

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

IVANOVO STATE POWER UNIVERSITY

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA

SOLOVYOV STUDIES

Выпуск 3 (47) 2015

Issue 3 (47) 2015

Редакционная коллегия:

М.В. Максимов (гл. редактор), д-р филос. наук, г. Иваново, Россия
А.П. Козырев (зам. гл. редактора), канд. филос. наук, г. Москва, Россия
Е.М. Амелина, д-р филос. наук, г. Москва, Россия
И.И. Евлампиев, д-р филос. наук, г. Санкт-Петербург, Россия
И.А. Едошина, д-р культурологии, г. Кострома, Россия
К.Л. Ерофеева, д-р филос. наук, г. Иваново, Россия
Н.В. Котрелев, ст. науч. сотр., г. Москва, Россия
Л.М. Максимова, канд. филос. наук, г. Иваново, Россия
Б.В. Межуев, канд. филос. наук, г. Москва, Россия
В.И. Моисеев, д-р филос. наук, г. Москва, Россия
С.Б. Роцинский, д-р филос. наук, г. Москва, Россия
В.В. Сербиненко, д-р филос. наук, г. Москва, Россия
Е.А. Тахо Годи, д-р филол. наук, г. Москва, Россия
С.Д. Титаренко, д-р филол. наук, г. Санкт-Петербург, Россия
Д.Л. Шукуров, д-р филол. наук, г. Иваново, Россия

Международная редакционная коллегия:

Г.Е. Аляев, д-р филос. наук, г. Полтава, Украина
Р. Гольдт, д-р филол. наук, г. Майнц, Германия
Н.И. Димитрова, д-р филос. наук, г. София, Болгария
П. Дэвидсон, д-р философии, г. Лондон, Великобритания
Э. Ван дер Зверде, д-р философии, г. Неймеген, Нидерланды
Я. Красицки, д-р филос. наук, г. Вроцлав, Польша
Б. Маршадье, д-р славяноведения, г. Париж, Франция
Т. Немет, д-р филос. наук, г. Нью-Йорк, Соединенные Штаты Америки

Адрес редакции:

153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, кафедра философии,
Российский научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва

Тел. (4932) 26-97-70, 26-97-75; факс (4932) 26-97-96

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

<http://www.solovyov-seminar.ispu.ru>

Журнал включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук.

Информация об опубликованных статьях предоставляется в систему РИНЦ согласно договору № 580-12/2012 ЛО от 13 декабря 2012 г. с ООО «Научная электронная библиотека». Журнал зарегистрирован в базе данных Ulrich's (США).

© М.В. Максимов, составление, 2015

© Авторы статей, 2015

© Ивановский государственный энергетический университет, 2015

СОДЕРЖАНИЕ

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА

А. Буллер. В.С. Соловьев и вопросы теории истории.....	6
А.М. Хамидулин. Идейные истоки софиологии Вл.С. Соловьева.....	21

ПЛАТОНОВСКИЙ ДИАЛОГ «ФЕДР»: СТАРЫЕ ЗАГАДКИ И НОВЫЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

И.А. Протопопова, А.В. Гараджа. Гюбрис в «Федре»: метрическая ошибка или «тайное» имя?.....	39
Д.С. Курдыбайло, И.П. Курдыбайло. О переосмыслении мифа о колеснице души из «Федра» Платона в «Похвальном слове Константину» Евсевия Кесарийского.....	49
М.З. Мусин. Неистовый у врат поэзии.....	67

УТОПИЯ, АНТИУТОПИЯ И ТВОРЧЕСТВО ИДЕАЛА В РУССКОЙ МЫСЛИ XX–XXI ВВ.

А.Г. Гачева. Идеал «Царства Божия на земле» в русской философской мысли: от Серебряного века до новгородства 1930-х годов.....	80
М.А. Васильева. Утопический роман Гайто Газданова «Пробуждение» и его литературно-философский контекст.....	99
С.А. Серегина. Образы поэтической утопии в творчестве Андрея Белого и Сергея Есенина.....	115
Е.Ю. Кнорре. Идеал нового «мы» в дневниках и художественных произведениях М. Пришвина 1914–1928 гг.....	130
Е.А. Папкова. Народный утопический идеал в творчестве «попутчика революции» Всеволода Иванова.....	143
О.А. Казнина. Е.И. Замятин и религиозно-философская антиутопия (критика социального утопизма в творчестве Е.И. Замятина и Н.А. Бердяева).....	157
М.Р. Ненарокова. Средневековый путь к идеальному мироустройству (писатели эпохи Каролингов о государстве и власти).....	170
М.Ф. Надъярных. Из истории одной «идеальной столицы»: Бразилиа и <i>ars inveniendi</i> в Новом Свете.....	186

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

М.В. Бахтин. О выходе в свет энциклопедического словаря «Философы современной России»	206
---	-----

НАШИ АВТОРЫ.....	209
О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ».....	211
О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ».....	213
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТРОВ.....	213

Editorial Board:

M.V. Maksimov (Chief Editor), Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia

A.P. Kozyrev (Chief Editor Assistant), Candidate of Philosophy, Moscow, Russia,

E.M. Amelina, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,

A.V. Bragin, Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia,

I.I. Evlampiev, Doctor of Philosophy, St. Petersburg, Russia,

I.A. Edoshina, Doctor of Cultural Studies, Kostroma, Russia

K.L. Erofeeva, Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia,

O.B. Kulikova, Candidate of Philosophy, Ivanovo, Russia,

L.M. Maksimova (responsible secretary), Candidate of Philosophy, Ivanovo, Russia,

B.V. Mezhuev, Candidate of Philosophy, Moscow, Russia,

VI. Moiseev, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,

S.B. Rotsinskiy, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,

E.A. Takho-Godi, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,

S.D. Titarenko, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,

D.L. Shukurov, Doctor of Philology, Ivanovo, Russia

International Editorial Board:

G.E. Aljaev, Doctor of Philosophy, Poltava, Ukraine,

R. Goldt, Doctor of Philology, Mainz, Germany,

N.I. Dimitrova, Doctor of Philosophy, Sofia, Bulgaria,

Davidson P., Doctor of Philosophy, London, United Kingdom

E. van der Zweerde, Doctor of Philosophy, Nijmegen, Netherlands,

Ya. Krasicki, Doctor of Philosophy, Wroclaw, Poland,

B. Marchadier, Slavonic studies doctor, Paris, France,

Nemeth T., Doctor of Philosophy, New York, United States of America

Address:

Department of Philosophy,

Russian Scientific and Educational Center of V. S. Solov'ev Studies,

Ivanovo State Power Engineering University

34, Rabfakovskaya st., Ivanovo, Russian Federation, 153003

Tel. (4932), 26-97-70, 26 97-75; Fax (4932) 26-97-96

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

<http://www.solovyov-seminar.ispu.ru>

The Journal is included in the List of Leading Reviewed Scientific Journals and Publications, which are approved by the State Commission for Academic Degrees and Titles of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation for publishing the main scientific results of the dissertations on the candidate and doctoral degrees.

Information about published articles is sent to the Russian Science Citation Index by agreement with «Scientific Electronic Library» Ltd. No. № 580-12/2012 LO of 13.12.2012. The journal is registered in the foreign database Ulrich's Periodicals Directory.

- © M.V. Maksimov, preparation, 2015
- © Authors of Articles, 2015
- © Ivanovo State Power Engineering University, 2015

CONTENT

V.S. SOLOVYOV'S HERITAGE

A. Buller. V.S. Solovyov and problems in the theory of history.....	6
A.M. Khamidulin. Ideological sources of sophiology V.I.S. Soloviev.....	21

PLATO'S DIALOGUE «PHAEDRUS»: OLD MYSTERIES AND NEW INTERPRETATIONS

I.A. Protopopova, A.V. Garadja. Hubris in Phaedrus: a metrical mistake or a «hidden» name?.....	39
D.S. Kurdybaylo, I.P. Kurdybaylo. Plato's myth of chariot of soul in Phaedrus rethought by Eusebius of Caesarea in De laudibus Constantini.....	49
M.Z. Musin. Frantic at the gates of poetry.....	67

UTOPIA, ANTI-UTOPIA AND IDEAL CREATION IN RUSSIAN THOUGHT OF XX-XXI

A.G. Gacheva. The ideal of «The god kingdom on earth» in the Russian religious philosophy from the Silver age to the novogradstvo of 1930-s'.....	80
M.A. Vasilieva. Gayto Gazdanov's utopian novel «Awakening» and its literary and philosophical context.....	99
S.A. Seregina. The images of a poetical utopia in the Andrey Bely's and Sergey Ysenin's art.....	115
E.Y. Knorre. The ideal of a new «we» in the diaries and fiction by M.M. Prishvin in 1914–1923s.....	130
E.A. Papkova. Folk utopian ideal in the works of Vsevolod Ivanov, «a fellow-traveller of the revolution».....	143
O.A. Kaznina. Yevgenii Zamiatin and metaphysical dystopia (criticism of utopian thinking by Zamiatin and Berdiaev).....	157
M.R. Nenarokova. The medieval way to a perfect society (the carolingian writers on state and government).....	170
M.F. Nadyarnykh. Rom the history of one «perfect capital»: Brasília and ars inveniendi in the New World.....	186

CRITICS AND BIBLIOGRAPHY

M. Bakhtin. On the publication of the encyclopedia «The philosophy of modern Russia».....	206
OUR AUTHORS.....	209
ON «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL.....	211
ON SUBSCRIPTION TO «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL.....	213
INFORMATION FOR AUTHORS.....	213

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА

УДК 930.1(47)
ББК [ГО+СОЗ](2)

В.С. СОЛОВЬЁВ И ВОПРОСЫ ТЕОРИИ ИСТОРИИ

А. БУЛЛЕР

Министерство интеграции земли Баден-Вюртемберг
Турештрассе, 2, Штутгарт, 70173, Германия
E-mail: andreas.buller@gmail.com

Освещается дискуссия, развернувшаяся между философом Вл. Соловьёвым и историком Н.И. Кареевым в 1890–1891 гг., о теоретических проблемах исторической науки. Выявляются особенности этой дискуссии, состоящие в философском и историческом подходах к анализу проблем тогда ещё довольно молодой научной дисциплины – теории истории, а также к проблеме взаимоотношения философского и исторического знания – проблеме, которая продолжает сохранять свою актуальность и для нашего времени. Рассматривается ситуация в российской и европейской исторической науке конца XIX века. В рамках этой ситуации даётся описание существенных черт историко-теоретической концепции Н.И. Кареева, который различает «точные» и «менее точные науки», непосредственно применяя этот разделительный принцип к исторической и философской наукам. Рассматривается статья Вл. Соловьёва «Руководящие принципы “Исторического обозрения”», в которой философ даёт основательный анализ вышеназванного принципа «деления наук», а также обращается к анализу понятия «исследовательский объект» Н.И. Кареева, подчёркивая, что любой исследовательский «объект» конституируется, прежде всего, в глазах его «субъекта». Выявляется сходство в позициях обоих мыслителей, которое касается целей исторического исследования – установление «истинно-субъективного»: с точки зрения Вл. Соловьёва, это стремление истории быть «свидетельницей истины»; с точки зрения Н.И. Кареева, – утверждение познавательной цели истории, прежде всего, как достижения истины.

Ключевые слова: теория истории, философия истории, историзм, объект и субъект исторического знания, историческое теоретизирование, понятие «истинно-субъективного» в истории.

V.S. SOLOVYOV AND PROBLEMS IN THE THEORY OF HISTORY

A. BULLER

Ministry of Integration Baden-Württemberg
2, Thouretstraße, Stuttgart, 70173, Germany
E-mail: andreas.buller@gmail.com

This Article describes the discussion about theoretical issues of the historical science which had developed between the philosopher Vl. Solovyov and the historian N.I. Kareev in 1890 and 1891. The special thing about this discussion is that it turned to a young discipline of theory of history and which had analysed their problems from a philosophical and historical point of view. In fact this discussion was about historical cognitive process as well as the problem of the relationship between philosophical and historical knowledge area – a topic which has lost none of its topicality. The author first describes

the situation in the Russian and in the European historical science in the late 19th century. In context of this situation he presents the history theoretical concept of N.I. Kareev, in which there is a fundamental distinction between «precise» and «less precise» sciences. N.I. Kareev utilize his concept of «separation of sciences» immediately in the historical and philosophical science. In his article «The guiding principles, the historical review» Vl. Solov'ev thoroughly analyses the above-named sciences' separation principle of N.I. Kareev. He also addressed Kareev's concept of the research object. In his conceptual analysis, Vl. Solov'ev points out that each research subject is constituted by his recognized «subject». On one point, however, both thinkers are unanimous. This point relates to the question of the purpose of historical research. The historian had to go to the «Truth subjective» in the history of striving, Vl. Solov'ev says. History is the «witness of the truth» says N.I. Kareev. Recognizing the purpose of history is both for Vl. Solov'ev and for N.I. Kareev in recognizing the historical truth.

