менее это произошло, поэтому постоянное неосознанное возвращение к точке выживания становится источником дополнительной травматизации, заставляя человека снова и снова чувствовать себя беззащитным перед лицом смерти.

Но если Фрейд акцентировал внимание на психологических аспектах тех травм, непосредственными участниками которых являлись его пациенты, то социальные катастрофы XX в. поставили не менее актуальный вопрос о том, могут ли травмы иметь не индивидуальное, а коллективное выражение, что означает переориентацию внимания исследователя с момента травмирующего на социокультурный контекст, позволяющий индивиду сформулировать само представление о травме.

Итогом подобного разделения становится тот факт, что современные «trauma studies» можно свести к двум основным направлениям — психологическому и социальному.

Если психологическое направление, представленное К. Карут и другими исследователями, сосредотачивается на психологических механизмах возникновения и проработки коллективных травм, то для социологического направления (Д. Александер, П. Штомпка, Р. Айерман) существенным элементом становится различение коллективной и культурной травмы. Причастность к какой-либо социальной или природной катастрофе задает в системе внутренних временных координат точку, постоянное возвращение в которую и является наглядным проявлением существующей травмы, поэтому коллективные травмы, во многом, имеют поколенческий характер. Они напрямую связаны с участием в военных действиях (например, Вьетнам и Афганистан) и представляют собой определенную форму коллективной девиации.

В отличие от коллективных травм, культурные травмы, как отмечает Р. Айерман, связаны с формированием новых форм социальной идентичности, источником которых как раз и становится переживаемая травма. В данной ситуации субъектом травмы индивид становится не как участник события, а как представитель определенного сообщества, для которого данное событие, вне зависимости от личной причастности к нему отдельных представителей, приобретает характер основополагающего мифа [1, с. 122]. Д. Александер ана-

лизирует ситуацию, при которой во второй половине XX века для еврейской общины такой культурной травмой становится Холокост, что становится важным фактором консолидирующим фактором изначально разрозненных сообществ [14, p. 3–4]. Для репрезентации культурных трав особое значение приобретают материальные объекты — монументы, памятные таблички, мемориалы, посвященные погибшим представителям сообщества, поскольку задействование данных объектов в коллективных ритуалах обеспечивает воспроизводство как культурной травмы, так и коллективной идентичности. Именно в контексте концептуализации культурных травм особое значение приобретают те материальные объекты, которые наделяются способностью передачи травматического опыта, в том числе и тем индивидам, которые непосредственно не являлись участниками травмирующего события [2].

ВИЗУАЛИЗАЦИЯ ПРОШЛОГО КАК СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА

В отличие от памятников, представляющих собой лишь отсылку к прошлому, руина представляет собой остаток этого самого прошлого, что придает не только определенный онтологический статус, но и дополнительную убедительность с точки зрения публичного обращения. А. Шёнле отмечает:

> Руина означает современность несовременного, но в этом столкновении разнородного вещь лишается своей сущности. Прошлое осовременивается, поскольку теперь оно смотрится как подобие той уцелевшей руины, которая к нему отсылает. Вместе с тем современное теряет очертания, будучи лишенным возможности определиться как отличие от прошлого, поскольку последнее постоянно в нем присутствует. Подобное размывание рубежа между прошлым и настоящим, безусловно, объясняет популярность метафоры руин в постмодернистской теории — так же, как и в современной архитектурной практике [12, с. 46].

Но если постмодернизм привносит новые аспекты в понимание руины, но само ее появление как культурного феномена напрямую связано с осознанием связей между прошлым и настоящим, которые демонстрируют определенную важность прошлого.

На протяжении значительной части истории человечества руине не выделялись в самостоятельный культурный объект, воспринимаясь лишь как ненужные и, скорее, враждебные следы предшествующей человеческой жизнедеятельности, наряду с мусорными свалками. Возникновение руин в качестве значимого элемента ландшафта, имеющего определенное значение (впрочем, зачастую весьма противоречивое) можно отнести в XVIII в., и это не случайно, ведь эпоха Просвещения не только обозначила идею прогресса, но и акцентировала внимание на тех материальных приметах, которые позволяют зафиксировать этот прогресс. Как подчеркивает С. А. Лишаев,

> развалины — это привилегированная разновидность останков, их монументальная и долгоживущая форма (иные, более мелкие и менее долговечные их виды самостоятельность сохраняют нечасто: свалка этого не предполагает [7, с. 87].

Именно из идей прогресса и господства человеческого разума вырастает представление о том, что руина представляет собой вещественное подтверждение того, что новое приходит на смену старому. В каком-то смысле наследником подобного отношения к руинам является Гегель, который подчеркивал бессмысленность их созерцания, поскольку сам факт разрушения демонстрирует лишь промежуточный статус прошлого на пути реализации объективных тенденций мирового развития. Руина заставляет отвлекаться от динамического продвижения вперед, поэтому, несмотря на определенную важность руинизации в качестве онтологического этапа развития, данный культурный объект не имеет особого значения.

Но, вместе с тем, такое «просвещенческое» понимание, по сути, сводившее руину лишь к материальному подтверждению временности и историчности, достаточно быстро сталкивается с апологизацией руины в качестве самоценного элемента культурного ландшафта, позволяющего сохранить память о прошлом. Как отмечает С. Н. Зенкин,

> одновременно руины (часто искусственные, специально сооруженные) составляли часть садово-паркового искусства преромантической эпохи, теоретики которого рекомендовали, между прочим, сохранять и имитировать прежде всего «природные» руины, которые не навевают неприятных мыслей о злой человеческой воле, разрушающей здания [4, с. 33].

В этом смысле руина превращается из сугубо историософского в эстетический феномен, поскольку ее созерцания становится признаком культурного времяпрепровождения. По словам Д. Лоуэнталя,

> нерегулярность форм, напряжение между первоначальным единством и последующим разрушением, и разнообразные перспективы, связанные с последующим разрушением, — все это делало руины идеальным образцом живописности [8, с. 257].

При этом живописность прекрасно сочеталось и с определенным консервативным посылом — руина являлась поводом для сожаления о неумолимом течении времени, превращающем прекрасные здания в жалкие развалины. Вместе с тем, культурный запрос на подчеркивание диалектического чувства уважения и жалости создает потребность не просто в консервации уже имеющихся руин, но и создании новых развалин, представляющих собой определенный симулякр — они являются отсылками к тем архитектурным объектам, которые никогда не существовали. Но в этом парадоксальном проявлении стоит видеть и существенное свойство самой руины — важным оказывается не объективное соотношение сохранившейся части и целого, а лишь заинтересованное восприятие, позволяющее дорисовать не только отсутствующие элементы конкретной развалины, но и мысленно воссоздать тот ландшафт, частью которого она некогда являлась или могла являться.

Но если рационализм и романтизм XVIII в. поставили вопрос об историософском и эстетическом аспектах руины, то принципиальное значение для постановки социально-философского вопроса о значении руин в динамике исторической памяти имеет небольшая работа Г. Зиммеля «Руины». Зиммель кладет в основу понимания руины противоречия между культурой и природой.

Руина является частью антропогенного ландшафта, но она же демонстрирует постепенное отступление человеческого перед лицом природного, точнее говоря, постепенную замену отдельных элементов, в результате чего следы каменной кладки постепенно становится неотличимыми от естественных трещин на камне. В соответствии с романтической традицией, Зиммель придает руине эстетическое значение, но при этом подчеркивает, что «руина создает в настоящем образ прошедшей жизни, не в смысле содержания или остатков этой последней, а в смысле прошлого так какового [5, с. 45]. Иначе говоря, руина важна как знак, непосредственно обозначающий присутствие прошлого в настоящем, причем сама демонстрация разрушительного воздействия времени становится важным фактором притягательности и сосредоточения интереса, позволяющим раскрывать подсознательные желания и влечения индивида. Как пишет А. Шёнле, «там, где Фрейд отмечает сложные последствия психологического вытеснения, Зиммель делает упор на творческой природе подобного возвращения» [13, с. 30].

Но если для Зиммеля конфликт между природой и культурой создает благотворный фон для наблюдателя, пробуждая его творческую силу, то совсем другое восприятие руины диктует философия В. Беньямина. В одной из своих поздних статей «О понятии истории» он демонстрирует, что руина представляет собой не проявление общественного прогресса, а метафору всеобщего распада, с которым бесполезно бороться и сам облик развалин лишь подтверждает эту мысль. Точка зрения победителя состоит в том, что обломки прошлого предстают лишь материалом, из которого будет возведен фундамент будущего, но точка зрения побежденного, с которой солидаризируется Беньямин, — это сосредоточения внимания на руинах как последних осколках былого величия, это проявление безнадежности и бессмысленности дальнейшего существования [3, с. 85–86]. Несмотря на отчетливый скептицизм сформулированной Беньямином позиции, нетрудно отметить, что и для него руина предстает результатом онтологического распада, не зависящего от воли и желания отдельных людей.

МЕЖДУ МОНУМЕНТОМ И ТРАВМОЙ: ОСОБЕННОСТИ ВОСПРИЯТИЯ РУИНЫ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

Нетрудно заметить, что в столь несхожих концепциях руины, существовавших в XVIII–XX вв., присутствовала одна общая презумпция — возникновение развалин мыслилось как естественный процесс. Даже развалины Помпеи, начавшие привлекать к себе внимание после начала масштабных раскопок, выступали олицетворением непредсказуемости природного начала, а не вероломства человеческого духа. XX век породил совершенно новый тип руин, напрямую отсылающий к сознательным действиям представителей человечества, а, соответственно, порождающий травматическую память о конкретных исторических событиях, символами которых и становятся руины. Д. О. Хлевнюк справедливо отмечает:

> Примеры поистине поражающих воображение послевоенных руин человечество получает, пожалуй что, только после Второй мировой войны: Купол Гэмбаку в Хиросиме, центр Варшавы… [11, с. 623]

Именно Вторая мировой война становится переломным моментом в материализации культурной травмы, что приводит к переосмыслению как самого понятия руины, так и ее социальной роли. Общее количество разрушений в результате военных действий еще не говорит о тотальной руинизации, поскольку сам выбор тех архитектурных объектов, которые остаются разрушенными на фоне всеобщего восстановления, ставит вопрос о специфической форме репрезентации культурной травмы.

М. Оже называет современную ситуацию гипер-модерном, подчеркивая:

> В ситуации гипер-модерна часть внешней среды представлена не-местами, которые частично состоят из образов. Практическое использование не-мест на сегодня является примером беспрецедентного в истории опыта одиночества индивидуальности, объединенного с взаимодействиями между индивидом и властью общества, лишенными человеческого посредника (достаточно лишь объявления или инструкций на экране) [9, с. 132].

Различение мест и не-мест позволяет говорить о приоритете символического над материальным в понимании руины, поскольку пребывание в одном пространстве нескольких разрушенных архитектурных объектов еще не говорит о равной степени их руинизации.

Возвращаясь к концепции Ницше, можно наблюдать как двойственное (монументальное и критическое) внимание к материальным отголоскам прошлого постепенно смещается к одному полюсу. Руина перестает быть демонстрацией возможностей человека и залогом их последующего развития, превращаясь в символ распада и разложения, трагичности не только индивидуального человеческого существования, но и жертвенности, лежащей в основе возникновения и поддержания сообществ. Сама по себе ситуация трансформации социального порядка смещает символический регистр восприятия руины, превращая ее из памятника героическому прошлому в знак трагического прошлого.

Например, сохранение мельницы Гергардта в Волгограде на фоне массового восстановления остального города выступало проявлением монументального нарратива, демонстрируя как характер разрушений, так и степень героизма советского народа. Показательно, что непосредственно после освобождения города, часть помещений мельницы были отданы под заселение местным жителям, но после принятия решения о сохранении здания в неизменности, все следы уже сделанного ремонта были уничтожены. Но монументальность руины постепенно стирается уже в условиях постсоветского развития города, когда распространенным элементом ландшафта становятся аварийные здания, находящиеся в полуразрушенном состоянии и вызывающие своим внешним видом определенные аналогии с руинизированными мемориалами военного времени.

Важным свойством современного восприятия руины становится ее процессуальность. В отличие от консервативно настроенных мыслителей начала

XIX в., для которых статичность руины подчеркивала ее способность служить препятствием на пути всепроникающего и всемогущего времени, современная руина воспринимается как изменчивый феномен, подстраивающийся (или подстраиваемый) в соответствии с ожиданиями изменяющегося сообщества. При этом само разнообразие сообществ, являющихся наблюдателями руин, порождает и определенные социальные эффекты, касающиеся конкуренции между различными интерпретациями и символическими отсылками. Как считает Д. Лоуэнталь,

> упадок неумолим, и никакие руины не могут существовать длительное время без внешнего вмешательства… поддерживать провисающие крыши и разбитые окна в состоянии зафиксированного разрушения не только накладно технически, но и неразумно с эстетической точки зрения [8, с. 276].

Иначе говоря, постоянное подновление руины приводит к ее постепенному превращению из элемента прошлого в элемент, лишь напоминающий о прошлом, что сильно снижает его культурную значимость. В этом смысле можно говорить не только о социальном, но и о естественном времени жизни любой руины.

Не менее важным свойством является комбинаторность, то есть руина зачастую оказывается встроена в реконструированное здание, становясь символической отсылкой к прошлому данного здания. В качестве примера можно привести судьбу Берлинского рейхстага, восстановление которого заняло несколько десятилетий, но при этом важным элементом реконструкции явилось стремление сохранить материальные следы, свидетельствующие о повреждении данного здания во время войны. Еще во время первого ремонта в 60-е годы были скрыты часть граффити, оставленных советскими солдатами, в 1996 году их количество еще сократилось, а в 2002 г. в немецком парламенте вообще ставился вопрос об их полном удалении, но был отклонен большинством голосов [15, S. 14–16]. Так руина демонстрирует свою пластичность, подстраиваясь под изменение политического и культурного контекста, лишаясь монументальности, но при этом — специфика данного примера — не превращаясь в материальную репрезентацию травмы, поскольку сам Рейхстаг лишен статуса места народной скорби.

Но если сама память о войне для Германии является памятью виновника, а не жертвы, то это обстоятельство не препятствует материализации других символически значимых для коллективной идентичности травм. В качестве примера можно привести сохранение отдельных фрагментов Берлинской стены, руины которой символизируют для современного немецкого общества опыт преодоления многолетнего политического раскола. Показательно, что в случае с обломками Берлинской стены можно наблюдать и экспорт руин, поскольку некоторые из них установлены далеко за пределами Германии, в том числе и на территории немецкого посольства в Москве.

Можно констатировать, что руина представляет определенный способ материальной репрезентации прошлого, отличающийся особой символической значимостью в силу эффекта аутентичности. В условиях современного гипер-модернистского (термин М. Оже) общества руина приобретает черты

процессуальности и комбинаторности, подчиняясь логике символической конкуренции. Это проявляется в том, что руины постепенно утрачивают свое монументальное значение, важное в контексте демонстрации победы во Второй мировой войне, приобретая взамен травматическое содержание, причем можно говорить как о символическом перекодировании уже имеющихся руин, так и о возникновении новых, репрезентирующих новые виды культурных травм (например, руины Берлинской стены).

ЛИТЕРАТУРА

1. Айерман Р. Социальная теория и травма // Социологическое обозрение. — 2013. — Т. 12, № 1. — С. 121–138.

2. Аникин Д. А., Головашина О. В. Травмы культурной памяти: концептуальный анализ и методологические основания исследования // Вестник Томского государственного университета. — 2017. — № 425. — С. 78–84.

3. Беньямин В. О понятии истории // Новое литературное обозрение. — 2000. — № 46. — С. 80–92.

4. Зенкин С. Н. Французский романтизм и идея культуры (аспекты проблемы). — М.: РГГУ, 2001. — 268 с.

5. Зиммель Г. Руины // София. Журнал искусства и литературы. — 1914. — № 6. — С. 40–48.

6. Карут К. Травма, время и история // Травма: пункты. — М.: Новое литературное обозрение, 2009. — С. 565–584.

7. Лишаев С. А. Игра руин (материалы к эстетической аналитике руины) // Mixtura Verborum. 2013. Философский ежегодник. — Самара: Изд-во Самарской гуманитарной академии, 2014. — С. 84–100.

8. Лоуэнталь Д. Прошлое — чужая страна. — СПб.: Владимир Даль, 2004. — 624 с.

9. Оже М. Не-места. Введение в антропологию современности. — М.: Новое литературное обозрение, 2017. — 136 с.

10. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. — М.: Эксмо, 2005. — 1024 с.

11. Хлевнюк Д. О. Руина в городе: культурные ценности и опасность их потерять // XIII Международная научная конференция по проблемам развития экономики и общества. В 4 кн. — Кн. 2. — М.: Изд. дом НИУ ВШЭ, 2012. — С. 621–628.

12. Шёнле А. Апология руины в философии истории: провиденциализм и его распад // Новое литературное направление. — 2009. — № 1. — С. 35–50.

13. Шёнле А. Архитектура забвения. Руины и историческое сознание в России Нового времени. — М.: Новое литературное обозрение, 2018. — 360 с.

14. Alexander J. C. Toward a Theory of Cultural Trauma // Cultural Trauma and Collective Identity / ed. by J. C. Alexander, R. Eyerman, B. Giesen, N. J. Smelser, P. Sztompka. — Berkeley, CA: University of California Press, 2004. — P. 1–30.

15. Bornhöft P. Schweinkram mit blauer Kreide // Der Spiegel. — 1999. — № 26. — S. 14–16.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.1.024
УДК 1(091), 130.3

В. С. Маковцев*

ФЕНОМЕН МОЛЧАНИЯ В ПОЗДНЕМ ТВОРЧЕСТВЕ М. М. БАХТИНА

Молчание — это одна из философско-антропологических тем. В данной работе рассматривается феномен молчания у М. М. Бахтина. Несмотря на отсутствие четкого определения молчания в трудах русского философа, автор статьи, основываясь на поздних записях Бахтина, реконструирует понимание молчания как антропологического феномена. В работе раскрывается содержание молчания через понятие диалога, поступка, а также концепт полифонического романа, который Бахтин определял как существенную черту творчества Достоевского. Исследование феномена молчания у М. М. Бахтина позволят расширить имеющиеся представления о диалогизме вообще, и в частности, о концепции диалогизма М. М. Бахтина.

Ключевые слова: М. М. Бахтин, молчание, диалогизм, другой, полифония, понимание, философская антропология, русская философия.

V. S. Makovtsev

THE PHENOMENON OF SILENCE IN THE LATE WORKS OF M. M. BAKHTIN

Silence is one of philosopho-anthropological themes. The author of the article is going to highlight the phenomenon of silence in the context of M. M. Bakhtin's creative work. Though M. Bakhtin doesn't give a concrete definition of this notion, but basing on the scholar's later writings, the author tries to reconstruct his understanding of silence. The content of silence can be examined through the concept of dialogue, act as well as the sphere of polyphony, which Bakhtin considers to be an essential feature of Dostoevsky's novels. The article draws upon the sources which also allow us to speak about the notion of silence in M. M. Bakhtin's work. This research might enrich the existing knowledge concerning dialogism in general and in M. M. Bakhtin's works in particular.

Keywords: M. M. Bakhtin, silence, dialogism, the other, polyphony, understanding, philosophical anthropology, Russian philosophy.

* Маковцев Владимир Станиславович, аспирант кафедры истории русской философии Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова; vl.makovtsev@gmail.com

Одним из значимых представителей концепции диалогизма в философии XX в. является М. М. Бахтин. Философия М. М. Бахтина не вписывается в четкие границы условных интеллектуальных сфер и является в равной степени актуальной для философов, литературоведов, культурологов. По-своему проблему определения феномена Бахтина ставит Н. К. Бонецкая, сводя к единству многообразие феномена Бахтина: «своеобразие Бахтина и его значение для истории мысли, — пишет исследователь, — это как раз единство собственно философского и филологического начал в том, что правомерно называть бахтинской идеей» [9, с. 134], тем самым Н. К. Бонецкая снимает проблему дифференциации феномена Бахтина, подчеркивая его интеллектуальную уникальность, выходящую за рамки привычных дефиниций. Определяя содержательное ядро вклада М. М. Бахтина в современную культуру В. С. Библер отмечал раскрытие Бахтиным «онтологической всеобщности гуманитарного мышления», «творческой жизни в самой стихии этой всеобщности» [7, с. 63], подчеркивая тем самым бескрайность бахтинской мысли, неспособной принципиально удержаться в узких рамках интеллектуальных институциях и направлениях. На эту особенность М. М. Бахтина указывает и американский исследователь Майкл Холквист: подчеркивая невозможность отнести творчество Бахтина к какой-либо одной из интеллектуальных традиций, именно диалогизм выступает для него фундаментальным основанием. При этом Холквист характеризует диалогизм Бахтина как «прагматически ориентированную теорию познания»[21, p. 13] с сильным акцентом на диалогической концепции языка. Посредством такой дефиниции Холквист вводит наследие Бахтина в контекст «философии языка», одного из центральных явлений философии XX века.

Насколько диалогизм М. М. Бахтина вписывается в парадигму философии языка, — вопрос, выходящий за рамки нашего исследования, — но мы вправе утверждать диалогизм Бахтина как уникальное явление в мировом интеллектуальном пространстве. Анализируя творчество Ф. М. Достоевского, сложные и напряженные диалоги, характерные для произведений русского классика, М. М. Бахтин иллюстрирует механику конституирования человека в пространстве диалога. Посредством диалога Бахтин конструирует антропологию. Несмотря на значительную роль слова в построении диалога, исключительно к слову он не сводится. В теории диалогизма, разработанной Бахтиным, слово по преимуществу обращено не только и не столько к Другому, или к его «внешним словам», сколько к его внутренней речи, мыслям, тайным помыслам, мечтам, роль слова здесь едва ли не второстепенна. Именно в этом смысле другой ключевой представитель диалогизма Мартин Бубер замечает: «для разговора не нужен звук, не нужен даже жест. Язык может быть лишен всех чувственных знаков и оставаться языком» [10, с. 95]. Говоря о Бахтине, Н. К. Бонецкая отмечает, что и для Бубера

> молчание — это та область, где только и возможен подлинный диалог. Будучи очень чувствительным к овеществляющей силе слова, Бубер видел, что употребление слов с неотвратимостью ввергает «отношение» в «мир Оно». И только в молчании может состояться подлинная встреча Я с Ты, произойти духовное событие [9, с. 173].

Бубер расширяет пространство языка до полноты человеческого присутствия. Отрывает его от речи, слова, являющимся мостом между Я и миром, между Я и Другим, он показывая тем самым ненадежность слова в качестве инструмента понимания: ни в одном словаре мира мы не отыщем нужных нам слов в нужный на то момент. Но что станется с диалогом, если исключить из него реченное слово и даже жест, как один из элементов невербальной коммуникации? В чистом виде остается молчание, как один из модусов ничто.

Говорить о молчании «как таковом», пытаясь свести многообразие форм молчания к единому феномену, представляется невозможным, поскольку молчание — это форма, содержание которой контекстуально обусловлено. Возможный феномен всегда оказывается идеальным, абстрактным конструктом, обладающим сомнительным онтологическим статусом, с не менее сомнительным функциональным значением. Из отечественных исследователей подобную попытку предпринял К. А. Богданов. Его книга «Очерки по антропологии молчания», вышедшая в 1998 году, представляет собой попытку концептуализировать феномен «человека молчащего», поставив его в ряд иных дефиниций человека: «человек разумный», «человек играющий», «человек творящий». К. А. Богданов пытается «допустить существование такого молчания, которое является — и вместе с тем одновременно не является — самим собою, будучи общим для всех «конкретных» молчаний и особенным для каждого [8, с. 9], называя его «идеальным», тем самым лишая его актуальной значимости в пространстве живого диалога. Мы же не придерживаемся свойственной для классической философии попытки свести «все к одному», и будем рассуждать о молчании в контексте диалогизма, конкретнее в исследованиях М. М. Бахтина, для которого подобная идеализация была бы немыслимой.

О молчании в творчестве Бахтина сказано меньше, чем о молчании в его судьбе. Для него, как отмечает К. Г. Исупов, молчание, как пространство, в котором разворачивалось творчество Бахтина в середине прошлого столетия,

> стало апофатическим вызовом тотальной лжи, оброненной словом, и даже личным жизненным выводом: для саранского отшельника Мордовия стала его Оптиной пустынью. Как философ он замолчал; как автор он влачил полуанонимное существование [12, с. 23].

Однако в контексте творчества Бахтина феномен молчания как предмет мысли философа имеет немаловажное значение. Среди исследователей, обращавшихся к этой теме, следует отметить работу М. В. Логиновой; автор подчеркивает амбивалентность молчания: «с одной стороны, оно ассоциируется с отсутствием речи, а с другой — с глубокими переживаниями, серьезностью позиции, с накоплением энергии»[13, с. 295]. М. В. Логинова, анализируя молчание как поступок, приходит к пониманию наивысшей формы молчания как безмолвия, которое «указывает на чистоту слова, за которым скрывается бытие. Безмолвие означает, что ни одно человеческое слово не способно передать всей глубины бытия» [13, с. 296], в связи с чем, в поисках содержания бытия мы должны устремится к молчанию как истоку любого наличного содержания. Тем не менее, М. В. Логинова, несмотря на точное понимание проблемы, не рассматривает механику перехода молчания к подобному пониманию безмолвия,

а также не определяет роль молчания в творческом наследии Бахтина. Мы же не будем пытаться оспаривать столь очевидное утверждение, ставя в свою задачу необходимость показать, опираясь на имеющиеся сведения о молчании в наследии Бахтина, внутреннее содержание молчания как форму опыта переживания Другого, мира, самого себя. Кроме прочего это позволит говорить с большим основанием о философии Бахтина как органичном явлении в пространстве русской мысли, одна из характерных черт которой сосредоточена в недоверии к эмпиризму, преодолении границы непознаваемости мира, бога, самого человека, недоверие к молчанию «вещи в себе». В качестве примера можно указать на философа С. Л. Франка, утверждавшего, выстраивая гносеологию «ученого незнания», что «человеческие слова бессильны выразить не только сущность, но и существование Бога. Бог непостижим»[1, с. 31]. Связь с Франком гораздо более очевидна и в контексте проблемы Я и Другого. П. Элен, анализируя проблему реальности и человеческую личность в философии Франка, подчеркивает, что для него Я является

> определенным индивидуумом, потому что отличается от всех других. Однако это также означает, что мое самобытие нуждается в Другом. Я должен иметь его для того, чтобы, отграничившись от него, в принципе иметь возможность познать свое Я [17, с. 27].