Key words: theory of history and philosophy of history, object and subject of historical knowledge, historical theorizing, the concept of «Truth subjektive» in history.

Предварительные замечания

Наследие Вл. Соловьёва является необычайно разносторонним. К его работам обращаются не только философы, но и теологи, литераторы и историки. Наша цель, однако, состоит в том, чтобы выяснить отношение Вл. Соловьёва к такой специфической научной дисциплине, как теория истории. На вопрос, занимался ли Вл. Соловьёв историко-теоретической тематикой, интересовала ли она его, мы, без сомнения, можем дать положительный ответ. Вл. Соловьёв обращался к теоретической тематике истории и анализировал её. Достаточно упомянуть его статью «Руководящие мысли “Исторического обозрения”», которая вышла в 1891 г. в журнале «Вопросы философии и психологии»¹. Работа эта явилась реакцией Вл. Соловьёва на опубликованные в 1890 г. в «Историческом обозрении» статьи известного российского историка Н.И. Кареева. Первая статья Н.И. Кареева имела заголовок «Разработка теоретических вопросов исторической науки»², а вторая вышла под заглавием «Философия, история и теория прогресса»³.

Но почему *философ* Вл. Соловьёв заинтересовался статьями *историка* Н.И. Кареева? Ведь философы, как правило, не так часто интерпретируют работы историков. Интерес Вл. Соловьёва к вышеназванным статьям Н.И. Кареева объяснялся тремя причинами.

Во-первых, вышеназванные статьи Н.И. Кареева не являлись чисто *историческими* работами. Кареев обращается в них к целому ряду *философских*

¹ См.: Соловьёв В.С. Руководящие мысли «Исторического обозрения» // Вопросы философии и психологии. М.: Изд-во Типолитография Высочайше утверждённого т-ва И.Н. Кушнеров и Ко, 1891. С. 75–86 [1].

² См.: Кареев Н.И. Разработка теоретических вопросов исторической науки // Историческое обозрение: сб. Исторического Общества при Императорском С.-Петербургском университете за 1890 год. Т. 1. СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1890. С. 3–34 [2].

³ См.: Кареев Н.И. Философия, история и теория прогресса // Историческое Обозрение: сб. Исторического Общества при Императорском С.-Петербургском университете за 1890 год. Т.1. СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1890. С. 113–164 [3].

тем и проблем. Именно этот факт и вызвал интерес у Вл. Соловьёва. Можно сказать, что в данном случае научные интересы «философа» и «историка» пересеклись в одном и том же «пункте».

Во-вторых, Вл. Соловьёв, как известно, вырос в семье известного российского историка Сергея Михайловича Соловьёва. И это, несомненно, наложило отпечаток на его духовное развитие как личности. Мы можем констатировать тот факт, что у Вл. Соловьёва, безусловно, имелся большой интерес к историко-теоретической тематике.

В-третьих, Вл. Соловьёв был лично знаком с Н.И. Кареевым, которого он уважительно называет в своей статье «почтенным редактором», «основателем и председателем Исторического Общества»⁴. В детские годы Вл. Соловьёв и Н.И. Кареев посещали одну и ту же гимназию. Позднее философ Вл. Соловьёв и историк Н.И. Кареев возглавляли, соответственно их специализации, философский и исторический отделы самого известного в то время в России энциклопедического словаря Брокгауза–Ефрона⁵. В личном контакте они оставались до смерти Вл. Соловьёва († 1900 г.). Н.И. Кареев прожил значительно дольше († 1931 г.), но последнее десятилетие его жизни оказалось для него трагическим. Известного российского историка, автора многочисленных монографий, учебников и энциклопедических статей, отстранили в советской России от преподавательской деятельности и перестали практически печатать. В последние годы своей жизни престарелый Н.И. Кареев подвергся жёстким идеологическим нападкам историков-марксистов.

Но вернёмся в исследуемые нами 1890-е гг., когда историческая наука в России развивалась особенно динамично и бурно, когда историки стали открывать для себя новые «пространства» для исторических исследований, применять новые исследовательские методы, интересоваться исследовательскими результатами смежных дисциплин, – одним словом, когда историческая наука стала приобретать «новое лицо». Дискуссия между Вл. Соловьёвым и Н.И. Кареевым развернулась в условиях именно такой, динамично развивающейся и приобретающей новое лицо, исторической науки. И нам стоит бросить хотя бы самый общий взгляд на ситуацию европейской исторической науки в конце XIX столетия, неотъемлемой частью которой являлась российская историческая наука.

Европейская историческая наука конца XIX века

В начале XIX столетия в немецкой исторической науке возникла и стала стремительно развиваться концепция немецкого историзма – особое направление историко-теоретической мысли, которое определяло развитие немецкой исторической науки на протяжении всего XIX столетия и первой поло-

⁴ См.: Соловьёв В.С. Руководящие мысли «Исторического обозрения». С. 75.

⁵ Подробнее об отношениях Вл. Соловьёва и Н.И. Кареева см.: Малинов А.В. В.С. Соловьёв и Н.И. Кареев (к истории взаимоотношений) // Журнал социологии и антропологии. 2003. № 2. С. 55–64 [4].

вины XX столетия. Исследовательские *методы* историзма обосновали в рамках так называемой «историко-критической школы» немецкие историки Леопольд фон Ранке (Leopold von Ranke) и Бартольд Георг Нибур (Barthold Georg Niebuhr). К основателям историзма относят также Вильгельма фон Гумбольдта (Wilhelm von Humboldt⁶) и Йоганна Густава Дройзена (J. G. Droysen⁷), которые, развив концепцию об определяющей и основополагающей роли «идей» в человеческой истории, таким образом заложили теоретический фундамент историзма⁸.

Существенной чертой историзма являлся тот факт, что принадлежащие этому направлению историки сконцентрировали все свои усилия на исследовании, прежде всего, политической истории, а также истории государства. Российские историки не являлись в этом случае исключением. Как и их европейские коллеги, они также обращались, прежде всего, к политической истории и истории государства. Достаточно упомянуть отца Вл. Соловьёва – Сергея Михайловича Соловьёва, который в своих трудах изобразил развитие российской государственности от «родового строя» к «правовому государству», а позднее и к «европейской цивилизации».

Безусловно, историзм доминировал в развитии европейской исторической науки в течение всего XIX столетия, однако с середины этого столетия в европейской исторической науке стали возникать и укрепляться новые влиятельные течения и направления, такие как, например, марксизм, дарвинизм, позитивизм, которые противопоставили себя историзму, которые заставили историка конца XIX столетия увидеть прошлое с совершенно новой перспективы. Благодаря этим инновационным теориям и направлениям в исторической науке, к концу XIX столетия стал намечаться «поворот» к новым методам исследования прошлого. За этим «поворотом» стояли вполне конкретные имена. В российской исторической науке это были П.Н. Милюков, М.Н. Покровский, П. Струве, М.И. Туган-Барановский и, конечно, Н.И. Кареев. Многие из них находились под влиянием тогда очень популярного в России марксизма. Именно молодые российские историки обратились к исследованию новых исторических тем и проблем – истории хозяйства, истории классов и социальных структур, истории революций. Так, Н.И. Кареев, например, занялся исследованием истории французской революции, но, в отличие от своих коллег, он, однако, заинтересовался также познавательными и теоретическими проблемами исторической науки, которые и заставили его обратиться к чисто философской тематике⁹.

⁶ См.: Humboldt W. Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers. Schriften zur Anthropologie und Geschichte. Stuttgart, 1960.

⁷ См.: Droysen J. G. Historik. Hg. v. Ley. Stuttgart, 1977.

⁸ См. об этом: Тоштендаль Р. Возвращение историзма? Нео-институционализм и «исторический поворот» в социальных науках // Диалог со временем. 2010. № 30. С. 14–25.

⁹ Кроме Н.И. Кареева, крупнейшим теоретиком истории в дореволюционной России был А.С. Лаппо-Данилевский († 1919). Об отношении Вл. Соловьёва к творчеству А.С. Лаппо-Данилевского нам, к сожалению, ничего неизвестно. Но с Н.И. Кареевым Лаппо-Данилевский, конечно же, состоял в контакте и общался.

В своих опубликованных в «Историческом обозрении» 1890 года статьях Н.И. Кареев обращается к проблеме «свободы воли» в истории, а также ставит вопросы о «роли личности» в истории и вопрос о сущности «исторического прогресса». Кроме того, Н.И. Кареев стремится провести чёткую разграничительную линию между философской и исторической науками, пытаясь таким образом точно определить их задачи. Именно эта попытка Н.И. Кареева основательно разобраться с вопросом о компетенциях, задачах и методах исторической и философской наук особенно привлекла внимание Вл. Соловьёва.

Н.И. Кареев, без всякого сомнения, затронул в своих статьях такие вопросы, которые находились в компетенции философской науки. Но обратившись к философской тематике историк, надо сказать, невольно оказывался на довольно скользкой дорожке, и каждый новый шаг для него был связан теперь с риском потерять равновесие и упасть. За этими не очень уверенными шагами историка на «льду философии» очень внимательно наблюдал со стороны Вл. Соловьёв, который был блестящим «ледовым» виртуозом. Давайте и мы понаблюдаем за «шагами историка на льду».

Н.И. Кареев о понятии «история»

В концентрированном виде взгляды Н.И. Кареева были изложены им в его фундаментальной статье, посвященной понятию «история»¹⁰. Эту статью Н.И. Кареев написал для в то время очень популярного энциклопедического словаря Брокгауза-Ефрона. Надо сказать, что эта многостраничная статья носит действительно фундаментальный характер. По своему теоретическому уровню она, на наш взгляд, не только не уступает поздним, изданным в советское время энциклопедическим статьям о понятии «история», но даже значительно превосходит их. Более того, вышеназванная статья Н.И. Кареева нисколько не утратила своей актуальности и своего значения для нашего времени, в чём мы ещё убедимся. Для нас она ценна прежде всего тем, что отражает в сжатом виде историко-теоретические взгляды Н.И. Кареева.

В этой статье Н.И. Кареев, в частности, указывает на тот момент, что к научной истории возможно не только *историческое*, но и *теоретическое* отношение. Последнее носит, по мнению Н.И. Кареева, двойственный характер. С одной стороны, «история может быть предметом особой теоретической дисциплины, которая исследует вопросы о задачах и методах исторической науки и носит в немецкой литературе название *историки* (die Historik): историка есть ничто иное, как теория исторического знания...» [5, с. 501]. С другой стороны, история может быть «и предметом такого теоретического исследования, которое ставит своей целью понять самую сущность (quid prorgium) процесса, совершающегося в жизни отдельных народов или всего человечества» [5, с. 501].

¹⁰ См.: Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. В 86 т. Т. XIIIА. СПб.: Семеновская Типолитография (И.А. Ефрона), 1894. 492 с. [5].

Несколько упрощая сказанное Н.И. Кареевым, можно резюмировать: *теоретизирование* об истории возможно на двух различных уровнях: на уровне рефлексии о методах исторической науки, т.е. на *методологическом* уровне, и на уровне рефлексии о смысле и сущности самого исторического процесса, т.е. на *историософском* уровне. Если «первый уровень» позволяет нам понять суть исторического познавательного процесса, то «второй уровень» позволяет нам открыть в череде исторических фактов и событий определённый смысл. Заметим сразу, что эти два уровня рефлексии тесно связаны и постоянно «пересекаются» друг с другом. Ведь, ставя перед собой вопрос о том, «что» необходимо познать в прошлом, историк никак не может обойти вопрос и о том, «как» или «каким образом» он может познать прошлое. Н.И. Кареева более всего, однако, интересует именно «второй уровень» *теоретизирования* об истории. «И вотъ въ этомъ-то смыслѣ я буду говорить въ настоящемъ моемъ рефератѣ о теоріи исторіи, о теоріи историческаго процесса», – предупреждает он нас [2, с. 5].