Или, резюмируя уже словами самого Франка: «Не я открываю «ты»; оно само открывает себя мне. Оно само посылает из себя некий незримый флюид, вторгающийся в меня; и я познал: «ты», когда воспринял этот флюид» [16, с. 278]. Конечно, утверждение, что М. М. Бахтин в своем творчестве продолжает развивать мысль Франка слишком очевидно в своей натянутости (при этом опосредованно такие связи, безусловно, имеются), тем не менее этим мы хотим показать наличие связи между наследием М. М. Бахтина и русской религиозной философией, тем самым обозначая его место и роль в общем интеллектуальном пространстве русской философии.

Пытаясь говорить о молчании, мы оказываемся в несколько абсурдной ситуации: любой, кто говорит о молчании, вынужден использовать язык внятный и ясный, прибегать к слову, пытаясь представить перед самим собой и читателями предмет, находящийся судя по первоначальным интуициям, за пределами слова, за пределами языка, на грани предпонимания. На схожее положение обращает внимание немецкий писатель Фридрих Юнгер:

> Ведь если кто-то пишет толстую книгу о молчании, мышцы нашего лица легко растягиваются в улыбке. Предполагается, что он ратует за молчание — но разве многословность такой апологетики не оказывается в удивительном противоречии с ее предметом? [18, с. 33]

«Писать о молчании, — отмечает Томас Гулд, — становится своего рода метаязыковой операцией» [20, p. 2]. Современный американский философ подчеркивает принципиальную «вненаходимость» молчания в пространстве языка, тем самым оставляя молчание в роли «первичного автора». Тем не менее, это справедливо по отношению к любому предмету или событию, которые окружают нас, людей, прибитых к слову, как к родовому кресту, вы-

нуждая смотреть на предметы познания как на «вещь в себе», среди которых, молчание оказывается предметом особого рода. И тем более это справедливо относительно предметов и явлений, неспособных принципиальным образом быть исчерпанными как предмет знания до «оснований, до корней, до сердцевины», будь это Бог, человек, любовь, смерть или молчание, оказывающееся в этом ряду на первый взгляд случайным образом, тем не менее, имеющее само прямое к ним отношение.

Говоря о молчании, ближайшим образом мы определяем его как элемент коммуникации через нечто иное, чем оно не проявляется в позитивном смысле: это отсутствие голоса, воздержание от слова. Подобное понимание молчания нисколько не гарантирует возможность говорить о нем как об антропологическом феномене, но скорее о фоне, в котором осуществляется акт коммуникации. Однако молчание в гораздо большей мере «знак отрицания», чем «согласия», оказывается тем самым формой поступка. Аскетическая практика вынуждает человека острее понимать тяжесть и важность слова. Это позволяет говорить об апофатичности истока пути в сторону молчания. Но исток еще не проясняет содержание, а лишь подпускает к нему. Поэтому понимание молчания как отрицания нас не удовлетворит. Апофатика же, занимающая в творчестве М. М. Бахтина не случайное место, подробно разбирается в статье «The Apophatic Bakhtin» Р. Пулла: видя в Бахтине религиозного философа, исследователь утверждает, что в силу апофатичности «Бога не только нельзя познать, но в случае такого познания люди утратили бы способность самосознания и развитии себя как личности» [24, p. 167]. Как считает Р. Пулл, для Бахтина Христос — это абсолютный Другой, и, «познав Бога, нам бы оставалось только служить ему, но не становиться им» [24, p. 159]. Молчание — как нечто ускользающее от возможности быть познанным и выраженным рационально в форме слова, как опыт переживания Другого или Бога — оказывается единственной возможностью особого опыта переживания полноты иного присутствия. Определяя в такой форме искомый предмет, мы лишены существа феномена, способного стать предметом понимания, и скорее глубже проникаем в существо самого слова и речения, вокруг которого незримо разворачивается молчание, выступающее перед нами границей по эту сторону присутствия человека. Феномен молчания дан нам в виде отсутствующего ничто, вынуждая нас идти по заведомо ложному, нигилистическому пониманию молчания, не способного вывести нас к свету искомого феномена. Молчит всегда Другой, и его молчание является нашим опытом постижения Другого, поскольку, потревожив его молчание, и спросив, о чем он молчит, чаще всего ответом будет парадоксальное «Я не молчу». И его ответ будет абсолютно верным. В этом смысле становится ясной попытка Т. Гулда разделять два подхода в понимании молчания, противопоставляя обозначенной нами выше апофатике скрытность:

> апофазис и скрытность это две различные версии не-высказывания, — пишет Гулд, — подразумевающие совершенно разные структуры отрицания: первое происходит через язык как утверждение о несостоятельности и неадекватности языка, второе это отсутствие языка, которое, таким образом, отрицательно детерминировано языком и внутри него. Другими словами, апофазис протекает

через логику языковой импотенции, тогда как скрытность подразумевает логику языковой потенциальности [20, p. 18].

Тем не менее, мы вправе спросить: насколько молчание тождественно не-высказыванию, перед лицом которого человек вправе на что-то надеяться, что-то ожидать, будь это знание или вера. Требовать от молчания изначального смысла означает никогда не расслышать его среди бесконечного шума наших слов. В связи с этим уместно провести аналогию молчания как антропологического феномена с чистым бытием, выступающим в «Науке логики» Г. В. Ф. Гегеля принципом начала познания и неспособным «иметь какое-либо определение внутри себя, какое-либо содержание, ибо содержание было бы различением и соотнесением разного, было бы, следовательно, неким опосредствованным» [11, с. 58]. При этом как предмет познания бессодержательный принцип не познается непосредственно в начале, но обретает принцип абсолютного основания в качестве результата развития науки. Молчание в этой связи в глубинном своем основании не соотносится со словом, однако, как будет показано ниже, в одном из своих значений, молчание обладает содержанием, в частности, содержанием полноты переживания опыта Другого.

Необходимо оговорить два существенных момента. Во-первых, понимая значимость проблем, связанных с творческим наследием Бахтина, проблем авторства спорных текстов, отсутствия полного собрания сочинений и писем, разного рода материалов, связанных с его педагогической деятельностью и проч., здесь мы не станем на них заострять внимание. Считаем, что это отдельная и большая тема, способная увести нас от изначальной цели исследования. Во-вторых, в настоящей статье мы не будем касаться вопроса о «молчании» Бахтина как исторической ситуации первой половины XX века, в пространстве которой идеи ученого зачастую не имели возможности доступа к широкой интеллектуальной общественности вплоть до 1960-х гг.

В сочинениях Бахтина мы не находим размышлений о молчании как антропологическом феномене. Учитывая «полифоничный» характер его творчества, единство которого позволяет говорить о «феномене Бахтина», такая постановка была бы просто невозможной, подобно тому, как не вызывает сомнения невозможность осмысления диалогизма Бахтина вне связи со всем его творчеством, без идей полифонии, поступка, хронотопа, карнавала, серьезности. Тем не менее, о молчании было проговорено в поздних записях, являющимися скорее «фрагментами позднего Бахтина», чем самостоятельным текстом. Однако относиться к ним как к чему-то несущественному и не считаться с ними нет никаких оснований. Как справедливо отмечает М. А. Маслин,

> при всей их незавершенности они углубляют и корректируют другие, более известные дискурсивно проработанные философские идеи мыслителя, и потому эти фрагменты имеют важное значение для целостного понимания творчества мыслителя. Это не какие-то разрозненные конспекты или выписки, вроде «философских тетрадей», но оригинальные авторские высказывания высокого уровня обобщения, обладающие особой эвристической ценностью [14, с. 394].

В этих поздних заметках, ставших для нас отправной точкой на пути к молчанию в философской мысли Бахтина, говоря о роли автора, он пишет, что

> первичный автор, если он выступает с прямым словом, не может быть просто писателем: от лица писателя ничего нельзя сказать (писатель превращается в публициста, моралиста, ученого и т. п.). Поэтому первичный автор облекается в молчание. Но это молчание может принимать различные формы выражения, различные формы редуцированного смеха (ирония), иносказания и др. [2, с. 353–354]

Молчание первичного автора, которого можно было бы сравнить ближайшим образом со скриптором в традиции постмодерна, и «смерть» которого есть скорее умолкание Автора для освобождения фигуры Читателя, — это одна из возможных форм молчания, с которой мы сталкиваемся в творчестве Бахтина. Здесь она неотделима от его литературоведческих размышлений. Тем не менее, именно в контексте диалогизма Бахтина вопрос о молчании, представляется наиболее основательным, поскольку, первичная установка могла бы позволить нам утверждать завершенность всякого диалога в молчании, выступающим финальным аккордом коммуникации. Бахтин, говоря о молчании автора в тексте, позволяет нам усматривать в молчании пульсацию жизни. В этом одна из особенностей, отличающая диалогизм от теорий коммуникаций, ставящая диалогизм в философский ряд, а не филологический или тем более в ряд теорий коммуникаций. Диалогизм раскрывает возможность быть духовно ближе к человеку не только через посредство символического значения образов, но и превосходя их, как границы, лежащие между Я и Ты. Это не молчание, взятое как данность, но точка, разворачивающаяся в контексте диалога, — такова изначальная интуиция, обозначающая молчание как связующее событие между людьми, как слово или понимание. Последнее обстоятельство позволяет нам еще раз подчеркнуть: молчание не является только фоном коммуникации. Молчание, предварительно резюмируем мы, это пространство, развернувшееся между Я и Ты, находящееся в той же феноменальной плоскости, как понимание и любовь, ненависть и вражда.

Несмотря на то, что Бахтин, как отмечает Фрэнк Фармер,

> не исследовал в значительной степени риторические возможности молчания, он понимал, что молчание может говорить, что молчание может легко занять положение высказываний в том, что он называет «цепью речевого общения» [22, p. 4],

тема молчания у Бахтина в поздних записях оказывается между темой благоговения, в котором молчание выступает возможной формой столкновения человека с предметом благоговения, прежде всего Богом; и чувством стыда, не знающее трепета благоговения, но пронизанное страхом: «стыдящийся закрывает лицо, хочет не быть, исчезнуть» [6, с. 377], или иными словами облачиться в молчание, находя в нем единственно достойную форму выражения индивидуального бытия. Бахтин не отличает молчания от безмолвия, что позволяет предположить: молчание для него — это часть коммуникации, выступающая качественно иным отношением к слову. При этом, подчеркивая, — «молчание это не просто не-говорение. Это — выразительное воздержание от человеческого выражения» [6, с. 376]. Выразительное воздержание от выражения — в этой предварительной дефиниции молчания на первый взгляд содержится противоречие: это выражение, отсылающее к себе через свое воздержание от выражения. Тем не менее, говорить о молчании и не впадать

при этом в противоречие не представляется возможным, о чем мы сказали в самом начале. Говоря о молчании Бахтина, К. Г. Исупов иллюстрирует его как

> последний шанс созерцать Истину непосредственно, это последний поступок, возвращающий человека в чистое, свободное от всех интерпретирующих его проекций бытие. Это возврат в доязыковое состояние, когда не наметились еще различения правды и кривды, имени и предмета, мысли и слова о мысли [12, с. 25].

В этой связи становится более ясна связь молчания с божественным или трансцендентным: если слово всегда выступает посредником между человеком и миром, то молчание, очевидно, разрывает эту дистанцию, являющуюся незримой преградой в акте постижения мира.

Интерпретация текстов Бахтина позволяет нам выделить разновидности молчания, их формы раскрывая молчание ни как феномен, которые еще только предстояло бы концептуализировать, но данность, с которой мы должны считаться, или имеем право отвернуться, лишив себя возможности если и не понять молчание, то приблизиться к постановке вопроса о нем. При этом, для Бахтина, как указывает Фрэнк Фармер,

> молчание и слово не существуют отдельно друг от друга, равно как и значения, которые мы приписываем каждому из них. То, что слова могут нарушать молчание «личностными и понятными» способами, как утверждает Бахтин, должно также подразумевать, что молчание может препятствовать слову [21, p. 5].

Одной из таких форм является «молчание как выражение отсутствия воли и полного подчинения воле начальника» [6, с. 376]. Здесь исключена возможность диалога и нет никаких оснований для свободного поступка. В отсутствии свободного столкновения с другим нет и свободного устремления по отношению к самому себе, поскольку Другой является условием такой возможности. Нет возможности для конфликта, понимаемого нами не как предвзятую негативность, но событие, в котором разворачиваются индивидуальные границы присутствия, задающиеся личными интересами. Конфликтная ситуация — это условие обретения идентичности, и ситуация равных и свободных в своем равенстве сил. «Равенство перед врагом, — писал Фридрих Ницше, — есть первое условие честной дуэли. Где презирают, там нельзя вести войну; где повелевают, где видят нечто ниже себя, там не должно быть войны» [15, с. 705], или, иными словами, ситуации конфликта. Тотальное угнетение и подчинение своей воли в этом контексте не является ситуацией конфликта, но по преимуществу уничтожением принципов ценности свободы. Мы же вправе спросить: насколько такое молчание вообще молчание, а не тишина «говорящего орудия», его безмолвное безволие как средства для чужих целей.