Н.И. Кареев прекрасно осознаёт тот факт, что о сущности исторического процесса начали рефлексировать не историки, а философы. Он сам указывает на существующую с XVIII века традицию «философии истории», к которой принадлежат такие выдающиеся мыслители, как Вико, Вольтер, Гердер, Кант, Гегель (H.G. Vico, F.M.F. Voltaire, J.G. Herder, I. Kant, G.W.F. Hegel)¹¹. Однако традиция *философской* рефлексии об истории Н.И. Кареева не удовлетворяет. Более того, он не считает её в строгом смысле слова *научной* традицией, потому что «философия истории» не в состоянии, как он считает, мыслить в точных научных категориях и эмпирически обосновывать результаты своих исследований. По этой причине Н.И. Кареев приходит к выводу, что «философія исторіи ... не можетъ замѣнить того, что мы называемъ теоріей историческаго процесса»¹². Н.И. Кареев уверен в том, что философия часто «сходит» с почвы строго объективной науки, потому что она «немыслима безъ внесенія нѣкоторыхъ **субъективныхъ** (выделено мной. – А.Б.) элементовъ». А вот применяющая метод строгого анализа история, «какъ и всякая вообще теорія, стремящаяся понять, какъ происходятъ тѣ или другія явленія, не должна сходить съ почвы **строго-научнаго объективизма** (выделено мной. – А.Б.)»¹³.

Историк Н.И. Кареев, таким образом, делает различие между «субъективным» и «объективным», или же «философским» и «нефилософским», подходом к истории. Только последний является для него «объективным» и «строго-научным» подходом. Но на чём основывается такое мнение Н.И. Кареева? Его мнение базируется на представлении о том, что существует принципиальное различие, как он говорит, между «точными» и «менее точными» науками. При этом «высшій идеаль науки – точность знанія, т.е. полное соотвѣтствіе ея истинъ съ дѣйствительностью, котораго не можетъ быть безъ примѣненія къ изученію критическихъ приѣмовъ мысли»¹⁴. Поэтому мы ставим «точные на-

¹¹ См.: Кареев Н.И. Разработка теоретических вопросов исторической науки. С. 5–7.

¹² Там же. С. 7.

¹³ Там же.

¹⁴ См.: Кареев Н.И. Философия, история и теория прогресса. С. 119.

уки» в образец «менее точным» наукам и доверяем первым больше, чем философии¹⁵. Ведь философия, как правило, полагается «на одно умозрѣніе, на одну связь идей»¹⁶. Она «хлопочетъ о полнотѣ, стройности и цѣлостности знанія, которыхъ можно достигнуть только путемъ творчества»¹⁷, но при этом она часто «покидаетъ міръ явленій, съ коимъ имѣетъ дѣло наука»¹⁸. Таков ход мысли Н.И. Кареева.

Созданная философией «теория истории» лишена, по мнению Н.И. Кареева, эмпирической базы. Философская «теория истории» является, скорее, абстрактной теорией, а не «строгой наукой», потому что она не в состоянии добыть «точные» знания. Последние даются нам только «точными» науками. Итак, главная претензия Н.И. Кареева по отношению к философии заключается в том, что философия, покинув «міръ явленій», занимается лишь «абстрактным творчеством». Исходя из этого мнения, Н.И. Кареев указывает на главный момент, отличающий историю от философии: «Такимъ образомъ, если высшая задача исторической науки состоитъ въ томъ, чтобы представить объективно эволюцію всѣхъ человѣческихъ обществъ, то философія исторіи есть не что иное, какъ субъективное отношеніе къ этой эволюціи, разсмотрѣнія ея съ точки зрѣнія прогресса въ жизни единаго по своей природѣ человечества» [3, с. 135].

Подобная характеристика философии как чисто «субъективной», покинувшей мир «реальных явлений», занимающейся «абстрактным творчеством» науки никак не могла обойти внимания Вл. Соловьёва, который после прочтения статей Н.И. Кареева тут же взялся за перо, включившись в начатую им дискуссию о теории истории.

Критический анализ Вл. Соловьёва историко-теоретической концепции Н.И. Кареева

В самом начале своей критической статьи «Руководящие мысли “Исторического обозрѣнія”» Вл. Соловьёв обращает внимание на высказывание Н.И. Кареева о том, что в современной исторической науке речь идёт уже не о том, как следует *писать* или *изучать* историю, а о том, как следует её *понимать*¹⁹. Современная историческая наука, говорит Н.И. Кареев, занялась поисками ответа на такие вопросы, которые прежде ставил перед собой только философ. И в этом он абсолютно прав.

Действительно, именно историческая наука XIX столетия обратилась к проблеме «понимания» прошлого, которую основательно исследовали такие выдающиеся мыслители XIX столетия, как В. фон Гумбольдт (W. v. Humboldt), Й.Г. Дройзен (J.G. Droysen) и В. Дильтей (W. Dilthey).

¹⁵ См.: Кареев Н.И. Философия, история и теория прогресса. С. 119.

¹⁶ Там же. С. 121.

¹⁷ Там же. С. 120.

¹⁸ Там же. С. 121.

¹⁹ См.: Кареев Н.И. Разработка теоретических вопросов исторической науки. С. 13.

Именно историческая наука осознала необходимость сотрудничества истории с другими дисциплинами, такими как география, экономика, социология или психология. Вл. Соловьёв полностью соглашается с мнением Кареева о том, что между научными дисциплинами существует не только тесная взаимосвязь, но и взаимозависимость, и тоже приходит к выводу, что «теория исторического процесса не может быть удовлетворительно построена безъ рѣшенія нѣкоторыхъ вопросовъ, входящихъ болѣе или менѣе въ область другихъ наукъ, какъ естественныхъ, так и гуманитарныхъ»²⁰.

Н.И. Кареев, однако, твёрдо убеждён в том, что у историка сохранилась своя *собственная область* вопросов. К этой области, по мнению Н.И. Кареева, относится вопрос об исторической *причинности*, которую он интерпретирует «какъ взаимодействіе двухъ процессовъ: процесса дѣятельности людей, подчиненнаго причинности, и процесса измѣненія культуры, совершающагося постепенно»²¹. Особенность же истории, считает Н.И. Кареев, заключается в том, что она никогда не берёт человека «особнякомъ», а рассматривает его в совокупности: «Въ исторіи, далѣе, мы имеемъ дѣло съ совокупнымъ дѣйствіемъ людей, и съ теоретической точки зрѣнія интересно было бы опредѣлить и дѣйствіе каждаго человѣка въ отдѣльности, и способъ соединенія дѣйствія многихъ людей...» [2, с. 25], утверждает Н.И. Кареев. Только такой – комбинированный – подход к анализу исторических событий позволит нам выяснить их настоящие причины.

«Всё это совершенно вѣрно», отвечает Вл. Соловьёв, но «именно отношеніе между “особнякомъ” и совокупностью, между индивидуальнымъ и общимъ, между частными элементами и цѣлым, или, говоря конкретно, между отдѣльными людьми и всѣмъ народомъ или всѣмъ человечествомъ, – это отношеніе, отъ котораго зависитъ специфическій характеръ причинности исторической въ отличіе ближайшимъ образомъ отъ простой психологической, – оно-то и составляетъ умозрительный вопросъ, совершенно неразрѣшимый для историка, какъ такового» [1, с. 77].

Историку, считает Вл. Соловьёв, принципиально не дано добраться до глубинных причин таких исторических процессов, в которых на передний план выходят не «частные», а «общие» вопросы, такие как, например, проблема взаимоотношения личности и общества, которая в своих различных вариациях существовала на всех ступенях человеческой истории, которая является проблемой общего характера, позволяет себя анализировать с точки зрения и психологических процессов, и социологических структур, и этических норм. В рамках одного только *исторического метода*, считает Вл. Соловьёв, невозможно всеобъемлюще описать отношение личности «къ толпѣ»²². Но историк XIX столетия, надо сказать, это хорошо осознаёт и на практике обращается к исследовательским методам и результатам других наук. Ведь «для пониманія процесса весьма сложнаго и однако же одинаго, какова исторія человѣчества,

²⁰ См.: Соловьёв В.С. Руководящие мысли «Исторического обозрѣнія». С. 76.

²¹ См.: Кареев Н.И. Разработка теоретическихъ вопросовъ исторической науки. С. 130.

²² См.: Соловьёв В.С. Руководящие мысли «Исторического обозрѣнія». С. 77.

необходимо объяснить не только частные явления, его составляющая, но и единство, его образующее»²³. А в своей повседневной работе историк действительно обращается именно к «частным явлениям» – он изучает или развитие европейского ремесла в XIV столетии, или Гражданскую войну в США, или распространение христианства у древних славян, т. е. его занимают частные проблемы, а не вся история. Последние, однако, принадлежат единому историческому процессу, являясь его элементами. Но *глубинные* причины исторических «явлений» лежат не в них самих, а за их пределами, потому что причины эти были порождены «единым историческим процессом». Историческая наука, однако, не в состоянии их охватить, описать и объяснить, потому что она не обладает *универсальными* методами познания действительности, ей не хватает *универсального* взгляда на прошлое.

Но справедливости ради надо сказать, что никакая другая научная дисциплина не обладает *универсальными* методами познания действительности, любая научная дисциплина неизбежно наталкивается на границы своих познавательных возможностей и своего метода. В этом смысле «проблемы истории» являются также проблемами других научных дисциплин, которые вынуждены взаимодействовать друг с другом, которые в большей или меньшей степени зависят друг от друга.

Н.И. Кареев демонстрирует нам зависимость исторической науки от других дисциплин на одном показательном примере – примере историка, который исследует проблему «роли личности в истории». Такой историк, считает Н.И. Кареев, часто впадает в две крайности или же совершает две «типичные ошибки»: в первом случае он видит в личности лишь «собирательное обозначение мелких психологических процессов», а во втором случае он определяет личность как «простое создание окружающего общества» или же как «одно из отражений духа времени или народа»²⁴. Вл. Соловьёв ухватывается за этот пример Н.И. Кареева, несколько расширяя его интерпретацию. Он, во-первых, прибегает к собственным обозначениям двух вышеназванных точек зрения: первую точку зрения он называет «английской психологией», а вторую – «пантеистической идеей безличного мирового духа». Во-вторых, Вл. Соловьёв добавляет к этим двум ещё и третью точку зрения – «материалистическую», которая, как он считает, исходит из того, что «человеческое я есть лишь физиологическая функция тлесного организма, безусловно определяемая внешними механическими причинами»²⁵.

Под последней Вл. Соловьёв, однако, понимает, скорее, «вульгарный материализм», упрощающий теорию К. Маркса до невероятности. Но К. Маркс внёс, без всякого сомнения, и свой большой вклад в развитие исторической науки. Самым главным достижением марксовой (именно марксовой, а не марксистской) теории является открытие им в человеке существа *коллективного*. Эту идею К. Маркс формулирует уже в своих ранних работах. Например, в

²³ См.: Соловьёв В.С. Руководящие мысли «Исторического обозрения». С. 77.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же.

«Тезисах о Фейербахе» он пишет: «...сущность человека не есть абстракт, при-
сущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность
всех общественных отношений» [6, с. 6]. Замечу, что в оригинале К. Маркс
применяет фразу «das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse», т. е. «ансамбль
общественных отношений», а не «совокупность общественных отношений». На русский язык, однако, эта фраза была переведена именно как «совокуп-
ность общественных отношений». Но если мы попытаемся увидеть в челове-
ческом обществе не просто «совокупность» людей, а именно «ансамбль чело-
веческих отношений», то тогда оно явится нам в совершенно другом свете.
Потому что, видя в обществе «ансамбль», мы откроем в нём и его «главного
дирижёра», и его «первые скрипки», и его «ведущие голоса». Кроме того, мы
увидим, что этому обществу принадлежат такие инструменты и голоса, кото-
рые вовсе не доминируют в нём, а остаются, скорее, в тени и тем не менее
принадлежат «ансамблю». Видя в человеческом обществе «ансамбль», мы нач-
нём воспринимать его как «совокупность отдельных инструментов». Т. е. мы
перестанем воспринимать отдельные инструменты и голоса ансамбля как су-
щественные *вне* его и, по аналогии с «ансамблем», мы перестанем восприни-
мать также отдельного человека в истории *вне* общества. Именно этого и уда-
лось достигнуть К. Марксу. В марксовской концепции человек, даже если его
действия в глаза нам никак не бросаются, даже если он ничем не выделяется,
является частью функционирующего *целого*, элементом коллективной «игры»,
которая строится на определённых правилах, но и таит в себе неожиданности.

Нам могут возразить, что в случае с ансамблем речь идёт *лишь* о метафоре.
Но ведь и идея «безличного мирового духа» является глубоко *метафорич-
ной*. Историк пользуется метафорами как «познавательными инструментами»,
которые позволяет ему систематизировать исторические явления. Историк,
даже если он убеждён в том, что он находится в «мире реальных явлений», в
мире «точных наук», вынужден прибегать к метафорам, т. е. вынужден, точно
также как и философ, заниматься «творчеством». Но, *используя* метафоры,
историк никак не *обосновывает* их. Он сам подчиняется определённым прави-
лам (познавательной) «игры». Поэтому Вл. Соловьёв и говорит, что «я рѣши-
тельно отказываюсь представить себѣ, какимъ образом ученый историкъ на
почвѣ своей науки и ея средствами можетъ опровергнуть иллюзионизмъ англ-
йской психологіи, или пантеистическую идею безличнаго мирового духа, или
исключительно механическое міровоззрѣніе материалистовъ?»²⁶.

Мы вынуждены в этом случае с Вл. Соловьёвым согласиться. Историчес-
кая наука, хотя она и считает, что она действует в мире «точных» наук, работа-
ет с «реальными явлениями» и поставляет нам только «факты», использует в
качестве своих познавательных инструментов философские идеи (метафоры,
теории, конструкции), т.е. прибегает к помощи «неточных» наук, использует
знания, которые являются продуктом чисто «философского творчества».

Но Вл. Соловьёв критикует Н.И. Кареева не только за его теорию деления
наук на «точные» и «менее точные», но и за его концепцию «объекта» истори-

²⁶ См.: Соловьёв В.С. Руководящие мысли «Исторического обозрения». С. 77.

ческого познания. Проблема истории, замечает Вл. Соловьёв, заключается в её «крайней специализации и измельчании исторических работ, отнимающих у науки общий интерес и превращающих её в какой-то особенный *sport* для одних знатоков и любителей» [1, с. 79]. Эта проблема, надо сказать, остаётся проблемой и современной исторической науки, которая в выборе исследовательских тем практически не знает никаких границ. Современная наука обращается к истории безумства, сексуальной тематике, истории запахов или же к истории границ – границ ментальных, этических или территориальных. При этом она сохраняет свой интерес и к чисто классическим, традиционным темам, касающийся социальной, экономической или политической истории. Несмотря на разнообразие исторических тем и проблем, которые занимают современную историю, все они имеют нечто общее между собой – все вышеназванные темы и проблемы исследуются *историческими методами* и являются полноправными «объектами» исторической науки. При этом, заметим, любая из вышеназванных исторических тем или проблем вполне может стать исследовательским «объектом» любой другой научной дисциплины. Так, например, история сексуальности позволяет исследовать себя не только с исторической, но и с психологической, социальной и даже экономической точки зрения. Какой вывод следует из наших рассуждений? Научные дисциплины различаются друг от друга вовсе не отношением к «объекту» их исследования, а отношением к тем методам и целям, которые они применяют к *своему* «объекту».

Н.И. Карееву, кстати, удаётся блестяще продемонстрировать это на примере тех дифференций, которые существуют между исторической и философской науками. Как история, так и философия занимаются исследованием человека и человеческого общества, т. е. имеют дело с одним и тем же «объектом» исследования. Но если философ может вполне себе позволить исследовать не только прошлое, но и *будущее* человеческого общества, то историк этого себе позволить никак не может. От историка мы ожидаем фундаментального и объективного анализа именно человеческого прошлого, а не прогнозирования будущего. Но почему Н.И. Кареев, приведя такой удачный пример, приходит к выводу, что «главное в науке – подчинение объекту, в пределах которого должен оставаться и творческий процесс мысли... в науке творчество связано объектом изучения, т. е. не имеет права ничего создавать, что в то же время не давалось бы действительностью...» [1, с. 80], остаётся для нас загадкой. Ведь проблема заключается как раз-таки в том, что научный «объект» вовсе не *даётся* учёному, а он, скорее, *создаётся* им. По этой причине учёный никак не может подчиняться своему объекту, справедливо утверждает Вл. Соловьёв, и тут же задаёт Н.И. Карееву вопрос: «Каким же образом можно подчиняться тому, что не дано, неизвѣстной величинѣ, какому-то искомому *x* или *y*?». Вл. Соловьёв заключает: «Невниманіе къ этой простой истинѣ и фантастическое представление о какихъ-то двух отдѣльных мірахъ объекта и субъекта привели нашего автора къ дальнѣйшимъ ошибочнымъ взглядамъ и заключеніямъ въ области философіи исторіи» [1, с. 81].

Идентичность «объекта» исследования, таким образом, вовсе не предполагает автоматически единство методологических подходов к нему. Вл. Соло-

вьёв демонстрирует это на конкретном примере химика и гидрографа, которые занимаются одним и тем же «объектом» – исследуют *воду*, но исследуют они «один и тот же объект» в различных целях и разными методами²⁷. Гидрограф изучает водные массы совершенно другими методами, чем химик. Что касается процесса исторического познания, то специфика этого процесса заключается в том, что в нём «объект» и «субъект» могут довольно быстро поменяться местами, потому что в истории «объект» и «субъект» являются динамичными категориями. И причина этой динамики лежит в том, что историки не просто «описывают» действительность, а они ещё и «формируют» её: «человѣку свойственно не только выражать субъективныя требованія, но и осуществлять ихъ, т. е. превращать идеи въ вещи»²⁸.

Об этом же, кстати, писал и Ф. Ницше (F. Nietzsche), который в своих знаменитых «Несвоевременных наблюдениях» убедительно описал такие «познавательные» ситуации, в которых человек становится зависимым от своего «объекта». Ф. Ницше указывает на тот факт, что преклоняющийся пред *монументальным* и *великим* прошлым человек стремится и в своём *настоящем* к *великому* и *монументальному*. А обладающий «антикварной» душой человек пытается сохранить в своём *настоящем* любой «остаток», «обрывок» или же «прогнивший кусочек» прошлого, обожествляя его и преклоняясь перед ним. Во всех этих случаях, однако, не «объект» прошлого, а *сам* человек определяет своё отношение к прошлому, т. е. человек *сам* делает себя «объектом» того, «субъектом» чего он в действительности является. Но человек должен пользоваться историей для целей жизни, восклицает Ницше. И это ключевая идея всей его работы, которая красной нитью проходит через весь его текст²⁹. Но также и Вл. Соловьёв требует от исследователя отойти от упрощённого понимания роли «субъекта» и «объекта» в процессе познания прошлого. Вл. Соловьёв указывает на то, что **«нужно раздѣлять не между субъективнымъ и объективнымъ, а между истиннымъ и ложнымъ, разумнымъ и безмысленнымъ; ибо все истинно-субъективное имѣетъ тѣмъ самымъ и силу объективности»** (выделено мной. – А.Б.) [1, с. 83].

И действительно, «объективное» может *проявлять* себя только в «субъективной» форме – других форм для проявления *объективного* просто-напросто не существует. Это вовсе не означает, что *субъективное* никогда и ни при каких условиях не сможет принять *объективную* форму, не может стать *истинной*. Нет. *Субъективное* не только может, но даже должно стать истиной, т. е. стать «*истинно-субъективным*».

Об «истинно-субъективном» в истории

Как и любой другой теоретик истории, Вл. Соловьёв исходит из того, что «история» является и *действием*, и *рассказом*. Вл. Соловьёв указывает на тот

²⁷ См.: Соловьёв В.С. Руководящие мысли «Исторического обозрения». С. 79.

²⁸ Там же. С. 82.

²⁹ См.: Nietzsche F. *Unzeitgemässe Betrachtungen* // Nietzsche F. *Werke in zwei Bänden*. Neu bearbeitet von W. Deninger. Essen, 1997. Bd. 1. 129–162.

факт, что человек не только «делает» историю, но он ещё и «оценивает» её или же «судит» о ней, причём судит, исходя из *объективных* критериев: «История совершается не помимо человека, а определяется в значительной степени его духовным существом, его идеальными мотивами», а это означает, что «норма для суда над историческими явлениями может и должна иметь объективный характер»³⁰.

Разумеется, «событие» и «рассказ» – это такие категории, которые, по аналогии с кантовскими категориями «вещей самих по себе» и «вещей для нас», существуют в совершенно различных плоскостях действительности, но это также и такие категории, которые имеют под собой *одну и ту же основу* – как человеческие «события», так и человеческие «рассказы» являются *нравственными* феноменами. Исторические действия и исторические (ре)конструкции существуют в пространстве *нравственного* и вне его просто немыслимы. Это только естественные науки могут позволить себе *нейтрально* описывать изучаемые ими процессы и явления, не прибегая при этом к их нравственной оценке, а история такого себе позволить никак не может, потому что историк не только *описывает*, а он ещё и оценивает своё *прошлое*.

Никакой историк не будет *нейтрально* рассуждать о преступлениях нацизма, описывая их так, как химик описывает химическую реакцию, демонстрируя нам своё полное равнодушие и безучастность к реконструируемым им событиям, не давая им никакой моральной оценки. *Такое* описание прошлого вызвало бы у нас, и по праву, полное непонимание и возмущение. Почему? Потому что задача историка состоит не только в том, чтобы *описывать*, но ещё и в том, чтобы *оценивать* прошлое – причём оценивать его не в соответствии с «исторической», т. е. *временной* шкалой человеческих ценностей, а в соответствии с универсальными этическими нормами, которые исследуются и обосновываются *философской* наукой. В оценке событий прошлого историк вынужден опираться на абсолютные принципы *моральной философии*. Абсолютные принципы носят *абсолютный* характер, они не допускают дифференций и расхождений. На практике это означает, что историки вполне могут расходиться, например, во мнениях о причинах возникновения немецкого фашизма, но в вопросе нравственной оценки его преступлений они расходиться никак не должны. В данном случае «многовариантность» суждений принципиально не допускается. Историку позволено иметь *своё* мнение о прошлом, но ему не позволено выражать в *своём* мнении человеконенавистнические, нацистские или расистские взгляды, потому что, и мы вторично процитируем здесь Вл. Соловьёва, «история совершается не помимо человека, а определяется в значительной степени его духовным существом, его идеальными мотивами...»³¹.

Нравственная позиция историка является неотъемлемой частью его профессиональной квалификации. Историк несёт полную ответственность за свои «деяния», а его непосредственным «деянием» является «описание прошлого», о

³⁰ См.: Соловьёв В.С. Руководящие мысли «Исторического обозрения». С. 82.

³¹ Там же.

котором историк обязан судить в соответствии с универсальными этическими нормами, потому что «норма для суда надъ историческими явлениями можетъ и должна имѣть объективный характеръ»³². Если историк будет следовать *объективным* нормам, то его *субъективная* позиция примет характер *истинно-субъективной*. Именно к такой «исследовательской позиции» призывал историков Л. ф. Ранке (L. v. Ranke), который поставил перед своими коллегами задачу – описывать прошлое так, «как это действительно было»³³. Разумеется, историк может описывать прошлое только со своей *субъективной* точки зрения. Разумеется, в его работах «говорит» не само прошлое, а говорит историк, который повествует нам о прошлом. Но если историк займёт *истинно-субъективную* позицию по отношению к своему прошлому, то тогда он будет говорить «устаи прошлого». К этой позиции историка призывает не только Л. ф. Ранке, но и Н.И. Кареев. В 1894 году Н.И. Кареев произносит пророческие, нацеленные в неизвестное и тревожное будущее слова – слова, которые приподымают его сегодня над цехом всех историков – как историков прошлого, так и будущего – и ставят его в один ряд с величайшими мыслителями его времени.

«Достоинство истории, какъ “свидѣтельница истины”; – говорит Н.И. Кареев, – требуетъ полной свободы; но бывали цѣлые періоды, когда правительства не позволяли касаться наиболее важныхъ историческихъ вопросовъ, по тѣмъ или другимъ политическимъ соображеніямъ, и общество, находившееся въ другихъ на высокомъ культурномъ уровнѣ, или совѣм не знало своего прошлаго, или представляло его себѣ въ томъ видѣ, въ какомъ это было желательно официальной историографии. Одна изъ важнѣйшихъ культурныхъ и социальныхъ задачъ истории, какъ науки, состоитъ именно въ томъ, чтобы давать обществу настоящее знаніе его собственнаго и чужого прошлаго, безъ котораго немислимо и надлежащее пониманіе современности. Историческому образованію принадлежитъ, поэтому, особенно важное значеніе; но для того, чтобы оно могло выполнить свою задачу, необходимо положить въ его основу исполнѣ научную историю, отрѣшившуюся отъ всякихъ такъ называемыхъ “патріотическихъ” легендъ, какую бы окраску (либеральную или консервативную, напр.) ни имѣли эти легенды и какіе бы мотивы ни руководили виновниками этихъ искаженій» [5, с. 505].

Достоинство истории, убеждён Н.И. Кареев, лежит в том, что она является «свидетельницей истины». И в этом пункте, мы уверены, Вл. Соловьёв полностью согласился бы с Н.И. Кареевым. Именно в этом существенном пункте – касающемся проблемы научной истины – историк и философ всё-таки сошлись во мнениях.