Далее Бахтин говорит о молчании, за которым человек скрывает себя. «Осторожное молчание и боязнь высказать свое мнение и раскрыть свою внутреннюю жизнь» [6, с. 377], вместе с тем в этом молчании проговаривается страх перед возможностью нарушить своим присутствием гармонию окружающего мира, — в этом его отличие от первого типа, во многом являющимся результатом внешнего подавления. Но в чем существо такого молчания, которое в не меньшей мере может быть выражено и словом, и жестом, за которыми

человек настойчиво скрывает себя? Даже более того, за словом, как посредником между Я и миром, человек с гораздо большим основанием скрывает себя, и скрывает себя по преимуществу, тем самым, в очередной раз подтверждая свою метафизическую природу. Тем не менее, Бахтин подчеркивает необходимость отличать такое молчание от молчания «молчаливой мысли, молчания великого молчальника». Это молчание Господина, слово которого «не нуждается в проверке и поддержке беседой с другими». Можно охарактеризовать первые две формы молчания в качестве тишины зверя и тишины Бога, которые в своем бытии не нуждаются в человеке. На эту же амбивалентность молчания указывает Т. Гулд: «если молчание — это характеристика Бога (как трансцендентности языка), то оно также является существенной характеристикой животного, как бессилие или языковая немощь» [20, p. 3]. Живое молчание, разворачивающееся между Я и Ты, это молчание иного рода, а именно, как пишет Бахтин, молчание изумления и неожиданности, в котором «человек чувствует себя выбитым из обычной колеи понимания», или иными словами, человек оказывается за пределами привычных ему слов. Пытаясь опереться на слово и выстроить свое отношение к миру, человек то и дело ощущает под собой пустоту или ничто. Но здесь же молчание является условием раскрывающегося благоговения, которое «ведет в самые глубины человеческой жизни и является гарантией ее бездонности и непостижимости» [6, с. 377], поскольку именно Другой в контексте диалогизма Бахтина выступает гарантом возможности обнаружения в себе себя своей скудности и своего величия, смысла и ценности своих поступков.

Таким образом, молчание в философии М. М. Бахтина обладает характерной для его философии амбивалентностью, сочетая в себе немощь языка раба как «говорящего орудия», чье слово, как и деятельность в целом подчинена воли другого, и поэтому лишено способности свободно вторгаться в пространство мира. В строгом смысле, слово раба — это словарное слово в номинальном смысле, лишенное свободного акта обращения к Другому. Здесь молчание обнажает немощь и скудность человеческого духа, поэтому оно, не вынося собственного напряжения, готово хвататься за слово, как за последнюю возможность, чтобы не упасть в бездну собственной ничтожности. И с другой стороны, молчание господина — неспособность и нежелание разделить с Другим полноту присутствия, радость или печаль, любовь или ненависть. Та же скудность и нищета духа, но обнаруживаемая по совершенно иным причинам. Нельзя сказать о полном отсутствии Другого в пространстве «скудного молчания», — сама скудность определяется неспособностью дотянуться до него ни словом, ни жестом, ни молчанием. Но его отсутствие определяется несостоявшимся событием диалога, предполагающего равенство и признания свободы его участников.

Однако полнота понимания молчания этим не исчерпывается. Кроме выше обозначенного «скудного молчания», анализируя тексты Бахтина, мы можем говорить о молчании как встречи с Другим в пространстве понимания. Это не нуждающееся в словах понимание, с помощью которых человек выстраивает мосты между Я и Ты. В этом молчании стирается связующее «и», при этом с полным сохранением их автономии. Не говоря явным образом о молчании,

Бахтин фактически говорит о возможности полноты понимания за пределами слова, и даже более — за пределами языка, в чем кроме прочего, на наш взгляд отражается устремленность философа к всеединству, являющимся характерной чертой русской философии конца XIX — первой половины XX века (о чем говорилось выше, подчеркивая трансцендентальный характер молчания).

Кэрил Эмерсон, славист и одна из виднейших исследователей творчества Бахтина, отмечая формы молчания у Бахтина, говорит почти о том же, называя первое молчание, «не имеющего большого интереса для Бахтина» «молчанием угнетенных, вопрошающих ответа мучеников» [19, p. 186], связывая это молчание с исторической ситуацией тоталитарного общества, в котором разворачивалось творчество Бахтина, — насколько такая несколько поверхностная интерпретация молчания уместна, — отдельный вопрос, выходящий за рамки обозначенной нами темы статьи. А также о молчании, характеризующееся «трансгредиентностью», противопоставляемой трансцендентальному «движению, холодному, равнодушному, агрессивному, имперскому, самонадеянному», и претендующему на полноту постижения Я. Термин «трансгредиентный» Бахтиным использовался для обозначения выходящего за кругозор субъекта, и ближайшим образом соприкасается с понятием «транссубъективный», как «лежащее за пределами сферы моего сознания» [3, с. 591]. Тем не менее сам Бахтин не раскрывал понятие трансгредиентности как форму молчания, но, учитывая, что молчит всегда Другой, вывод К. Эмерсон не кажется произвольной конструкцией. Уместно ли здесь говорить о границах, позволяющих нам фиксировать переход из молчания до всякого слова в молчание, превосходящее всякое слово? Сам Бахтин такой границы явным образом не дает. Однако, как замечает латвийский философ Майя Куль, таким связующим звеном, находящимся между двумя молчаниями, выступает слово как элемент коммуникации:

> молчание окутывает истоки нашего бытия, тайну нашего зачатия в полной непроглядной темноте. Тишина окутывает наш конец, наш уход. Только в середине есть голос и звук, дрожь, притворство, стремление жить и избегать тишины бытия, нашего начала и конца. Голос выражает нас, в то время как молчание творит [23, p. 14].

Молчание, таким образом, не мыслимо и вне контекста Другого, вне диалога, и при этом именно в нем сосредоточена полнота понимания, не нуждающаяся уже в словесном выражении, — молчанием оканчивается высказывание, и говорящий, писал Бахтин в «Проблемах речевых жанров» как бы вскользь обозначенной теме, предоставляет «слово другому или дает место его активно-ответному пониманию» [5, с. 173]. Само по себе высказывание, по мысли Бахтина, завершено только в возможности реакции на это высказывание Понимание же, как одна из возможных реакций, достигает своих двух крайних точек в молчании: как неспособности словом выразить мысль, либо отсутствие необходимости такого выражения. Для Бахтина, высказывание, противопоставляемое им слову и сближаемому с поступком, имеет эмоциональную окраску. Такой же окраской обладает и молчание, определяемой контекстом соотношения Я и Ты. В этом отношении молчание — это резуль-

тат высказывания, как результат соприкосновения с подлинным основанием человека как Другого, так и самого себя. Несмотря на определенный пафос сказанного, подобное столкновение нередко бывает трагическим, лишая нас привычных и устоявшихся моделей понимания: в молчании кричит ужас бытия, но и благоговение также покрыто молчанием.

Представленные выше фрагменты, конечно, не исчерпывают полноты понимания феномена молчания, и, как мы подчеркивали, Бахтин и не ставит перед собой подобной задачи. Однако в контексте диалогизма, а также исторической ситуации, в которой творил Бахтин, тема молчания не имеет права быть замалчиваемой, и является важной темой в построении образа Другого, по отношению к которому любое Я обретает границы своего мира. Тема молчания в творчестве Михаила Бахтина, в контексте диалогизма, проблемы Другого, а также в теории полифонического романа в той или иной степени неизбежно обнаруживает себя как скрытое явление, отвечая тем самым едва ли не единственно верному схватыванию феномена молчания, неспособный быть узнанным прямым путем среди прочего шума бытия. Так в «Проблемах творчества Достоевского» Бахтин пишет:

> Кажется, что каждый, входящий в лабиринт полифонического романа, не может найти в нем дороги и за отдельными голосами не слышит целого. Часто не схватываются даже смутные очертания целого; художественные же принципы сочетания голосов вовсе не улавливаются ухом. Каждый по-своему толкует последнее слово Достоевского, но все одинаково толкуют его, как одно слово, один голос, один акцент, а в этом как раз коренная ошибка. Надсловесное, надголосое, надакцентное единство полифонического романа остается нераскрытым [4, с. 41].

В связи с вышесказанным интерпретация молчания у М. М. Бахтина является органичным следствием как теории полифонического романа, придающая большую выразительность понимания полифонизма как типа художественного мышления, так и отражением «идеи Бахтина», особого интеллектуального феномена русской мысли. Последнее дает возможность говорить о молчании не столько как о невербальном элементе коммуникации, но как о философско-антропологическом явлении. В условиях безгранично нарастающего информационного, интеллектуального, эстетического шума, характеризующего современную культуру, обращение к молчанию — это один из наиболее ярких ответов на вызов современности, придающий большую выразительность и полноту понимания человека себя, Другого, мира.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аляев А. Г. О философском методе С. Франка (феноменология не по Гуссерлю) // Идейное наследие С. Л. Франка в контекст е современной культуры. — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. — С. 17–29.

2. Бахтин М. М. Из записей 1970–1971 гг. // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. — М.: Искусство, 1979. — 424 с.

3. Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М. М. Собрание сочинений. — Т. 1. — М.: Русские словари. Языки славянской культуры, 2003. — 957 с.

4. Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского // Бахтин М. М. Собрание сочинений. — Т. 2. — М.: Русские словари. Языки славянской культуры, 2002. — 798 с.

5. Бахтин М. М. Проблема речевых жанров // Бахтин М. М. Собрание сочинений. — Т. 5. — М.: Русские словари. Языки славянской культуры, 1997. — 731 с.

6. Бахтин М. М. Рабочие записи 60-х — начала 70-х годов // Бахтин М. М. Собрание сочинений. — Т. 6. — М.: Русские словари. Языки славянской культуры, 2002. — 799 с.

7. Библер В. С. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. — М.: Прогресс; Гнозис, 1991. — 176 с.

8. Богданов К. А. Очерки по антропологии молчания. Homo Tacens. — СПб.: РХГИ, 1997. — 352 с.

9. Бонецкая Н. К. М. Бахтин в двадцатые годы // М. М. Бахтин: pro et contra. — Т. 2. — СПб.: РХГИ, 2002. — С. 132–201.

10. Бубер М. Диалог // Бубер М. Два образа веры. — М.: Республика, 1995. — 464 с.

11. Гегель Г. Ф. В. Наука логики. — СПб.: Наука, 1997. — 799 с.

12. Исупов К. Г. Уроки Бахтина // М. М. Бахтин: pro et contra. — Т. 1. — СПб.: РХГИ, 2001. — С. 7–44.

13. Логинова М. В. Молчание как поступок: экзистенциальный опыт прочтения М. М. Бахтина // М. М. Бахтин в современном мире: Материалы VI Междунар. Саранских Бахтинских чтений, посвящ. 120-летию со дня рождения ученого, Саранск, 25–26 ноября 2015 г. — Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2016. — С. 291–297.

14. Маслин М. А. М. М. Бахтин о серьезности // Маслин М. А. Разноликость и единство русской философии. — СПб.: РХГА, 2017. — 526 с.

15. Ницше Ф. Ecce homo // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. — Т. 2. — М.: Мысль, 1990. — 829 с.

16. Франк С. Л. Реальность и человек. — М.: Республика, 1997. — 479 с.

17. Элен П. Онтология и антропология С. Л. Франка. — М.: ИФ РАН, 2017. — 149 с.

18. Юнгер Ф. Г. Игры. Ключ к их значению. — СПб.: Владимир Даль, 2012. — 335 с.

19. Emerson C. Afterword: Plenitude as a Form of Hope // Bakhtin and Religion: A Feeling for Faith / ed. by S. M. Felch, P. J. Contino. — Evanston, IL: Northwestern University Press, 2001. — P. 177–193.

20. Gould T. Silence in Modern Literature and Philosophy. — London: Palgrave Macmillan. 2018. — 199 p.

21. Holquist M. Dialogism. Bakhtin and his World. 2nd ed. — London; New York: Routledge, 2002. — 228 p.

22. Farmer F. Saying and Silence: Listening to Composition with Bakhtin. — Logan: Utah State University Press, 2001. — XII, 171 p.

23. Kūle M. Silence as a Cultural Phenomenon // Analecta Husserliana. — 1993. — Vol. 39. — P. 13–21.

24. Pool A. R. The Apophatic Bakhtin // Bakhtin and Religion: A Feeling for Faith / ed. by S. M. Felch, P. J. Contino. — Evanston, IL: Northwestern University Press, 2001. — P. 151–175.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.1.030
УДК 1(091)

Н. В. Кода*

РОЛЬ СОКРЫТОСТИ В КОНЦЕПЦИИ ИСТИНЫ М. ХАЙДЕГГЕРА

В статье предлагается анализ роли сокрытости (λήθη) в концепции истины Мартина Хайдеггера. После «поворота» немецкий философ все больше обращается к осмыслению сокрытости в разработке своей концепции истины, как к тому, в чем заключается главный нерв понимания истины (ἀλήθεια). Λήθη в концепции истины М. Хайдеггера является одновременно и ключом к пониманию ἀλήθεια, и тем загадочным элементом в его концепции, который неоднократно подвергался критике. Аналитика сокрытости (λήθη) в философии М. Хайдеггера осуществляется через рассмотрение следующих аспектов: сравнение «не-истины» в классической и в хайдеггеровской концепциях истины, прояснение особенностей «сокрытия, которое некоторым образом раскрывает», специфики «укорененности» ἀλήθεια в λήθη. Анализ приводит к выводу, что сокрытость (λήθη) может быть корректно понята только в контексте соотношения сокрытия-раскрытия и устремленности Хайдеггера к преодолению метафизики.