Список литературы

1. Соловьёв В.С. Руководящие мысли «Исторического обозрения» // Соловьёв В.С. Вопросы философии и психологии. М.: Изд-во Типолиграфия Высочайше утверждённого т-ва И.Н. Кушнеров и Ко, 1891. С. 75–86.

³² См.: Соловьёв В.С. Руководящие мысли «Исторического обозрения». С. 82.

³³ В оригинале «bloâ zeigen wie es eigentlich gewesen». Ranke, L.v. Sämtliche Werke, Bd. 33/34. Leipzig 1885. S. VII [5].

2. Кареев Н.И. Разработка теоретических вопросов исторической науки // Историческое обозрение: сб. Исторического Общества при Императорском С.-Петербургском университете за 1890 год. Т. 1. СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1890. С. 3–34.
3. Кареев Н.И. Философия, история и теория прогресса // Историческое обозрение: сб. Исторического Общества при Императорском С.-Петербургском университете за 1890 год. Т. 1. СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1890. С. 113–164.
4. Малинов А.В. В.С. Соловьёв и Н.И. Кареев (к истории взаимоотношений) // Журнал социологии и антропологии. 2003. № 2. С. 55–64.
5. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. В 86 т. Т. XIIIА. СПб.: Семеновская Типолиитография (И.А. Ефрона), 1894. 492 с.
6. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения в 50 т. Т. 3. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. 629 с.
7. Ranke L.v. Sämtliche Werke, 54 Bde. (1867–1890). Bd. 33/34. Leipzig, 1885.

References

1. Solov'ev, V.S. Rukovodyashchie mysli «Istoricheskogo obozreniya» [The Thinking behind Historical Review], in Solov'ev, V.S. *Voprosy filosofii i psikhologii* [Problems of Philosophy and Psychology], Moscow: Izdatel'stvo Tipolitografiya Vysochayshe utverzhdennogo tovarishchestva I.N. Kushnerov i Ko, 1891, pp. 75–86.
2. Kareev, N.I. Razrabotka teoreticheskikh voprosov istoricheskoy nauki [Development of theoretical questions of historical science], in *Sbornik Istoricheskogo Obshchestva pri Imperatorskom Sankt-Peterburgskom universitete za 1890 god «Istoricheskoe obozrenie»* [A collection of historical society in the Imperial University of St. Petersburg «Historical review»], Saint-Petersburg: Tipografiya M.M. Stasyulevicha, 1890, vol. 1, pp. 3–34.
3. Kareev, N.I. Filosofiya, istoriya i teoriya progressa [перевод Philosophy, history and theory of progress], in *Sbornik Istoricheskogo Obshchestva pri Imperatorskom Sankt-Peterburgskom universitete za 1890 god «Istoricheskoe obozrenie»* [A collection of historical society in the Imperial University of St. Petersburg «Historical review»], Saint-Petersburg: Tipografiya M.M. Stasyulevicha, 1890, vol. 1, pp. 113–164.
4. Malinov, A.V.V.S. Solov'ev i N.I. Kareev (k istorii vzaimootnosheniy) [Solovyov and Kareev (on the history of the relationship)], in *Zhurnal sotsiologii i antropologii*, 2003, no. 2, pp. 55–64.
5. *Entsiklopedicheskiy slovar' Brokgauza i Efrona: v 86 t., t. XIIIА* [Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary in 86 vol., vol. XIIIА], Saint-Petersburg: Semenovskaya Tipolitografiya (I.A. Efrona), 1894. 492 p.
6. Marks, K. Tezisy o Feyerbakhe [Theses on Feuerbach], in Marks, K., Engel's, F. *Sochineniya v 50 t., t. 3* [The Collected Works in 50 vol., vol. 3], Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1955. 629 p.
7. Ranke, L.v. Sämtliche Werke, 54 Bde. (1867–1890). Bd. 33/34. Leipzig, 1885.

УДК 1:2(09)
ББК 87.3(2)522-685

ИДЕЙНЫЕ ИСТОКИ СОФИОЛОГИИ ВЛ. С. СОЛОВЬЕВА

А.М. ХАМИДУЛИН

Нижегородская Духовная семинария
ул. Похвалинский съезд, д. 5, г. Нижний Новгород, 603001, Российская Федерация
E-mail: captain.nemo.2012@yandex.ru

Рассматриваются влияния предшествующих систем мысли на софиологическую концепцию В.С. Соловьева. Дается определение понятия «мудрость» (hokmah, σοφία, София) в контексте рассматриваемых традиций. Отмечается значимость факта личного интеллектуально-мистического опыта Вл.С. Соловьева (трехкратного видения Софии) в качестве коренного источника его софиологических изысканий. Исследованы источники, оказавшие влияние на формирование идеи Софии в библейской традиции (Ветхий Завет и христианство), продемонстрирован вероятный путь их трансформации в целом идеалистическая направленность философствования Вл.С. Соловьева в традиции философии платонизма и неоплатонизма. Указываются влияния западноевропейской мистической и философской традиций (Майстер И. Экхарт, Г. Сузо, И. Гихтель, Г. Арнольд, Я. Бёме, Дж. Пордедж, Э. Сведенборг, Ф. Шеллинг) на построение софиологической доктрины Вл. С. Соловьева. Изложены софийные интуиции отечественной культуры (Г.С. Сковорода, Ф.А. Голубинский), предвосхищающие софиологические штудии Вл. С. Соловьева. Особое внимание уделяется языческим параллелям в мистическом опыте Вл.С. Соловьева, отмечается сходство между Софией Вл.С. Соловьева и теофаниями языческих богинь (Исида, Афродита). Дается анализ таких древних интеллектуально-мистических систем мысли, как гностицизм и каббала, как важнейших источников софиологии Вл.С. Соловьева. Делается вывод о том, что Вл.С. Соловьев, являясь крупнейшим представителем русской софиологической традиции, воспринял и осмыслил на основании личного опыта существующие софийные интуиции, которые нашли свое гармоничное выражение в одном из важнейших направлений отечественной философской мысли – софиологии.

Ключевые слова: философия Вл.С. Соловьева, софиология, идеиные истоки, Хокма, София, Шхина, Вечная Женственность, христианство, платонизм, западноевропейская мистическая традиция, мистический опыт, гностицизм, каббала.

IDEOLOGICAL SOURCES OF SOPHIOLOGY VL.S. SOLOVIEV

A.M. KHAMIDULIN

Nizhny Novgorod Theological Seminary
5, st. Pohvalinsky ramp, Nizhny Novgorod, 603001, Russian Federation
E-mail: captain.nemo.2012@yandex.ru

The impact of previous systems of thought on the sophiological concept of Vladimir Sergeyevich Solovyov is considered. The definition of the concept «wisdom», «hokmah», «σοφία», «Sofia» in the context of the presented tradition. The significance of the fact of personal intellectual and mystical experience of Vl. Solovyov (triple vision Sofia) as the primary source of his Sophiological research is noted. The sources that influenced the formation of the idea of Sofia-based Biblical tradition (Old Testament and Christianity) are investigated, the possible path of transformation is demonstrated. In general idealistic orientation of Vl. Soloviev's philosophizing in the tradition of the philosophy of

Platonism and Neo-Platonism is noted. The influence of Western mystical and philosophical traditions (represented by Meister Eckhart I., G. Suso, I. Gihatelya, G. Arnold, J. Boehme, John. Pordedzh, E. Swedenborg, Schelling) on Sophiological doctrine of Vl. Soloviev is pointed. Sophianic intuition of the national culture (G.S. Skovoroda, F.A. Golubinsky), anticipating Sophiological utude Vl. Solovyov are stated. Particular attention is paid to the pagan parallels in the mystical experience of Vl. Soloviev; there is similarity between Sofia of Vl. Solovyov and Theophany of pagan goddesses (Isis, Aphrodite). The analysis of such ancient intellectual and mystical systems of thought as Gnosticism and the Kabbalah as an important source sophiology Vl. Solovyov is given. It is concluded that Vl. Soloviev, being the largest representative of Russian sofilogicheskoy tradition, perceived and understood sophianic intuition based on personal experience available to him that found their harmonious expression in one of the most important directions of Russian philosophical thought called sophiology.

Key words: *philosophy Vl.S. Solovyov sophiology, ideological sources, Chokmah, Sofia, Divinity, the Eternal Feminine, Christianity, Platonism, Western European mystical tradition, mystical experience, Gnosticism, Kabbalah.*

Первый после Платона Соловьев делает новое
 громадное открытие в метафизике.
 В море умопостигаемого света,
 который безобразно открылся Платону,
 Соловьев с величайшею силою прозрения
 открывает определенные ослепительные черты
 вечной женственности.
 В.Ф. Эрн

У многих народов среди различных добродетелей особое место занимает мудрость. К людям, обладающим этим великим даром рассудительности и проницательности, во всех культурах относились с особым уважением и почитанием. Их необязательно называли философами, это могли быть умудренные жизнью старцы, отличившиеся в познании мира ученые, совершенствующиеся в духовном развитии аскеты и подвижники. Особый взгляд на мир и способность видеть глубже и шире других притягивали к ним людей, ищущих истину. Однако некоторые из мудрецов осознавали себя лишь причастными таинственной и сверхъестественной силе, тогда они начинали говорить о превосходящей человеческую мысль Сверхъестественной Премудрости. В этом случае Премудрость трактовалась в религиозно-философском ключе, ее многообразные проявления притягивали к себе ищущих совершенного знания.

Вл.С. Соловьев, главный отечественный идеолог софиологии как особого направления в религиозной философии, является наследником богатой традиции почитателей Премудрости. Софиология представляет собой сложное учение синкретического характера о Софии Премудрости Божией, которое, согласно утверждению А.П. Козырева, является «сложным синтезом православного почитания Христа как воплощенной Божественной Премудрости, европейских мистических учений, каббалы, романтизма, немецкой философии и других учений»¹. Особое положение Вл. Соловьева заключается в том, что

¹ См.: Козырев А.П. Соловьев и гностики. М.: Изд. Савин С.А., 2007. С. 215 [1].

он был не только спекулятивным мыслителем, занятым лишь разработкой непротиворечивой системы, но и активным мистиком с богатым опытом переживания сверхъестественного.

Интеллектуально-мистическая биография Вл. Соловьева

Исследование творчества любого человека необходимо связывать с фактами из его биографии. В нашем случае ключевыми событиями, оказавшими значительное влияние на создание софиологической системы, следует считать три знаковых мистических переживания Вл.С. Соловьева. Так, в 1862 г., в возрасте 9 лет, будущий философ пережил первое свидание с Вечной Подругой во время воскресного богослужения в Москве. Это событие, произошедшее с Вл.С. Соловьевым в раннем возрасте, оказало на него сильное впечатление. Любопытно, что философу так и не удалось создать полноценную семью. Как отмечает кн. Ев. Трубецкой, «Соловьев всегда испытывал ... раздвоение любовного чувства»². Соловьев в своей жизни был много раз влюблен, и все эти встречи имели большое значение в его жизни. Но каким бы пламенным не было увлечение Соловьева, его всегда отвлекало пришествие другой Возлюбленной, перед которой утрачивалась притягательность земных женщин.

Последующие два явления Вечной Женственности произошли во время его заграничной командировки 1875–1876 гг., которую Соловьев предпринял с целью «изучения индийской, гностической и средневековой философии»³. Изучая умозрительные категории, Соловьев искал тайный ключ Премудрости, жаждал практического применения и воплощения этим знаниям и находился в ожидании. И наконец раздался Её голос – в Британской библиотеке Соловьев сподобился второго лицезрения Софии, и она звала философа в Египет. Вл. Соловьев сразу покидает Лондон. Быстро миновав Европу, он останавливается в Каире. В Египте философ посещает Фиваидскую пустыню. Здесь, в пустыне, он в третий раз видит Софию в золотом сиянии лазури. В явившемся ему женском образе Вл. Соловьев увидел личностную основу мира – образ, в котором было все. Примечательно, что в III в. от Р.Х. искушающие видения отражал основатель христианского пустынножительства Антоний Великий. Вл.С. Соловьев же, напротив, ищет визионерских откровений на протяжении всего своего долгого жизненного пути. Свидетельством сверхчувственного опыта поэта выступают его стихотворения «Вся в лазури сегодня явилась...», «У царицы моей есть высокий дворец...» и, наконец, поэма «Три свидания», в которой описываются все три встречи Соловьева с «Царицей Радужных Врат». В ней образ Вечной Женственности является читателю небесным, внеземным и в то же время нежной возлюбленной, снисходящей до общения с поэтом. В этих трех явлениях Вечной Женственности (известно, что сам Соловьев не называет ее «Софией») можно усматривать основные пункты общения Соло-

² См.: Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл.С. Соловьева. М.: Товарищество тип. А.И. Мамонтова, 1913. С. 32 [2].