Ключевые слова: сокрытость, несокрытость, Хайдеггер, истина, ложь, метафизическое мышление.

Koda N. V.

THE ROLE OF CONCEALEDNESS IN HEIDEGGER'S CONCEPT OF TRUTH

The article offers an analysis of the role of concealedness (λήθη) in Martin Heidegger's concept of truth. After the «turn», the German philosopher turns more and more to the understanding of concealedness in the development of his concept of truth, as to what is the main nerve of understanding the truth (ἀλήθεια). Λήθη in M. Heidegger's concept of truth is both the core to the understanding of ἀλήθεια, and that mysterious element in its concept that has been repeatedly criticized. The analytics of concealedness (λήθη) in M. Heidegger's philosophy is carried out through consideration of the following aspects: comparison of «non-truth» in the classical and Heidegger's conceptions of truth, clarification of the features of «concealedness, which in some way reveals», the specifics of rootedness ἀλήθεια in λήθη. The analysis leads to the conclusion that concealedness (λήθη) can be correctly understood

* Кода Надежда Викторовна, аспирантка кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова; sokolova-nadya@rambler.ru

only in the context of the relation of concealment-disclosure, and Heidegger's aspiration to overcome metaphysics.
Keywords: concealedness, unconcealedness, Heidegger, truth, lying, metaphysical thinking.

Философию Мартина Хайдеггера невозможно представить без учения об истине как ἀλήθεια. Все важнейшие термины философа переплетаются, будучи глубоко взаимосвязанными. Хайдеггер в поздний период своего творчества стремился отыскать в языке связь слов с помощью их корней, и можно сказать, что по типу такой «коренной связи» существуют и основные термины позднего Хайдеггера (ἀλήθεια, Dasein, Ereignis, Anfang и др.), которые глубоко взаимосвязаны, коренясь в одном нерасчленимом корне его мысли.

Концепции истины Хайдеггера посвящено множество работ, однако не так много трудов посвящено разработке вопроса о роли «не-истины» в философии мыслителя. Ведь о сокрытости (λήθη), как о противоположности истины, в отрыве от ἀλήθεια говорить не корректно, точно так же как не корректно говорить о лжи в отрыве от классической концепции истины. Когда мы обращаемся к проблематике лжи, классическое понимание истины естественным образом уже учтено нами. А в связи с тем, что истина как ἀλήθεια привычным рациональным мышлением не предполагается с очевидностью, о λήθη невозможно говорить без предварительного проговаривания ее контекста. Вероятно, говорить о λήθη, не указывая каждый раз на ἀλήθεια, было бы возможно только в том пространстве мысли, в котором ἀλήθειαуже предполагалась бы с такой же естественностью, с которой привычное мышление предполагает классическое понимание истины.

Тем не менее, «невыделенность» проблематики «не-истины» стала важнейшим центром критики хайдеггеровской концепции истины со стороны Э. Тугендхата, одного из наиболее ярких критиков хайдеггеровского учения об истине. В 1964 году на Философском семинаре Гейдельбергского университета Э. Тугендхат впервые выдвинул свои аргументы с критикой хайдеггеровского учения об истине. Одним из аргументов его критики выступил тезис о том, что в концепции истины Хайдеггера не концептуализировано учение о лжи. В связи с этим Тугендхат считал хайдеггеровскую концепцию истины несостоятельной. Имеет ли данная критика основания? Или же основания подобной критики заключаются в непонимании специфики λήθη и ее роли в хайдеггеровском учении об истине?

«НЕ-ИСТИНА» В КЛАССИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ИСТИНЫ

Прежде чем притупить к анализу «не-истины» в концепции Хайдеггера, необходимо раскрыть основные моменты учения об истине немецкого мыслителя. Ведь, как правильно отметил Тугендхат, учение об истине и учение о ее противоположности находятся в тесной взаимосвязи. Поэтому проблему «не-истины» невозможно оторвать от истины, и необходимо рассматривать только в контексте ее.

В классической концепции истины, с критики которой начинает Хайдеггер, истина выступает как согласование познания со своим предметом: adaequatio intellectus et rei. В связи с этим «не-истина» выступает как несоответствие. Истина и «не-истина», понятые таким образом, констатируются как нечто «окончательное» и статичное, как нечто, уже данное. В этой констатации «данности» и оказывается их преимущество.

В § 44 работы «Бытие и время» Хайдеггер отмечает следующие характеристики классической концепции истины:

1) Истина выступает как истина предложения.

2) Истина означает согласованность, а ложь — несогласованность суждения с сущим [6, с. 214].

В «Бытии и времени» зарождение данного представления об истине Хайдеггер связывает с Аристотелем и Платоном, а в более поздних работах — с Парменидом. Согласно Хайдеггеру, данному пониманию истины предшествовало другое, более древнее ее понимание, в котором истина толковалась как несокрытость сущего. Согласно этому более древнему пониманию, истина изначально существует как раскрытость сущего как такового. Ведь для того, чтобы истина высказывания могла осуществится и выявить согласованность или несогласованность суждения с сущим, сущее долно быть раскрыто.

Тугендхат критикует тезис Хайдеггера о том, что истина предложения возникает в связи с Платоном и Аристотелем, указывая на то, что уже «Гомер говорит об истине вообще только в связи с высказыванием» [5, с. 137].

Данным замечанием Тугендхат стремится в некоторой мере «обосновать» для истины высказывания более глубокие корни. Ведь учение об истине Хайдеггера Тугендхат рассматривает исключительно с точки зрения классической истины предложения[18, S. 331], задаваясь целью наиболее полезным образом «приспособить» хайдеггеровскую концепцию истины к классической ее концепции.

Однако, мысль, «рождающая» истину предложения, которая, по мнению Хайдеггера, определила специфику западноевропейского мышления последних тысячелетий, не вызревает единовременно. Ее «зародыш» можно отыскать глубоко в истории, и, можно сказать, что Хайдеггер связывает перетолкование существа истины именно с Платоном лишь потому, что в его учении наиболее отчетливо очерчена трансформация истины (из ἀλήθεια в adaequatio). При этом Хайдеггер и в текстах Гомера отмечал трактовку истины и «не-истины», не только как ἀλήθεια и λήθη, но и как ἀψευδής и ψεῦδος. И даже в связи с Гераклитом писал о том, что и его коснулась «власть логического», которая для Хайдеггера идет рука об руку с истиной предложения [8, с. 147]. А ведь Гераклит был для Хайдеггера, как отмечал в 1951 году Мартин Бубер, «словно брат или отец» [2, с. 291], и во многом поиск другого мышления, отличного от мышления логического, был у Хайдеггера связан с исследованием текстов Гераклита.

Однако у какого бы представителя древнегреческой мысли ни обнаруживались наиболее древние «зачатки» метафизического мышления, наиболее существенным в хайдеггеровской концепции истины является то, что ей предшествовало. Истолковывая древнегреческое слово ἀλήθεια как несокрытость, немецкий философ открывает исток той мысли, что предшествует логическому

метафизическому мышлению, потому как трактовка истины как несокрытости, с точки зрения Хайдеггера, определяла древнегреческую мысль.

Истолковывая первейшее понимание истины как ἀλήθεια (несокрытость), Хайдеггер истолковывает первейшее понимание не-истины как сокрытость. А также полагает, что «любая «не-истина»» коренится в сокрытости. В работе «Парменид» Хайдеггер указывает на то, что λήθη для греков — это не тот термин, который используется в качестве ложного. Для ложности у Греков используется термин ψεῦδος [10, с. 53], который коренится, по мнению Хайдеггера, в λήθη, как существенной черте всего сущего.

Когда древнегреческие смыслы перекочевывают в римскую культуру — истина как ἀλήθεια окончательно трансформируется в veritas, правильность, а не-истина — в неправильность. Хайдеггер отмечает, что римско-латинской концептуальности присуще мышление субстанциальными отношениями [8, с. 336], что накладывает свой отпечаток на существо истины.Со времен Декарта данная субстанциальность оформляется в трактовку истины как достоверности (certitudo), в связи с чем в качестве познания выступает только то, что «до-ставлено субъекту представлением как несомненное и что в качестве так поставленного в любой момент вычислимо заново» [7, с. 132]. А когда истина окончательно сводится к правильности, человек становится «фокусом» всего сущего [14, p. 233].

Многие исследователи критиковали Хайдеггера за подведение всей истории западноевропейской мысли под одну «традиционную концепцию истины», указывая на то, что она за прошедшую историю неоднократно подвергалась трансформации. Современный исследователь Пол Ливингстон (Paul Livingston), например, указывает на то, что сведение «традиционной концепции истины» к указанным в работе «Бытие и время» двум положениям является слабым местом в хайдеггеровской философии, поскольку существуют концепции истины, которые принимают истину как «суждение», но не принимают ее как «согласованность» [19].

Однако Хайдеггер считает, что в дефиниции истины как согласования познания с сущим, трансформации подвергались либо трактовка познания, либо понимание сущего, но не само отношение между познанием и его предметом, заложенное еще Платоном и Аристотелем. Именно это дает ему основания связывать в «Бытии и времени» начало метафизики с Платоном и Аристотелем и усматривать единство в трактовке истины в западноевропейском мышлении последних тысячелетий.

Таким образом, для того, чтобы понять, что в концепции Хайдеггера выступает в качестве «не-истины» необходимо понять вначале, в каких отношениях состоят «истина» и «не-истина» в хайдеггеровской мысли.

«НЕ-ИСТИНА» В ХАЙДЕГГЕРОВСКОМ УЧЕНИИ ОБ ИСТИНЕ В КОНТЕКСТЕ КРИТИКИ Э. ТУГЕНДХАТА

В критике Э. Тугендхатом хайдеггеровской концепции истины чаще всего исследуется проблема «двойственного характера истины» (Дж. Кокелманс (J. Kockelmans) [14]Дж. Малпас (J. Malpas) [16], К. Лафонт (C. Lafont) [15],

У. Смит (W. H. Smith) [17] и др.), однако концептуализация проблематики «не-истины» также занимает в его критике значительное место. Так, Э. Тугендхат пишет о том, что «если окажется, что концепция истины, к которой приходит Хайдеггер в § 44, не может быть разумно противопоставлена лжи, то для ее отрицания не требуется никаких дополнительных оснований» [11, p. 211]. Таким образом, «непроясненность» того, что противостоит хайдеггеровской истине, является аргументом к упразднению данной концепции как несостоятельной.

Исследователь Р. Дуитс (R. Duits) указывает на то, что данная критика возникает потому, что хайдеггеровская философия предполагает выход за пределы метафизического мышления, а Э. Тугендхат стремится осмыслять Хайдеггеровскую несокрытость именно с точки зрения классической концепции истины [11, p. 209]. Э. Тугендхат, имея целью «приспособить» наработки Хайдеггера к классической концепции истины, изначально задается невыполнимой задачей, считает Р. Дуитс.

Итак, Э. Тугендхат выдвигает тезис о том, что отсутствие лжи уже нивелирует в философии Хайдеггера концепцию истины как таковую. Однако действительно ли «не-истина» отсутствует в хайдеггеровской концепции истины? Ведь следует учитывать, что противоположность истины в хайдеггеровской мысли должна иметь специфические черты, отличающиеся от трактовки лжи в классической концепции истины, что не исключает ее как таковую. Если Хайдеггер выдвинул своеобразную концепцию истины, то «не-истина» в ней тоже должна быть своеобразной.

Можно, конечно, обратить внимание на то, что в более поздних работах трактовка истиныХайдеггера, и особенно роли λήθη в ней, определенным образом отличается от ее трактовки в § 44 работы «Бытие и время». Э. Тугендхат, был знаком с «поворотными работами» Хайдеггера [18, S. 363], но он обращается главным образом к критике истины в § 44 «Бытия и времени», потому что считает это место концентрированным выражением понимания существа истины в философии Хайдеггера.

Тезис Тугендхата о том, что «не-истина» в хайдеггеровской философии растворяется в истине, можно верно оценить только путем прояснения сущности сокрытости и специфики ее отношения к ἀλήθεια.

Итак, почему λήθη, сокрытость, не может претендовать на роль полноценной «не-истины»? Тугендхат аргументирует данное положение тем, что сокрытость в концепции Хайдеггера, в определенном роде «истину все же раскрывает», а тогда остается неясным, в чем заключается ее отличие от раскрытия, если истина и ее противоположность являются раскрывающими. «Тезис об истине как бытии-раскрывающим обладает разъясняющей силой лишь тогда, когда остаются верны той точке зрения, что ложное высказывание не является раскрывающим», пишет Тугендхат [5, с. 139].

Тугендхат готов принять «сокрытие» как «не-истину» в том случае, если оно будет абсолютным и окончательным. Истинным в таком случае, выступало бы раскрытие, «не-истинным» — скрытие и утаивание. Сокрытие же при этом должно быть сокрытием и ничем больше.