³ См.: Радлов Э.Л. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. СПб., 1913. С. 14 [3].

вьева с чем-то сверхразумным для сухой спекулятивной философии и в своем запредельном явлении до конца не определенным. Таинственные встречи с Великим Женственным Существом и приобретенный в этом общении опыт явились для русского философа основными источниками его мистических интуиций и послужили импульсом к поиску подобных откровений у практиков и теоретиков теософии в самом широком смысле этого слова.

Библейские истоки софиологии. Хокмическая литература и христианская интерпретация образа Софии-Премудрости

Появление еврейского термина «Премудрость» напрямую связано с дидактической, или как её ещё называют хокмической, письменностью – с Притчами Соломоновыми, книгой Премудрости Соломона и книгой Иисуса сына Сирахова, с которыми Вл.С. Соловьёв был, несомненно, знаком, поскольку рос в религиозной семье, его дед Михаил Соловьёв был священником. Понятие חכמה (*hokmah*) имеет широкий спектр толкований. Сам термин женского рода и употребляется в Писании в значении *pluralis majestatis* («множественное величие») наряду с другими именами Божиими. До Вавилонского плена (598–539 гг. до Р.Х.) это понятие имело практический оттенок, и относилось в большинстве случаев к характеристике человеческих качеств, источник которых, однако, Бог. Это могло быть мастерство, хороший художественный вкус. Часто характеристику «мудрый» получали лучшие представители рабочих ремесел – плотники, красильщики, обработчики металлов, камнетесы. Лучшие из них были задействованы в постройке Храма.

В книгах Премудрости и Притч Соломона появляется характерная и неоднозначная в своих многочисленных толкованиях персонификация мудрости. Мудрость обладает выразительными характеристиками – она возвышает голос свой на улицах, строит дом и приглашает на обильную трапезу всех ищущих мудрости. Таким образом, в Ветхом Завете мы видим личностную Премудрость Божию, которую Господь «...имел ... началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони» (Притч. 8:22). Сама Премудрость говорит о себе: «...я вышла из уст Всевышнего и, подобно облаку, покрыла землю; я поставила скинию на высоте, и престол мой — в столпе облачном» (Сир. 25:3-4). Вышеприведенные цитаты являются ветхозаветной основой для ортодоксальной практики отождествления Премудрости Божией и Слова – Второй ипостаси Святой Троицы. С помощью Премудрости Господь творит мир, она есть образ Его, художница, радующаяся и веселящаяся пред лицом Его (Притч. 8:30).

Изображение Премудрости Божией имеет сходство с описанием характера и действия Духа Божия как третьей ипостаси Святой Троицы. В Ветхом Завете встречаются следующие близкие по смыслу упоминания. Так, дух святой почил на семидесяти старейшинах во времена Моисея (Числ. 11:25). Иисус Навин исполнился Духа Премудрости после того, как получил благословение от Моисея (Втор. 34:9). Об особых свойствах присутствия Духа Божия говорит пророк Давид (Пс. 138:7-10). В пророчестве Исайи говорится о том, что на Мессии почиет «...Дух Господень, Дух Премудрости...» (Ис. 11:2). Характерно о

действия Святого Духа в сердцах людей нам повествует Новый Завет. В первую очередь, это исполнение апостолов Духом Божиим в сионской горнице (Деян. 2:4). Многократно о действии Духа Божия говорится в посланиях. Это излияние Любви Божией в сердца верующих Духом Святым (Рим. 5:5), жизнь Святого Духа в людях как храме (1 Кор. 3:16), плод Духа в праведности и истине (Еф.5:9). Таким образом, можно наблюдать сближение характеристик ветхозаветного понятия «София» и Духа Божия в обоих Заветах. Подобное отождествление могло возникнуть как на идейном, так и на лексико-семантическом уровне. Так как во многих семитских языках, в том числе в иврите, слово «дух», как и «мудрость», женского рода. Уже в новозаветную эпоху, когда происходило восприятие христианским сознанием образов Ветхого Завета, такие ранние отцы Церкви, как Ириней Лионский и Феофил Антиохийский, понимали под Софией третью ипостась Святой Троицы – Святого Духа.

Свое продолжение идея почитания Премудрости получила в христианстве, где Софии Премудрости Божией посвящали храмы (Константинополь, Киев, Новгород, Полоцк) и вариативные символические по своему содержанию иконографические сюжеты. Здесь обязательно нужно принять во внимание тот факт, что в Предании Православной Церкви, как в Византии, так и на территории Руси, святые отцы – учителя Церкви – понимали под Премудростью, чаще всего, Иисуса Христа, как безначальное Слово-Логос, Вторую Ипостась Живоначальной Троицы. В первом послании ап. Павла к коринфянам прямо говорится, что «Христос Божия сила и Божия Премудрость» (1 Кор.1:24). Причем под тем Домом, который создала Премудрость (Притч.9:1), традиционно понимается Пресвятая Богородица, Которая вместила в себя ипостасную Премудрость Божию – Иисуса Христа Логос Божий. На этом убеждении строится ортодоксальное понимание ипостасной Софии. Однако существовали и другие тенденции в интерпретации образа Премудрости. Так, Ориген также затрагивал вопрос о Софии и считал её «бестелесным бытием многообразных мыслей, объемлющей логосы мирового целого» и в то же время «одушевленной и как бы живой»⁴. Согласно блаж. Августина, во Христе воплощенная Премудрость находит отражение не просто в одном Лице Иисуса Христа, а в «целокупном Христе». *Christus totus* («Христос всецельный») – это Христос и Церковь, через которую Премудрость Божия делается известной (Еф.3:10). В то же время возможно говорить о Премудрости, как Невесте Христовой. Этот мистический союз между Софией и Логосом «открывается через Иисуса Христа, воплощенное Слово, и через то, что Он принимает и утверждает Церковь своей Невестой»⁵. В то же время необходимо отметить сближение образов Софии и Богородицы, которое отмечает отечественный ученый С. Аверинцев: «...личный облик Софии как в византийско-русской, так и в католической традиции постепенно сближается

⁴ См.: Аверинцев С. Собрание сочинений / под ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова. София-Логос. Словарь. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. С. 397 [4].

⁵ См.: Шипфлингер Т. София-Мария. Целостный опыт творения / пер. с нем. В. Бычков. М.: Гнозис-пресс – Скарабей, 1993. С. 43 [5].

с образом Девы Марии как просветленной твари, в которой становится «софийным»; облагораживается весь космос» [4, с. 397]. Таким образом, в христианской и околохристианской среде существует практика отождествления Софии как со Христом и/или с Богородицей, так и со всей Церковью и даже всем миром, что свидетельствует о её «всеедином» значении.

Очевидная генетическая связь и точки соприкосновения иудейской и христианской духовной традиций играет большую роль для самого Вл. Соловьёва. Поскольку философ отождествлял себя с христианством и, безусловно, обладал познаниями в области богословия (философ в качестве вольнослушателя посещал лекции в Московской Духовной Академии в 1873 г.), то представляется вероятным определенное влияние ветхозаветных и новозаветных идей на построение философской системы Вл. Соловьёва.

Софийные интуиции отечественной культуры

Отечественная культура, по мнению ряда исследователей (Топоров В.Н., Бычков В.В., Крохина Н.П.), развивалась во многом в русле софийных интуиций, тесно связанных с христианской традицией. Поиски и попытки раскрытия различных символов Софии и её коннотаций в литературе и искусстве основываются, прежде всего, на раскрытии феномена божественного устройства мироздания, в котором все явления премудро устроены Творцом.

Эстетический момент изначально был важной характеристикой мировоззрения русского народа. Проявление этого чуткого восприятия божественной красоты в дольном мире мы видим уже в историческом эпизоде выбора веры князем Владимиром. И поскольку Вл. Соловьёв по своему рождению и воспитанию относится к этой культурной среде, было бы странным опустить это для рассмотрения. Во всяком случае, на русской почве наиболее отчетливым выражением софийности послужила ее христианская интерпретация, «явленная в храмостроительстве и иконе»⁶.

Необходимо отметить характерное тяготение образа Софии к абсолютному всеединству, в котором происходит «стирание границ между философским, религиозным и мифопоэтическим мышлением»⁷. Опираясь на подобные проявления «мистического христианства» в отечественной литературной традиции, ряд исследователей отмечают авторов, которым было присуще особое выражение идей софийности. Это такие известные писатели и поэты, как А.С. Пушкин, Ф.И. Тютчев, А.А. Фет и другие. Согласно Н. Крохиной⁸ и П. Сапронову⁹, софийность в произведениях этих поэтов находит отражение во множестве худо-

⁶ См.: Крохина Н.П. Софийность и её коннотации (онтологизм–космизм–эсхатология) в русской мысли и литературе XIX и рубежа XIX–XX веков. Иваново, 2010. С. 6 [6].

⁷ См.: Крохина Н.П. О драме софийных тем и смыслов // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 4 (32). С. 161 [7].

⁸ См.: Крохина Н.П. Софийность и её коннотации (онтологизм–космизм–эсхатология) в русской мысли и литературе XIX и рубежа XIX–XX веков. Иваново, 2010.

⁹ См.: Сапронов П.А. Русская софиология и софийность. СПб.: Церковь и культура, 2006. С. 295.

жественных элементов и пронизывает самое существо их творчества. Так, Н. Крохина утверждает, что «творчество, не потерявшее свою метафизическую основу – веру в реальность сверхчувственного мира, цельность и чувство священного, и потому способное к сакрализации зримого бытия как “богоматери” (Вл. Соловьев) – может быть названо софийным» [6, с. 358]. Как утверждают В.К. Кантор и Н.П. Крохина, главным воплощением Вечной Женственности в усадебном строе жизни считается уездная русская барышня, чей образ с особенной любовью был воссоздан бессмертными классиками русской словесности, такими как А.С. Пушкин, А.Н. Островский, И.С. Тургенев, И.А. Гончаров и И.А. Бунин. Отдельно следует остановиться на софийных идеях Г.С. Сковороды и Ф.А. Голубинского. В область интересов преподавателя Московской Духовной Академии Ф.А. Голубинского, с сыном которого был знаком Вл.С. Соловьев, по свидетельству С.М. Соловьева¹⁰, попадали софиологические интуиции, которые могли быть инспирированы влиянием сочинений немецких мистиков (Я. Беме, Э. Сведенборг), имевшихся в академической библиотеке. Представляется вероятным, что изыскания Ф.А. Голубинского опосредованно оказали влияние на мировоззрение Вл.С. Соловьева на этапе его обучения в Духовной Академии. Г.С. Сковорода, приходясь двоюродным прадедом по материнской линии Вл.С. Соловьеву, воспринял и оригинально осмыслил идеи и образы европейской культуры. У Г.С. Сковороды мы встречаем образ единой для всего сущего Премудрости Божией. Она может проявляться в разных видах и называется у каждого народа своим именем. С персонифицированным понятием Премудрости у Сковороды связано распознавание и различение скрытой в мире истины, поиск которой затрудняется наличием у Премудрости сестры, которая, также обладая множеством имен, представляет собой ее противоположность. Специалист по истории философии А.И. Абрамов¹¹ замечает, что тема женственности появилась в творчестве Вл. Соловьева, в том числе, под влиянием Г.С. Сковороды. Так что вся отечественная культура с ее софийными интуициями, храмами, иконами была родной для Вл.С. Соловьева, он воспринимал ее с детских лет, и все эти образы вошли в его жизнь на самом раннем этапе его становления как мыслителя.

Языческие параллели мистического опыта Вл.С. Соловьева

Необходимо отметить бросающееся в глаза сходство в понимании мудрости у разных народов. Во-первых, слово σοφία (собственно, «мудрость») в греческом языке женского рода, как и в русском, латинском, древнееврейском и других языках. Во-вторых, «по устойчивой схеме мифа, имеющей широкое распространение в самых различных культурах Евразии, мудрость принадлежит деве»¹². Это наблюдается и в скандинавском эпосе, и в древнегреческих мифах. Также в

¹⁰ См.: Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 90.

¹¹ См.: Абрамов А.И. Философия всеединства Вл. Соловьева и традиции русского платонизма // История философии. М., 2011. № 6. С. 21.

¹² См.: Аверинцев С. Собрание сочинений. С. 551.

мифологеме такой девы-премудрости можно выделить ряд характерных черт, таких как любовь к людям и готовность заступиться за них, а также такие на первый взгляд не совместимые качества, как девственность и материнство.