Основное противоречие между «истиной» и «не-истиной» упраздняет именно тезис Хайдеггера о том, что сущее «известным образом уже

раскрыто и все же еще искажено» [6, с. 222]. Данное положение, считает Э. Тугендхат, упраздняет сущность «не-истины» как таковой, потому как она, будучи такой же раскрывающей, как и истина, просто растворяется в ней. А когда «не-истина» растворяется в истине — тогда и истина теряет свою сущность. По мнению Э. Тугендхата, истина в итоге сводится у Хайдеггера, к простому «обнаружению сущего», что является первейшей ступенью нашего опыта, не имеющей еще к мышлению в контексте «истины» и «не-истины» никакого отношения [5, с. 141]. Э. Тугендхату не нравится то, что у Хайдеггера истинность и понятность мира заключается не в том, что исследователь его критически проверяет и удостоверяет, а раскрывается сама по себе. Привлекательность хайдеггеровской концепции истины, считает Э. Тугендхат, и состоит в этом отказе от критического отношения к миру, делая «возможным непосредственное и позитивное отношение к истине, мнимое отношение к истине, которое уже не притязает на достоверность, но и не нарушается недостоверностью» [5, с. 144]. Принятие такой истины позволяет мысли не совершать лишних усилий, к которым побуждает его критическое мышление, считает Э. Тугендхат. Дж. Малпас (Jeff Malpas) считает, что данное положение Э. Тугендхата проистекает из нежелания допустить ту сферу мысли, в которой разворачивается философствование Хайдеггера. По мнению Дж. Малпаса, про несокрытость можно сказать, что если она и «устанавливает предел критическому исследованию, предел вопрошанию, то только в том смысле, что она выступает в качестве своего собственного основания» [16, p.265].

Критикуемые стороны Хайдеггеровского учения об истине необходимо отбросить, и использовать наработки Хайдеггера для углубления и развития классической концепции истины, делает вывод Тугендхат. К одной из таких положительных наработок относится, например, «динамичность» концепции истины Хайдеггера, которая могла бы дополнить истину предложения [5, с. 141]. Однако «истина» и «не-истина» должны оставить за собой свои места и свою определенность, по мнению Э. Тугендхата, и сокрытие должно быть окончательным, а не способным «в некоторой мере раскрывать».

Однако именно там, где, как считает Э. Тугендхат, в хайдеггеровской концепции истины заключается самое странное место, и начинается то своеобразие истины ἀλήθεια, к которому не гаснет интерес исследователей по всему миру.

ОТНОШЕНИЯ СОКРЫТИЯ И РАСКРЫТИЯ В ХАЙДЕГГЕРОВСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ИСТИНЫ

Требование «окончательной данности» и некоторой «окончательной фиксируемости», которых требует от сокрытия и раскрытия Тугендхат, в рамках Хайдеггеровской концепции истины, конечно, невозможно. Потому как сокрытие и раскрытие не являются некоторыми «статичными фактами» мира, зафиксированными раз и навсегда, в удостоверенных данных. Р. Дуитс указывает на то, что Тугендхат именно через такую «окончательность» и стремится понимать раскрытость [11, с. 212]. В данном понимании истина воспринимается

«как что-то такое, что находится по ту сторону всякого внутреннего спора, и потому должно оставаться бесспорным» [10, с. 47].

Однако раскрытие, производимое несокрытостью, не может быть истолковано как научный факт. Например, как открытый закон природы, которым теперь человечество может всегда располагать как тем сущим, которое навечно стало достоянием «сферы раскрытого». В рамках древнегреческой ἀλήθεια нельзя сказать, например, как в науке, что человек, «все больше раскрывает мир» и все больше областей оказываются отвоеванными у «сокрытости». Во-первых, потому, что человек не может «удерживать» раскрытость сущего собственным усилием, если оно само, по Хайдеггеру, не раскрывается ему. Во-вторых, потому, что, согласно Хайдеггеру, раскрытие мира еще не есть его удостоверение, и любое удостоверение основано на изначальной разомкнутости мира. В-третьих, потому что в рамках раскрытия ἀλήθεια окончательное раскрытие мира по типу его окончательной данности в принципе невозможно. (Что, конечно, не означает того, что раскрытие в концепции ἀλήθεια всегда является «частичным», потому как оно в принципе неизмеримо количественными критериями).

Однако это не значит, что в «раскрытии» и «сокрытии» в понимании Хайдеггера, даже если они не соответствуют критериям, выдвигаемым Э. Тугендхатом, нет определенности, что граница между ними размыта и не ясна. Уже в «Бытии и времени» сокрытость отчетливо противопоставляется истине как то, что ей противостоит. Хайдеггер пишет, что присутствие должно открытое каждый раз «усваивать себе против кажимости и искажения» [6, с. 222]. При этом данное «против» Хайдеггер подчеркивает, выделяя его в тексте. «Кажимость и искажение» здесь выступают как следствия λήθη, являющейся более глубоким происходящим в «бытийном расположении» сущего. А в поздних работах еще более отчетливо подчеркивается значимость того, что граница между ἀλήθεια и λήθη находится в постоянном напряжении, постоянном противоборстве. Сокрытость и раскрытость не «растворяются» друг в друге — а держат друг друга в постоянном напряжении.Борение сокрытия и раскрытия — это то состояние, в которое погружено все сущее в трактовке ἀλήθεια.

Нельзя также утверждать, что Хайдеггер недостаточно внимания уделял осмыслению «не-истины». Философ неоднократно высказывался о том, что истину можно понять только через ее противоположность. В поздних работах эта «не-истина» и начинает занимать главнейшее место в осмыслении самой истины, и Хайдеггер все больше и больше обращается к λήθη, как к тому загадочному центру, благодаря пониманию которого только и можно приоткрыть сущность ἀλήθεια.

Обратим внимание на то, что в хайдеггеровской концепции истины нельзя также сказать, что «не-истина» сливается с истиной, даже если исходить из самой логики Э. Тугендхата. Ведь Хайдеггер пишет не только о том, что сущее «открыто, однако вместе с тем искажено», но и о том, что «прежде открытое опять тонет назад в искажение и потаенность» [6, с. 222]. В соответствии с этим тезис Э. Тугендхата о том, что «не-истина» растворяется в истине, можно было бы тогда уже дополнить тезисом о том, что и «истина» также растворяется в «не-истине». Однако данное положение также относилось бы к тому

осмыслению хайдеггеровской мысли с точки зрения классической концепции истины, которое стремится вычленить «полезные наработки» хайдеггеровской концепции, и отбросить «бесполезные».

Однако изымать из концепции Хайдеггера какую-то ее часть — значит упустить все целое. Для того, чтобы уловить сущность истины и ее противоположности в концепции истины Хайдеггера, необходимо прежде всего понять их взаимоотношения. Ведь суть недоразумения, с которым сталкивается Э. Тугендхат, в значительной мере заключается в непонимании того специфического отношения, в котором пребывают раскрытие и сокрытие.Важнейшей задачей на пути к разъяснению сущности и роли λήθη в ἀλήθεια, выступает прояснение того отношения, в котором эти своеобразные «истина» и «не-истина» пребывают между собой.

Интересно, что Э. Тугендхат не может различить «переходной грани» между раскрытием и сокрытием в хайдеггеровской концепции истины, считая, что их границы размываются и их сущность ускользает, в то время как Хайдеггер противоборство между ними помещает в саму сердцевину сущего. В связи с этим противостояние, которое в классической концепции истины заключалось в человеческом познании в пределах человеческой субъективности, оказывается в ἀλήθεια более глубоким. Предлагая новую концепцию истины, Хайдеггер предлагает и новую взаимосвязь между истиной и ее противоположностью. Мало того, можно сказать, что эта перемена во взаимосвязи в итоге и составляет значительнейшую сторону хайдеггеровской концепции истины. ««Истина» есть отношение», пишет Хайдеггер еще в работе «Бытие и время» [6, с. 215]. Потому как сама связь преображает то, что находится «на ее концах». Хоть в хайдеггеровской концепции истины ἀλήθεια и λήθη и пребывают в бесконечном борении, они не противостоят друг другу таким образом, как истина и ложь в классической концепции истины. Однако это не означает что противостояния между ними нет как такового. Хайдеггер считает, что это противостояние еще глубже, чем то, которое существует между истиной и ложью в классической концепции истины, и является изначальным противостоянием, из которого все остальные являются только производными.

СОКРЫТИЕ, КОТОРОЕ «НЕКОТОРЫМ ОБРАЗОМ РАСКРЫВАЕТ»

Каким же образом осуществляется «раскрытие путем сокрытия»? Э. Тугендхат соглашается, что данное положение нельзя считать некоторой мерой сокрытия и раскрытия, количественным соотношением того и другого [11, с. 140]. Очевидно, что «раскрытие путем скрытия» осуществляется другим образом.

Сокрытость, которая «некоторым образом раскрывает», не становится, тем не менее, раскрытостью как таковой, и сохраняет за собой свойство противостоящего истине. Если «не-истина» действительно «растворяется» в истине как раскрытии, почему тогда Хайдеггер, спрашивает Р. Дуитс, характеризует ее в терминах Verdecken (прикровенность), Verstellen (заставление),

Verschlossenheit (закрытость), Entwurzelung («лишение корней»), Verborgenheit (сокрытость), Entdecken im Modus des Scheins (открытость в модусе кажимости) и т. д., «а не просто с точки зрения раскрытия» [11, с. 214]?

Говоря о том, что сокрытие в некоторой мере является раскрывающим, Хайдеггер указывает на сохраняющую функцию λήθη. В поздних работах данный тезис проясняется в связи с трактовкой λήθη как того, что не только противостоит, но и хранит в себе ἀλήθεια.Λήθη — это то, что сохраняет и бережет истину даже в период «забвения бытия». Λήθη — это то, что дает место истине в «темные времена», «пряча» ее, для того, чтоб она никогда не исчезла «окончательно». В связи с этим λήθη, конечно, значительно отличается от «неистины» в классической концепции истины. Ведь если в последней «не-истина» является тем, что полностью истине враждебно, что ее полностью исключает — то λήθη выступает тем, что в мире, в котором нет места раскрытию, сохраняет ему место. При этом, «сохраняя место раскрытию» сокрытие не перестает быть тем, что находится с ним в постоянном противоборстве. Сокрытие находится в глубоком «сохраняюще-воюющем» противоборстве с истиной, в котором сокрытие и раскрытие совмещены. Только благодаря этому классическая оппозиция истины и лжи только и становится возможной, считает Хайдеггер.

Хорошим примером «сокрытия, которое некоторым образом раскрывает», является пещера, «которая, как известно, нечто скрывает, оставаясь при этом несокрытой» [10, с. 87]. Пещера одновременно и скрыта и, некоторым образом, раскрыта. Хайдеггер не случайно подчеркивал этимологическую близость между словами Verhehlen (утаивание) и Höhle (пещера) в немецком языке. Можно сказать, исходя из мысли Хайдеггера, что сущее подобно пещере. Это можно истолковать двумя способами: и таким образом, что оно несокрыто, имея в глубине все-таки скрытое, и, напротив, что оно — сокрыто, при этом никогда не «скрываясь до конца» и имея всегда в себе некоторую раскрытость.

Следует отметить, что данное устройство «сокрытия, которое некоторым образом раскрывает» встречается во многих местах творчества Хайдеггера, и в тех работах, в которых проблематика истины специально не проговаривается. Так, в «вечернее время» западной истории, во время забвения бытия, истину приоткрывает тот, кто сознает глубину удаления от нее, а через понимание того, что «мы еще не мыслим» в собственном смысле слова — намечается путь мышлению.

Данному «некоторым образом раскрывающему» сокрытию в хайдеггеровской концепции истины сопутствует так же процесс «скрытия через «окончательное раскрытие»». Именно там, где человек полагает, что может обладать истиной, которая ему целиком и окончательно дана и раскрыта, сущее скрывается.Так, человек начинает наиболее заблуждаться относительно того, что является определяющим в его мышлении, именно тогда, когда он наиболее убежден в своей власти располагать миром.

Таким образом, критика Э. Тугендхата, касающаяся «концептуализации «не-истины»» в хайдеггеровской мысли, строится на непринятии такого отношения между ἀλήθεια и λήθη, согласно которому «не-истина» находиться одновременно в противоборстве по отношению к истине, но при этом является также тем, что ее сохраняет. Это «сохраняюще-воюющее» противоборство с ис-

тиной, в котором находится λήθη, и составляет центр непонимания данного места критики Э. Тугендхата.

СУЩНОСТЬ ΛΗΘΗ

Сокрытость, не будучи тем, что исключительно противостоит раскрытию, но являясь также и тем, что его сберегает, действительно, значительно отличается от лжи в классической концепции истины. Следует отметить, что если в начале осмысления ἀλήθεια наибольшее внимание Хайдеггер уделяет ее раскрывающей стороне, то в более поздних работах, напротив, именнороль λήθη в сущности ἀλήθεια наиболее занимает мышление философа.

Хайдеггер пишет: «Это может показаться диковинной бессмыслицей, если мы привыкли считать, что «позитивное» никогда не может возникнуть из негативного и самое большее, что возможно, — это обратный процесс, то есть возникновение негативного из позитивного» [10, с. 56]. Исходя из древнегреческого слова ἀλήθεια, получается так, что именно истина устроена таким образом, что образует собой негацию, благодаря привативному «α». Первичным здесь как раз выступает λήθη, «сокрытость», «не-истина» — то, что классическим метафизическим мышлении полагается как вторичное. И если привычные структуры мысли не позволяют представить, каким образом «позитивное возникает из негативного» в древнегреческом мышлении, то необходимо пересмотреть «привычные структуры мысли».

В концепции Хайдеггера то, что борется с истиной, не просто является ее отрицанием и отсутствием, не является чистой негацией истины. «Не-истина» в концепции Хайдеггера содержательна, и удивительным образом сама истина, сама ἀλήθεια выступает негацией этой «изначальной содержательности» «не-истины» λήθη.Хайдеггер неоднократно указывает на удивительный факт наложения сокрытости на сущность истины в древнегреческом понимании [10, с. 56]. «Не-истина — это не просто отрицание отсутствие истины, в не-истину как раз помещается истина» в хайдеггеровскойἀλήθεια[13, с. 293].

Так что вместо «растворения «не-истины» в истине», как полагал Тугендхат, здесь, скорее, обнаруживается, напротив, печать сокрытости, λήθη, на самой истине. Однако, безусловно, в осмыслении сущности ἀλήθεια раскрытость и сокрытость присутствуют одновременно, что бы из них ни выходило на передний план осмысления.

Следует все же признать, что в § 44 «Бытия и времени», являющемся центральным объектом для критики Хайдеггера Тугнедхатом, истина трактуется несколько иначе, чем в его более поздних работах. Так, многое в ἀλήθεια и λήθη проясняется, например, в поворотных работах «О сущности истины», «О сущности основания». Многое о λήθη проясняется из работ, посвященных древнегреческой мысли, в которых отчетливо проговорена существеннейшая сторона сокрытости — а именно то, что ее неправильно понимать в контексте человеческой субъективности [10, с. 87–88].

Несокрытость не просто «примысливается» к сфере сокрытого[4, с. 29], не просто имеет λήθη в своем круге, но основывается в ней, из нее произрас-

тает, в ней «укоренена». Но что означает эта укорененность? Что означает то, что ἀλήθεια всегда носит «отпечаток λήθη»?

Традиционно сущее принято осмыслять из истины. Хайдеггер же предлагает прикоснуться к совершенной другой традиции мысли. Немецкий философ предлагает определенным образом «перевернуть» привычное мышление, и начать мыслить в корне сущего саму тайну. Обратимся к изречению Гераклита, мысль которого всегда была чрезвычайно важной для Хайдеггера. Изречение Гераклита «Тайная гармония лучше явной» («αμονίη α φανής φανερης χρείττων») указывает на ту скрытую сторону сущего, которая не есть простым отрицанием истины. Тайна здесь не скрывает истинное содержание, наоборот, сама тайна и есть подлинное содержание сущего. И если, например, в сфере научно-технического, нераскрытый закон природы хорош лишь постольку, поскольку он когда-то станет раскрытым, то здесь «тайная гармония» хороша именно потому, что она скрыта. Таким образом, «тайная гармония» здесь не есть просто «нераскрытая истина». Она уже осуществляет свою власть, будучи сокрытой, и именно будучи сокрытой она делает это лучше всего.

Более точный перевод слова χρείττων, которое в русском переводе дано как «лучше», это «могущественнее, сильнее». В переводе Хайдеггера данного фрагмента, эта особенность учтена: «Утаенная гармония выше и могущественнее открыто лежащей на виду» [9, с. 64]. В своем переводе Хайдеггер хотел подчеркнуть эту «властную сторону» сокрытости.

Если в классической концепции истины именно истина наделена положительным содержанием, а ложь — всегда выступает «отрицанием» данного содержания как нечто вторичное, то в данной концепции все наоборот. Именно сокрытие здесь наделено положительным содержанием, и, возможно, его содержание является наиболее существенным для мысли.Осенью 1949 г. Хайдеггер пишет, по свидетельству Ж. Бофре, что «в горной цепи бытия самой высокой вершиной является гора Забвения» [1, с. 129].

Хайдеггер призывает не стремиться всеми средствами извлечь тайну на поверхность, а постараться проникнуть в суть самой тайны, обратиться к самому сокрытому. Ведь улавливая отпечаток «царствования» λήθη на всем сущем — все сущее так же способно предстать в другом свете. Сокрытое, таким образом, это не то, что только ждет своего раскрытия и воплотится только в нем. Сокрытое, тайна — содержательны сами по себе. Сокрытость не второстепенное, привнесенное качество сущего. Это его существеннейшая сторона.

В классической концепции истины все ложное оказывается вынесенным за ее границы. Здесь же все наоборот. Ἀλήθεια остается собой лишь постольку, поскольку сохраняет связь с λήθη и продолжает коренится в ней. Λήθη — это не то, что находится вне истины, а ее основа, ее корень, та сфера, которая каждый раз дает о себе знать в ней самой. «Несокрытость принадлежит той сфере, в которой совершается сокрытие и сокрытость» [10, с. 48]

Интересно, что когда в сущем «царствует» λήθη, человеческое соприкосновение с ἀλήθεια всегда предполагает бережность. В контексте αλήθεια мир в своей сущности сокрыт и остается таинственным. В момент раскрытия ἀλήθεια, в которой властвует λήθη, человеку нужно самому «затаиться» и вслушаться, чтобы не навредить «сохраняюще-воюющему единству», в которое он оказался

вовлечен. В то время как классическая концепция истины, напротив, предполагает в процессе «добычи истины» познающий активный напор, в котором человек «пересиливает» сущее, отвоевывая у природы ее тайны.

Парменид и Платон, как известно, связывают этимологию ἀλήθεια с θεά (θεός) [3, с. 658], связывая истину со сферой божественного. Хайдеггер же, трактуя ἀλήθεια из λήθη, связывая истину с сокрытием, с рекой Летой, с «потоком забвения» [12, S.139], по сути, идет, даже этимологически, по другому пути, чем Парменид и Платон, которых он считал основателями западноевропейской метафизики.

Итак, λήθη, согласно Хайдеггеру, — свойство самого сущего. В связи с этим можно сказать, что эта своеобразная «не-истина» занимает в хайдеггеровской концепции истины намного большее место, чем ложь — в классической концепции истины. Она имеет свои особенности, но вовсе не отсутствует и не «растворяется» в учении Хайдеггера об истине.

Таким образом, сокрытость в концепции истины Хайдеггера отличается от классической концепции лжи, безусловно, очень значительно. Прежде всего, сокрытость — это свойство самого сущего, а не свойство человеческого познания. Во-вторых, сокрытость не только находится в постоянном противоборстве с истиной, но и сохраняет ее и бережет, в то время как в классической концепции ложь является тем, что полностью отрицает истину. В-третьих, сокрытость «отмечает собой» существо истины и «предшествует» несокрытости ἀλήθεια, на что указывает, с точки зрения Хайдеггера, также этимология этого слова, а в классической концепции истины «не-истина», как отрицание и негативность, возможна только «после» позитивности истины.

Следует отметить, что стремление Э. Тугендхата совместить наработки хайдеггеровской концепции истины с классической, изначально является неудачной предпосылкой для анализа мысли Хайдеггера, по мнению многих исследователей. Сокрытость некорректно изымать из ее контекста и искусственным образом помещать в классическую концепцию истины.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бофре Ж. Диалог с Хайдеггером. Путь Хайдеггера / Пер с фр. В. Ю. Быстрова. — СПб.: «Владимир Даль», 2009.
2. Пёггелер О. Новые пути с Хайдеггером / Пер с нем. А. В. Перцева и О. А. Матвейчева. — СПб.: «Владимир Даль», 2019.
3. Платон. Собрание сочинений, в 4 т.Т. 1. / пер. с древнегреч. А. Ф. Лосева. — М.: Мысль, 1990.
4. Разинов Ю. А. Истина и тайна: четыре аспекта греческой алетейи // Известия Саратовского университета. Серия «Философия. Психология. Педагогика». — 2012 — Т. 12. Вып. 2. — С. 29–33.
5. Тугендхат Э. Хайдеггеровская идея истины // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. — Минск: ЕГУ, 2001. — С. 135–145.
6. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Бибихина. — М.: «Академический проект», 2015.

7. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В. Бибихина. — М.: Республика, 1993.

8. Хайдеггер М. Гераклит / Пер. с нем. А. П. Шурбелева. — С-Пб.: «Владимир Даль», 2011.

9. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. Мир — Конечность — Одиночество / пер. с нем. В. В. Бибихина, А. В. Ахутин, А. П. Шурбелева. — С-Пб.: «Владимир Даль», 2013.

10. Хайдеггер М. Парменид / Пер. с нем. А. П. Шурбелева. — С-Пб.: «Владимир Даль», 2009.

11. Duits, R. On Tugendhat's analysis of Heidegger's concept of truth // International Journal of Philosophical Studies — 2007. — Vol. 15(2). — P. 207–223.

12. Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 34: Vom Wesen der Wahrheit. — Fr. a/M.: Vittorio Klostermann, 1988.

13. Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 88: Einubung in das Denken. — Fr. a/M.: Vittorio Klostermann. 2008.

14. Kockelmans J. On the truth of being: Reflections on Heidegger's later philosophy — Bloomington: Indiana University Press, 1984.

15. Lafont C. Heidegger, language, and world-disclosure (modern european philosophy). — Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

16. Malpas J. The twofold character of truth: Heidegger, Davidson, Tugendhat // The multidimensionality of hermeneutic phenomenology/ ed. by B. Babich, D. Ginev. — New York, 2014. — P. 243–266.

17. Smith W. Why Tugendhat's Critique of Heidegger's Concept of Truth Remains a Critical Problem // Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy — 2007. — Vol. 50 (2). — P. 156–179.

18. Tugendhat E. Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. — Berlin: De Gruyter, 1970.

19. Livingston P. Heidegger, Davidson, Tugendhat, and truth / University of Sydney. Philosophy Department Colloquium. Sydney, 2011. — URL: https://www.unm.edu/~pmliving/Heidegger,%20Davidson,%20Tugendhat,%20and%20Truth%20.pdf (датаобращения 11.08.2020)

СЕРГЕЙ ИВАНОВИЧ ДУДНИК (1955–2021)

30 января 2021 г. на 66-м году ушел из жизни доктор философских наук, профессор Сергей Иванович Дудник, известный ученый, директор Института философии СПбГУ, председатель Санкт-Петербургского философского общества и вице-президент Российского философского общества, Почетный работник высшего профессионального образования.

Сергей Иванович родился в 1955 г. в городе Макеевка Донецкой области Украинской ССР. После службы в рядах Советской армии он поступил на философский факультет Ленинградского государственного университета им. А. А. Жданова, который окончил в 1982 г. по специальности «философия», и с тех пор вся его жизнь тесно связана с факультетом и Институтом философии Санкт-Петербургского университета. Он прошел долгий трудный преподавательский и административный путь в стенах СПбГУ: ассистент (1985–1991) и старший преподаватель кафедры исторического материализма (1991–1993); доцент (1993–2003) и профессор кафедры истории философии (2003–2014); заведующий кафедрой истории философии (2008–2014); заместитель декана (1991–2010); декан философского факультета (2010–2014); с 2014 —директор Института философии СПбГУ. На этом посту Сергей Иванович в полной мере проявил свой талант организатора философского образования; с ним связаны многие важные реформы в Институте философии, существенно затронувшие учебный процесс и научную работу.

Многообразен был круг научных интересов ученого: история философии и социальная философия, философия культуры и конфликтология. В 1988 году Сергей Иванович защитил кандидатскую диссертацию «К. Маркс о власти как общественном отношении», а в 2002 году — докторскую диссертацию «Философия как самосознание культуры (к генезису культурологических идеологем XX века)». Он глубоко и всесторонне исследовал историю западноевропейской и отечественной мысли и культуры. В 2013 г. в петербургском издательстве «Наука» вышло серьезное исследование «Маркс против СССР», ставшее одним из наиболее интересных работ в истории философии марксизма. Под руководством Сергея Ивановича опубликована коллективная монография

«Аксиология российского конституционализма. История и современность» (СПбГУ, 2012), издан подготовленный ведущими учеными Института философии СПбГУ и философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова сборник научных статей «Философия истории философии» (СПбГУ, 2020).

Как председатель Санкт-Петербургского философского общества Сергей Иванович много сделал для развития новых направлений философской науки в университете и городе. По его инициативе регулярно проводились Дни философии в Санкт-Петербурге, собиравшие многих известных российских и зарубежных ученых. В Институте философии проходили получившие широкую известность международные Форумы и Конгрессы, на которых Сергей Иванович выступал с яркими и содержательными докладами. По его инициативе были созданы новые периодические издания, в частности, «Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология» — один из авторитетных отечественных философских журналов. Как член редколлегии «Вестника» он оказывал серьезное влияние на редакционную политику журнала.

Сергей Иванович был достойным представителем Петербургской философской школы. Его безвременная кончина — невосполнимая утрата не только для Санкт-Петербургского университета, но и для российской философии и культуры в целом.

Добрая память о светлом и душевно щедром человеке навсегда останется в наших сердцах, а начатое им дело, традиции, которые были заложены Сергеем Ивановичем, будут продолжены его коллегами и учениками.

Коллеги и друзья

ПАМЯТИ ЕВГЕНИЯ АЛЕКСАНДРОВИЧА ЧИГЛИНЦЕВА

1 апреля 2021 г. ушел из жизни доктор исторических наук, профессор Казанского (Приволжского) федерального университета Евгений Александрович Чиглинцев.

Русский ученый Е. А. Чиглинцев сочетал мастерство историка, историографа и историка культуры. Он был настоящим культурологом — по интересам и по уровню в лучших традициях русского антиковедения, наследник профессоров старой казанской школы В. И. Модестова, Ф. Г. Мищенко, наследник выдающихся представителей культурно-исторического направления в русской науке об античности: Н. И. Кареева, Ю. А. Кулаковского, Ф. Ф. Зелинского, Р. Ю. Виппера и многих других.