Параллели с древними культами женских богинь особенно важны в понимании основ мистического опыта Вл. Соловьева. Здесь необходимо упомянуть о Соловьеве как исследователе и активном практике спиритуализма в религиозном смысле этого явления. А. Введенский в своей статье, посвященной мистицизму в творчестве Соловьева, пишет как об общеизвестном факте, подтверждаемом словами самого Соловьева, о том, что философ вступил на поприще своей профессиональной деятельности с уже сформировавшимися мистическими воззрениями, которые он и воплощал в своей философии в течение двадцати семи лет, оставаясь при этом «всю жизнь убежденным мистицистом»¹³. При всем этом необходимо отметить, что Соловьев обогащал и черпал свой опыт как из личных практик, так и из общения с носителями подобного медиумического опыта. Важно при этом отметить, что сам Соловьев отличал Софию (именно как небесную Софию, Премудрость Божию) от явившихся ему других духов, таких как «Памфил», «нормандка», «Зоя Палеолог». На похожие черты в мистическом опыте Вл. Соловьева и в древних мистериях, посвященных языческим богиням, указывает современная исследовательница его творчества В. Кравченко, утверждая, что «взаимоотношения Соловьева и Софии вполне могут быть описаны как необычная версия вечной истории о нисхождении богини к смертному герою...»¹⁴.

Во взаимоотношениях Соловьева и Софии последняя проявляется во многих лицах. Sophie определяется как любящая муза-вдохновительница, причем поэт много раз отмечает лазурно-золотой образ своей возлюбленной: «Лазурь кругом, лазурь в душе моей. / Пронизана лазурью золотистой...», – читаем мы в стихотворении «Три свидания», описывающем три жизнеопределяющие встречи с Лучезарной девой, одна из которых произошла с Соловьевым в детстве в храме, вторая – в лондонском музее, и наконец, третья – в египетской пустыне. Лазурный оттенок является отсылкой к египетской богине Исиде, один из титулов которой – «лазурная». Примечательно, что сама Исиде, согласно древним мифам, имеет огромную творческую магическую силу. Обладающую знанием об устройстве мироздания, Исиду также определяет символ змеи – давнего воплощения мудрости, хитрости и коварства. Неслучайным в связи с этим представляется тот факт, что Соловьев, по прямому указу от Sophie, предпринял поездку в Египет – источник и хранилище эзотерических знаний древнего мира. Несмотря на то, что поэт обещал не называть имя своей возлюбленной, по записям его автоматического письма можно установить, что София сообщает – «Я рожусь в апреле». И здесь мы видим момент, сближающий видение Соловьева с греческой мифологией, ибо 24 апреля считается днем рождения Афродиты, богини любви, красоты, пло-

¹³ См.: Введенский А.И. О мистицизме и критицизме в теории познания В.С. Соловьева // Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. I (56). С. 20 [8].

¹⁴ См.: Кравченко В.В. Владимир Соловьев и София. М.: Аграф, 2006. С. 32 [9].

дородия и жизни. Согласно «Теогонии», Гесиода Афродита рождена из бело-снежной пены, образовавшейся из соединения морской воды с кровью и семенем Урана, которого оскопил Кронос. Согласно такому, наиболее древнему прочтению мифа, получается, что она старше Зевса. В стихотворении Соловьева «Das Ewig-Weibliche» («Слово увещательное к морским чертям») наблюдается полное совпадение Вечной Женственности и Афродиты. Греческой богине были посвящены голуби и воробьи, а из биографии Вл. Соловьева известен необычный факт, что к нему во множестве прилетали голуби. П.А. Сапронов пишет: «Пускай эта небесная природа не просто женственность, а женственность вечная, не Афродита Пандемос, а Афродита Урания¹⁵. От этого ничуть не меняется главное и единственно важное: и Вечная Женственность и Афродита Урания представлены Соловьевым как божества самодовлеющие» [10, с. 28]. Сама греческая богиня во многом напоминает свой аккадский вариант – богиню плотской любви, войны, плодородия и распри Иштар. В этом усматривается любопытный момент олицетворения) матери-природы и матери-земли, который очевидно «связан [с] центральной для философии Соловьева идеей всеединства» [9, с. 51].

Анализируя характер явлений Софии, исследовательница наследия Вл. Соловьева В. Кравченко отмечает, что свойства этих явлений не похожи на характеристику Sophie как могущественной богине древности, которая уничтожала своих врагов и вдохновляла на разнузданные праздники в ее честь. Скорее, это лишь слабый призрак, остаток бывшего могущества, которому с приходом христианства перестали приносить служение, и, ослабленная, она представляет собой «тень древнего божества»¹⁶. Так или иначе, необходимо указать на особенно характерные параллели софийных образов у Соловьева с конкретными богинями древности, отсылки к которым мы можем обнаружить как в биографии, так и в творчестве философа и поэта.

Платонизм и неоплатонизм

Влияние идеализма Платона и позднеантичного неоплатонизма на философию Вл. Соловьева несомненно уже потому, что «Платон влиял...на всех идеалистов...и в этом смысле был источником и для Вл. Соловьева»¹⁷. Становление русского философа происходило в интеллектуальной среде, весьма располагающей к использованию и усвоению наработок греческой мысли.

Соловьеву были доступны оригинальные тексты греческих мыслителей, также платонизм оказывал влияние на развитие мысли Соловьева опосредственно, через его знакомство с многочисленными представителями западноевропейской философии. Кроме того, Вл. Соловьев был знаком с системой

¹⁵ Согласно диалогу Платона «Пир» (Речь Павсания. 180с-185е), Афродита Пандемос – «все-народная, пошлая», Афродита Урания – «небесная».

¹⁶ См.: Кравченко В.В. Владимир Соловьев и София. С. 33.

¹⁷ См.: Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время / предисл. А.А. Тахо-Годи. 2-е изд., исправл. М.: Молодая гвардия, 2009. С. 33 [11].

христианского богословия, использующей философскую базу неоплатонизма, так называемый «христианский неоплатонизм» (корпус ареопагитикум, богословие каппадокийской школы). Среди ближайших к Вл.С. Соловьёву носителей платонической традиции современный историк философии А.И. Абрамов указывает на платонически настроенных А.В. Горского и В.Д. Кудрявцева-Платонова¹⁸. Значительное влияние на молодого Вл. Соловьёва оказал также другой университетский наставник Вл. Соловьёва – П.Д. Юркевич. Причем этого преподавателя А.И. Абрамов называет «одним из самых выдающихся русских философов-платоников»¹⁹.

Что касается первоисточников, то Платон использует понятие *sophia* в значении «мудрость». Разуметь это понятие нужно в том же практическо-техническом значении, которое было характерно для греческой языческой традиции. Платон такую «техническую» мудрость с аспектом художественности приписывает и богине искусств Афине Палладе, и публично выступающим ораторам, и искусным музыкантам, и исправно управляющим колесницами, и хорошим врачам, и мудрым правителям. И даже когда термин *sophia* несет какой-либо духовно-разумный смысл, он продолжает напрямую соотноситься у Платона с практическими функциями человеческой жизни. В моральной сфере мудрость тоже понимается в практическом плане добродетельных поступков. Однако в диалогах великого греческого философа все же встречается употребление понятия *sophia* в более обобщенном, универсальном значении («Филеб» 30c): София выступает наряду с Умом в качестве выражения разумности Мировой души и проявляется, таким образом, как космическая категория. В другом диалоге мы встречаемся с размышлением Платона о собственно мудрости и философии как «любви к мудрости». Платон проводит строгое разделение этих понятий: «назвать кого-либо знающим (*σοφός*)...представляется...чем-то величественным и полагающимся только богу...» («Федр» 278d). Если так, то чистая мудрость присуща одному лишь Создателю и человек может быть другом мудрости (*φιλόσοφος*). Такие объяснения мудрости мы встречаем у Платона.

В эпоху позднего эллинизма, в неоплатонизме, понятие «София» приобретает особое значение в виде одного из звеньев эманации божества (Единого). Плотин использует понятие «София» в двух значениях – для описания приземленного, практического ее аспекта и в качестве идеального, умного архетипа всего существующего. В первом случае мы говорим о наличии Софии в материальных вещах нашего мира как идейно-смысловом содержании предметов. Во втором случае Плотин говорит о высоком положении Софии в иерархии «умного» бытия, о несводимости ее к случайным, единичным феноменам. Эта София требует предельных обобщений, также она обладает самосознанием и царственно-блаженными атрибутами. «Небесная» София важнее «земной», поскольку служит для последней смысловым принципом. Рассуждения на эту тему излагаются в трактате Плотина «Об умной красоте» (V 8). Здесь пред-

¹⁸ См.: Абрамов А.И. Философия всеединства Вл. Соловьёва и традиции русского платонизма // История философии. М., 2011. №6. С. 20 [12].

¹⁹ Там же.

ставлены размышления о наличии в космосе красоты и сферы софийного бытия в их соотношении. По ходу развития мысли Плотина можно сделать заключение о Софии-Мудрости как умной жизни, тождественности истинной мудрости и истинного бытия. И наконец, необходимо заметить, как на то указывает А.Ф. Лосев, что к понятию София у Плотина приложимо практически все, что философ говорит об Уме. И Мудрости, и Уму свойственны такие определения, как умный свет, размеренность, наличие бытия и красоты. Вл. Соловьев в духе неоплатонизма философствует об аналогичных эстетических категориях в статье «Красота в природе» (1889). Вывод о наличии в философии Соловьева элементов неоплатонизма делает А.Ф. Лосев: «...представляется, что...у Вл. Соловьева был чистейший неоплатонизм и в то же время полная независимость от изучения каких-либо неоплатонических источников» [11, с. 151].

Влияние западноевропейских софиологических идей на Вл. Соловьева

Проявление Софии как Вечной женственности можно отметить в западноевропейской мистике и литературе. Начало этому было положено Бозцием в его «Утешениях философией», где Философия представляется в виде величественной Дамы с горящими глазами, утешающей страдальца за правду. Подобные мистические образы встречаются на западе в творчестве Петрарки в лице его возлюбленной Лауры, с которой поэта связывала трагическая любовь. Поэт посвятил ей свои знаменитые сонеты, в которых возвышенный образ Лауры тяготеет к воплощению идеальной женщины. У Данте в «Божественной комедии» возлюбленная главного героя Беатриче (Beatrice с итал. яз. означает «идеал», «вдохновительница») ведет его по Раю. Кроме того, стоит отметить любопытное совпадение: первая встреча Данте Алигьери с Беатриче произошла, когда поэту было девять лет, первая встреча Вл. Соловьева с Софией также случилась в девятилетнем возрасте.

Среди европейских мистиков и провидцев, так или иначе работавших с интерпретацией символа Софии и «общечеловечества», можно назвать ученика Майстера Экхарта, поэта и философа Г. Сузо. Что примечательно, его произведение мистического плана «Книга Божественной Премудрости», написанная в диалогической форме, очень похожа на «Софию» Вл. Соловьева. Г. Сузо называл себя «служителем Вечной Премудрости», основал особое братство Софии и составил службу Премудрости. Для Сузо Премудрость «есть Христос, Сын Божий»²⁰, но созерцал он её, как сам Сузо описывает видение, то под видом «Прекрасной Девы, то это был благородный юноша»²¹. К плеяде европейских мистиков-визионеров, так или иначе затрагивающих концепцию Прекрасной Девы-Мудрости, можно отнести пиетиста Г.Арнольда, религиозного мыслителя, ученика Я. Бёме, и визионера И. Гихтеля, ясновидца и теософа Э. Сведенборга, мистика каббалистического направления Дж. Порреджа.

²⁰ См.: Флоровский Г., прот. Догмат и история. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1998. С. 409 [13].

²¹ Там же.

Духовная близость идей немецкого идеалиста Ф. Шеллинга и Вл. Соловьева обращала на себя внимание многих исследователей. Так, К.В. Мочульский утверждает, что «философская система Соловьева создавалась в атмосфере идей Шеллинга»²². У Шеллинга, который, безусловно, был знаком с немецкой мистикой (с ними его роднит, в том числе, учение о некоей темной бездне (Ungrund) в Боге) и заимствовал ряд положений у Бёме, есть объяснение возникновения Премудрости Божией. Это объяснение основывается на толковании известного места из книги Притчей Соломона. Согласно Шеллингу, София возникает внезапно в мышлении Бога, и поэтому она нечто среднее между Богом и творением. Она изначально была в Боге как потенция, хотя и отличная от Бога, она появляется перед Ним как нечто не виданное. «Не будучи ... Самим Богом, она, тем не менее, не была ни творением, ни неким Его порождением, и в силу именно этого она была средостением между Богом и творением. Ибо она была чистой возможностью, самым первым отделением вещества, предназначенного для будущих творений»²³. М. Френч, делая выводы к софиологическим построениям Шеллинга, говорит о существовании трех аспектов Софии в творчестве классика немецкой философии: 1) образ в мышлении Бога; 2) трехчленный план сотворения вселенной; 3) совершенный человеческий разум. Кроме того, понятие всеединства Соловьева во многом восходит к «Философии и религии» (1804 г.) и к циклу Мюнхенских лекций (1827–1828 гг.) Фридриха Шеллинга.