Евгений Александрович Чиглинцев родился 30 декабря 1955 г. в Хабаровском крае. В 1973 г. окончил среднюю школу в Казани и поступил на историко-филологический факультет Казанского государственного университета им. В. И. Ульянова-Ленина (ныне — К(П)ФУ). Вся дальнейшая жизнь Е. А. Чиглинцева был связна с КГУ. Его главным наставником в университете был советский антиковед, профессор Аркадий Семенович Шофман. После окончания вуза в 1978 г. Е. А. Чиглинцев поступил в аспирантуру и в 1981 г. защитил в КГУ кандидатскую диссертацию на тему «Анри Валлон и проблема античного рабства во французской историографии XIX в.», подготовленную под руководством А. С. Шофмана. Е. А. Чиглинцев был приглашен на кафедру, где прошел путь от старшего преподавателя до профессора и заведующего. В 2009 г. он защитил докторскую диссертацию на тему «Рецепция античности в конце XIX — начале XXI в.: теоретико-методологические основы и культурно-исторические практики». По темам обеих диссертаций Е. А. Чиглинцев подготовил и издал монографии: ««Между рабством и свободой»: современная западная историография о месте рабов в социальной структуре античного общества» (1995; в соавторстве с Н. Ю. Герасимовой); «Античное рабство как

историографическая проблема» (2000); «Рецепция античности в культуре конца XIX — начала XXI вв.» (2009, второе издание книги вышло в 2015 г.).

С 2001 г. Е. А. Чиглинцев был руководителем действующего уже полвека на историческом факультете Казанского государственного университета научного семинара «Античный понедельник» (основателем которого был профессор А. С. Шофман). Многие годы Евгений Александрович возглавлял кафедру истории древнего мира и средних веков и (после ее реорганизации) кафедру всеобщей истории К(П)ФУ; с 2005 по 2010 г. он был деканом исторического факультета своей *alma mater*. В 2004 г. Е. А. Чиглинцеву было присвоено звание почетного работника высшего профессионального образования Российской Федерации.

В последние два десятилетия Е. А. Чиглинцев исследовал теоретико-методологические аспекты проблемы рецепции античности, содержание понятия «рецепция» (как культурный диалог прошлого и настоящего), его границы в междисциплинарном контексте. Опираясь на тезис о «непрерывности классики», Е. А. Чиглинцев изучал актуальные вопросы рецепции античного наследия: рецепция и культурная память, мифические и эпические герои в современной культуре, рецепция имперского наследия и проч. Е. А. Чиглинцев опубликовал десятки статей по рецепции образов древнегреческих, римских и персидских исторических деятелей в современном массовом сознании: спартанский царь Леонид, афинский мыслитель Сократ, персидские владыки Кир и Ксеркс, Александр Великий, Юлий Цезарь, Спартак, египетская царица Клеопатра и другие. Он был одним из немногих российских антиковедов, кто писал о рецепции античных образов в мировом кинематографе.

Е. А. Чиглинцев был постоянным участником антиковедческих конференций в обеих столицах. Он любил приезжать в Петербург. И в апреле 2019 г. по приглашению автора этого очерка принял участие в Международной научно-практической конференции «Homo loquens: Язык и культура. Диалог культур в условиях открытого мира», которую ежегодно проводит Факультет мировых языков и культур Русской христианской гуманитарной академии. На секции «Логос — этос — миф: Лики и отблики культур — IV», посвященной изображению античности в мировом кинематографе, Евгений Александрович выступил с докладом на тему «Кино об античности: воспроизведение нарративов или конструирование образов?» Историко-киноведческий доклад Е. А. Чиглинцева, в котором основное внимание было уделено кинофильму Оливера Стоуна «Александр», завершился показом фрагмента стоуновского байопика — сценой знаменитой битвы при Гавгамелах, с зажигательной речью македонского царя перед боем и общим планом сражения с высоты птичьего полета. Участники конференции помнят, что выступление Евгения Александровича вызвало продолжительную дискуссию о принципах «антиковедческого» кинематографа и о методах рецепции истории в кино. А осенью того же года в Казанском университете Е. А. Чиглинцев и его коллеги организовали грандиозную конференцию, посвященную рецепции Александра Македонского в современной культуре, на которую был приглашен известный оксфордский исследователь Р. Дж. Л. Фокс, работавший историческим консультантом на «Александре» О. Стоуна.

В 1990-е — 2010-е гг. Е. А. Чиглинцев вместе со своими казанскими соратниками провел десятки замечательных конференций по античной истории и культуре. Это были научные события международного уровня! На правах хозяина Е. А. Чиглинцев всегда был радушным гостеприимцем. Уверен, что добрые слова о Евгении Александровиче, как «шефе» кафедры и исторического факультета, может сказать каждый из сотрудников К(П)ФУ, кто в те работал под его руководством.

До последнего дня Е. А. Чиглинцев оставался энергичным и деятельным, трудился и строил планы на будущее. Его жизнь оборвалась внезапно, на 66-м году жизни — остановилось сердце. Кончина Евгения Александровича стала невосполнимой утратой для его родителей, потерявших единственного сына, она стала общей большой потерей для коллег, учеников, всех тех, кто был знаком с этим замечательным человеком и ученым.

Вечная память нашему товарищу.

От имени друзей и коллег А. А. Синицын*

---

* Синицын Александр Александрович, кандидат исторических наук, доцент, Русская христианская гуманитарная академия, г. Санкт-Петербург; aa.sinizin@mail.ru

Учредитель журнала
Частное образовательное учреждение высшего образования
«Русская христианская гуманитарная академия»

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР
Богатырёв Дмитрий Кириллович — доктор философских наук, профессор, ректор РХГА

ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА
Ермичёв Александр Александрович — доктор философских наук, профессор РХГА

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ
Преображенская Кира Владиславовна — кандидат философских наук (РХГА)
Рахманин Алексей Юрьевич — кандидат философских наук (РХГА)
Кулиев Олег Игоревич — кандидат философских наук (РХГА)
Синицын Александр Александрович — кандидат исторических наук, доцент (РХГА)
Хромцова Марина Юрьевна — кандидат философских наук (РХГА)

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ
Масленников Дмитрий Владимирович — доктор философских наук, профессор, проректор РХГА по научной работе (председатель редакционного совета)
Светлов Роман Викторович — доктор философских наук, профессор, директор Института философии человека РГПУ им. А. И. Герцена
Смирнов Игорь Павлович — профессор Констанцского университета (ФРГ)
Григорьев Григорий Игоревич — доктор медицинских наук, доктор богословия, профессор РХГА
Корольков Александр Аркадьевич — академик РАО, доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии и истории философии РГПУ им. А. И. Герцена
Быстров Михаил Юрьевич — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философской антропологии Института философии СПбГУ
Гуторов Владимир Александрович, доктор философских наук, профессор Института философии СПбГУ
Маслин Михаил Александрович — доктор философских наук, профессор философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова
Дудник Сергей Иванович — доктор философских наук, профессор, директор Института философии СПбГУ
Самарина Марина Сергеевна — доктор филологических наук, профессор СПбГУ
Руберт Ирина Борисовна — доктор филологических наук, профессор РХГА
Шапошников Лев Евгеньевич — доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ, президент ФГБОУ ВПО «Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина»
Гарсиа Куадрадо Хосе Анхель — доктор философии, ординарный профессор Университета Наварры (Памплона, Испания)
Инглот Марек — ординарный профессор факультета истории и культурного наследия Церкви Папского Григорианского университета (Рим, Италия)
Пизери Маурицио — профессор истории образования факультета социальных и гуманитарных наук Университета Аосты (Италия)

РЕДАКЦИОННО-ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ГРУППА
Галат Александр Анатольевич — директор издательства РХГА
Кулиев Олег Игоревич — ответственный секретарь редколлегии

Информация для авторов

В журнале «Вестник Русской христианской гуманитарной академии» публикуются научные работы, отражающие широкий спектр проблем современного гуманитарного знания в области филологии, философии, теологии, культурологии, педагогики и психологии.

Редакция оставляет за собой право вносить редакционные (не меняющие смысла) изменения в авторский оригинал. При представлении в журнал рукописи статьи для опубликования автор передает права на размещение текста статьи на сайте журнала в системе Интернет.

Публикация платная. Плата за опубликование рукописей аспирантов не взимается.

Представленные авторами материалы проходят внутреннее и внешнее рецензирование и должны удовлетворять принятым критериям качества. В случае несоблюдения настоящих требований редакционная коллегия вправе не рассматривать рукопись статьи до переработки рукописи автором в соответствии с данными требованиями.

Публикация структурируется по принятому международному стандарту в следующем порядке:

— в верхнем левом углу присвоенный статье УДК,
— в правом верхнем углу фамилия и инициалы автора,
— название публикации на русском языке, не должно быть набрано прописными буквами,
— аннотация и ключевые слова на русском языке,
— фамилия и инициалы автора на английском языке (в правом углу),
— название статьи на английском языке,
— аннотация и ключевые слова на английском языке,
— текст статьи,
— список литературы.

Рекомендованный объем публикации — от 0,5 до 1 а. л.

Аннотации составляются на русском и английском языках, объем — 800–1000 знаков. Машинный перевод русской аннотации недопустим.

Ссылки на источники оформляются в тексте в квадратных скобках, например [5, с. 56–57].

Цитаты свыше 200 знаков (четырех строк) выделяются втяжкой и шрифтом 10 кегля, 1,0 пт.

Список литературы обязателен и оформляется по действующему национальному стандарту (ГОСТ_Р7.0.5–2008).

Примечания, приложения и фотографии в публикации не используются. Справочная и графическая информация помещается внутри статьи.

В отдельном файле, приложенном к электронному письму, автор указывает свою фамилию, имя, отчество полностью, место работы и занимаемую должность, ученую степень, звание, электронный адрес и/или контактный телефон. Также автор, при необходимости, сообщает информацию о проекте, в рамках которого подготовлена статья (название организации-спонсора № гранта/соглашения, название проекта) для размещения указанной информации в специальном подстрочном примечании.

В случае если статья написана двумя или более авторами, сведения о последних даются в одном файле последовательно, по отдельности о каждом из авторов, при этом указывается один, удобный им для связи, электронный адрес и/или контактный телефон.

Автор гарантирует, что все данные в его публикации реальны и аутентичны, его работа не является плагиатом. Все авторы обязуются в случае необходимости предоставлять опровержения и исправление ошибок.

Адрес редакционной почты: vestnik.rhga@mail.ru.

Information for contributors

The «Journal of the Russian Christian Academy for the Humanities» is a publication of the eponymous institution of higher learning. The issues include original contributions dealing with the topic relevant to the scope of the humanities including philology, philosophy, theology, cultural studies, education and psychology.

The members of the editorial board are required to ensure (1) that all papers comply with the publication guidelines; (2) that the papers are properly checked for language problems and style. The changes effected by the board are not to interfere with the ideas of the authors. The author enjoys a right to submit the contribution on the Journal's Internet website when submitting the manuscript for publication.

The Journal charges a publication fee, from which contributions by graduate students are exempted.

All proposals are reviewed by the Editorial Board and by official referees. Proposals that do not comply with the standards of the Journal, can be rejected or returned to the author for further improvements to be made.

The submission guidelines for contributors to the Journal are:

— UDC should be given in the top left corner,
— the author's last name and initials in Russian — in the top right corner,
— the title of the manuscript in Russian,
— an abstract and keywords in Russian should be included,
— the author's last name and initials in English in the right corner,
— the title of the manuscript in English,
— an abstract and keywords in English should be included,
— the manuscript,
— references.

The length of the manuscript should not exceed 10 000–12 000 words (1,0 typographic unit).

Abstracts in Russian and English should not ecxeed 100 words (1000 characters with spaces). It is advisable to have abstracts in English proofread, computer-aided translations of abstracts are not under consideration.

References and essential notes should be given in square brackets as follows — [5, p. 56–57].

Quotations exceeding four lines (over 200 characters) should be given with hanging indent (in 10-point font).

References are to be in full compliance with the National State Standard — GOST Certification System (ГОСТ_Р7.0.5–2008).

Notes, comments, appendices and photographs are not used in the publication. Background information, reference sources, diagrams are embedded within the text.

In a separate file attached contributors provide their full name (last and first), place of work, position, academic degree, email address and / or contact telephone number. When needed, contributors can provide information on the grant program under which the research results presented have been obtained (sponsoring organization, grant number / contract, title of the project) to have this information given in a special footnote.

If a contribution is written by two or more authors, the personal data concerning all of them should be given in a single file, one by one, with a contact e-mail address and/or a telephone number of a contact person.

Contributors must guarantee that the manuscripts submitted are original, are not published or under consideration elsewhere, are not plagiarism. All authors agree to provide a refutation and corrections be it deemed necessary.

Proposals should be sent to: vestnik.rhga@mail.ru

Адрес редакции:

Русская христианская гуманитарная академия
Наб. реки Фонтанки, 15. Санкт-Петербург, 191023
vestnik.rhga@mail.ru
www.rhga.ru

Свидетельство о регистрации средства массовой информации № 35196

Подписной индекс в объединенном каталоге «Пресса России» 40971

Журнал входит в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук» ВАК России и Российский индекс научного цитирования.

ВЕСТНИК
РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ

2021. Том 22. Вып. 1.

Подписано в печать __.__.2020. Формат 70 × 100 1/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. ___. Тираж ___ экз. Заказ № ____

Отпечатано в типографии ___
___