Гностицизм

Многие положения гностицизма и теоретической каббалистики входили в круг специальных изысканий основателя русской софиологии. Подтверждая факт увлечения Вл. Соловьева гностическими идеями, А.Ф. Лосев пишет, что философ «не терпел чистых и абстрактных идей, лишенных всякой материи, и материи, лишенной всякого идеального одухотворения»²⁴. Вот почему гностический образ Софии-Премудрости привлек внимания отечественного софиолога. Другим фактом, подтверждающим значительное сходство софиологических идей с гностицизмом, является Указ митр. Сергия от 9 сентября 1935 г., в котором он критикует философскую систему С.Н. Булгакова, во многом основанную на софиологии Вл. Соловьева. При этом в вину С.Н. Булгакову ставится схожесть его системы с гностическими учениями.

Вл. Соловьёву принадлежит ряд статей, посвященных гностицизму и опубликованных в энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона («Валентин и Валентиниане», «Василид», «Гермес Трисмегист», «Гностицизм» и другие). Вот как определяет гностицизм сам Соловьёв: «...так называется совокупность ре-

²² См.: Соловьёв Вл.: Pro et contra. Личность и творчество Владимира Соловьёва в оценке русских мыслителей и исследователей: антология / подгот. В.Ф. Бойков. В 2 т. СПб.: Изд-во Рус. Христиан. гуманит. ин-та, 2000. С. 671 [14].

²³ См.: Френч М. Лик Софии (глава 4 книги «Премудрость в личности») // Вопросы философии. 2002. № 1. 14. С. 120 [15].

²⁴ См.: Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. С. 217.

лигиозно-философских (теософских) систем, которые появились в течение двух первых веков нашей эры и в которых основные факты и учение христианства, оторванные от их исторической почвы, разработаны в смысле языческой (как восточной, так и эллинской) мудрости» [16, с. 323]. В отношении Вл. Соловьева как христианина, тяготеющего к свободной мистико-философской деятельности, уместно употребить термин «гностицист», введенный доктором исторических наук А.Л. Хосроевым²⁵. Что касается литературы гностического содержания, в которой приводятся сведения о древнем гнозисе и с которой был знаком Вл. Соловьев, то в первую очередь нужно назвать сочинение Иринея Лионского «Против ересей» («Обличение и опровержение лжеименного знания»). В них приводится обзор всех известных святителю направлений гностицизма с их последовательным обличением. Эти источники являются базовыми для всех исследователей этого направления мысли. С подобной работой Ипполита Римского «Опровержение всяческих ересей» Соловьев также был знаком, о чем свидетельствуют его статьи в энциклопедии. Основываясь на литературных источниках, упомянутых Соловьевым в конце статей по гностицизму, следует назвать труд святителя Епифания «Панарион», сочинения Климента Александрийского «Строматы» и «Выдержки из Теодота», произведения Тертуллина «Против валентиниан», «Против Маркиона» и «О прескрипциях против еретиков», работу блж. Федорита «Врачевание эллинских недугов», также можно назвать сочинение Оригена «Против Цельса» и труд Евсевия Кесарийского «Церковная история». Что касается первоисточников, то с ними Вл. Соловьев мог ознакомиться в ходе заграничной командировки в Лондон. Так, в Британской библиотеке хранятся Аскевианский и Бруцианский кодексы. Первый из них содержит текст сочинения *Pistis Sophia*, относящийся предположительно к школе Валентина (II в.). Второй кодекс содержит отрывки гностических произведений.

К источникам, с которыми был знаком Соловьев и имеющим идеологическое сходство с гностицизмом, следует отнести так называемый герметический корпус сочинений (*Corpus Hermeticum*), авторство которого приписывается легендарному Гермесу Трисмегисту. Ему Соловьев посвятил статью в Энциклопедическом словаре, при этом русский философ рассматривает трактат «Поймандр», в котором явно прослеживается схожесть с «Софией». Произведение «Поймандр» построено в форме диалога между человеком и неким «Высшим Умом». При изложении учения Гермеса у Соловьева «нет даже намека на критику, а наоборот, ощущается сочувственное понимание, правда, при объективном изложении герметического учения»²⁶. Явное сходство идей герметического трактата и соловьевской мистики заключается при этом в общей цели – единении человека с Божеством.

Идея «Софии» ярким мифологическим образом развивалась в эзотерических учениях гностиков (I–II вв.) – в системах офитов, Валентина и Василида. В данном случае показательной является система Валентина. В ней София –

²⁵ См.: Хосроев А.И. Из истории раннего христианства. М., 1997. С. 259 [17].

²⁶ См.: Кравченко В.В. Владимир Соловьев и София. С. 191.

младший из составляющих священную Плерому (Полноту) эонов – вследствие жажды первоначального света, нарушив божественную иерархию эонов, оказывается ввергнутой в хаос, где претерпевает дальнейшее разделение. Ее высшая сущность возвращается в Плерому, в то время как низшая ее часть – падшая мудрость Ахамот (которая осмысливается в качестве Души Мира) – остается заброшенной в материи. В результате испытываемых ею негативных переживаний появляется Демиург, который и оформляет безликую материю в виде существующего мира. Таким образом, идея гностической Софии являет собой амбивалентный принцип, связывающий низ и верх – ущербность этого мира с полнотой мира духовного. По свидетельству А.П. Козырева, именно этот теогонический и космогонический миф валентиниан послужил исходным материалом для развития софиологической системы Соловьева²⁷. Любопытно, что ключевое положение в среде почитателей мудрости занимал культ змеи, олицетворяющий Премудрость вообще и небесный эон Софии в частности. При этом известно, что Соловьева особенно интересовали офиты (ὄφις – «змея») – гностические секты, которые почитали змею как символ высшей мудрости, о чем свидетельствуют его письма, стихотворение «Песня офитов» и статья в энциклопедии. Также известно его путешествие в Египетскую пустыню с целью обретения тайного знания, что, правда, не было достигнуто. Интересно, что архетип змеи прослеживается во многих мифологических построениях, а культ змей процветал на всех континентах. Трансляция гностических идей мудрости сквозь века ко времени Вл. Соловьева происходила как через немногочисленные первоисточники, так и через таких мистиков, как Я. Бёме, Э. Сведенборг, Г. Пихтель, Дж. Пордедж, Г. Арнольд, с интеллектуальными изысканиями и описанием мистического опыта которых Вл.С. Соловьев был знаком.

Каббала

Свои интересные особенности имеет толкование Премудрости в иудейской Каббале, основанной на Священном Писании и обильно проработанной в мистическом духе. Стоит также упомянуть о том, что во второй половине XIX в. интерес к Каббале, особенно к оккультным ее представлениям, был очень высок, и знакомство с ней Соловьева приходится как раз на период 1870-х гг.

Отечественный исследователь К.Ю. Бурмистров свидетельствует: «...мы видим, что в сочинениях Владимира Соловьева, написанных во второй половине 1870-х гг., содержится целый ряд концепций, происхождение которых прямо или косвенным образом связано с еврейской мистикой» [18, с. 44]. К возможным книжным источникам того времени могут относиться сочинения масонов и оккультистов. С точки зрения Т. Шипфлингера, в Лондоне Соловьев мог также познакомиться с книгой барона Х. Кнорра фон Розенрота «Kabbala Denudata» (трехтомное собрание еврейских оригинальных каббалистических текстов и сочинений христианских каббалистов). Хотя, по свидетельству К.Ю. Бурмистрова, два экземпляра этой книги находились в России (один в

²⁷ См.: Козырев А.П. Соловьев и гностики. С. 76.

Румянцевском Музее, другой в Санкт-Петербургской Духовной Академии), Соловьев мог ознакомиться с ней еще на Родине. Что касается научного труда Адольфа Франка, переведенного Н. Соколовым и опубликованного целиком к 1873 г., К.Ю. Бурмистров на основании ряда научных ошибок философа (так, Вл. Соловьев относил сочинение «Зогар» XIII века к дохристианскому периоду) делает вывод, что Соловьев не был с ним знаком.

Из произведений этого периода прежде всего стоит назвать «Молитву об откровении великой тайны», произведения Соловьева «София» и «Философские начала цельного знания». Во всех этих произведениях присутствуют несколько ярко выраженных каббалистических терминов. Прежде всего, это «Эйн-Соф» («Бесконечное») – в Каббале является обозначением непознаваемого Божества в своей сущности. Вл. Соловьев, неоднократно употребляя этот термин в построении своей системы, значительно отходит от классического апофатического понимания его в Каббале и изъясняет его более рационалистично и в духе христианства. В конечном счете «Эйн-Соф» для Соловьева это Бог-Отец. Другое понятие, которое использует Соловьев, – это «Адам Кадмон». Чересчур не вдаваясь в глубины толкования этого термина, делая ссылку на статью Вл. Соловьева «Каббала» из энциклопедического словаря²⁸, следует сказать, что Адам Кадмон – это совершенное существо, первоначальный человек, воплощение всех небесных форм бытия (сфирот). Согласно Вл. Соловьеву, из Эйн-Соф возникает София и Христос как Адам Кадмон. Стоит отметить, что подобную параллель между Христом и Адамом Кадмоном пытались провести многие христианские мыслители, от Пико дела Мирандолы до иезуита Афанасия Кирхера (XVII в.), масонов и розенкрейцеров. Подобным образом употребляет этот термин и Вл. Соловьев, тем более что начиная с XVIII в. эта параллель становится общеупотребимой в пространстве европейской мысли. Следующий интересный термин «Бать Коль» означает «Дочь Голоса». В буквальном смысле это эхо Голоса Божия, который слышит на низших стадиях пророческого дара добродетельный человек. Кроме того, на этом человеке покоится Божественное присутствие – Шхина. И Бат Коль и Шхина, согласно Каббале, женские сущности в иерархии сфирот. В связи с этим мы видим вполне закономерный пример отождествления Соловьевым Вечной Женственности, Софии, с Бат Коль и Шхиной. Однако К.Ю. Бурмистров также относит заимствование Соловьевым этих терминов не к классической каббале, а к оккультному ее направлению.

Подобную заинтересованность Соловьева можно объяснить претензией каббалы на глубокую укорененность в ветхозаветном наследии, а также стремлением, подобно гностицизму, к вольному полету мысли, что удовлетворяло желание Соловьева оставаться в библейской традиции и в то же время не ограничивало его свободного поиска истины. Некоторые положения философии Вл. Соловьева можно интерпретировать также в духе синкретических учений герметизма и внутренней алхимии. Знакомство с названными выше системами мировосприятия происходило у Вл. Соловьева как через первоисточники, так

²⁸ См.: Соловьев В.С. Собрание сочинений. 2-е изд. Т. 10. СПб., 1911. С. 339–343.

и, по большей части, опосредованно, через приобщение мыслителя к западно-европейскому пространству.

Изучая истоки софиологической системы, может сложиться впечатление, что все источники философии Вл.С. Соловьёва представляли собой лишь отчужденные части, механически сложившиеся в философскую систему русского мыслителя. Однако такое мнение, в строгом смысле слова, представляется не совсем верным. Философу нельзя ставить в упрек знание своих предшественников – идеалиста Платона, гностика Валентина, мистика Я. Бёме или духовидца Г. Сузо. Кроме того, по всей видимости, разработка идеи «Софии» для Вл.С. Соловьёва являлась чем-то большим, чем просто создание непротиворечивой философской концепции. В его софиологии явственно заметен и важен элемент личностного переживания, что уже само по себе придает ей неповторимый колорит и особую притягательность. Как замечает П.П. Гайденко, «...с помощью Шеллинга, а также Бёме, Парацельса, Сваденборга, Дж. Пордейджа, каббалы и гностиков, которых он высоко ценил, Соловьёв пытался осмыслить собственный мистический опыт – свои видения Софии» [19, с. 45]. Так что философствование Вл.С. Соловьёва представляется синтезом близких друг к другу идей из области почитателей божественной мудрости. Синтезом, который базируется на основании глубоких интимных переживаний и серьезных интеллектуальных предпочтений мыслителя. Интерес к личности русского философа всегда был велик в отечественной науке, но только при таком целостном подходе возможно адекватное изучение идейных источников софиологии Владимира Сергеевича Соловьёва.

Список литературы

1. Козырев А.П. Соловьёв и гностики. М.: Изд. Савин С.А., 2007.
2. Грубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл.С. Соловьёва. М.: Товарищество тип. А.И. Мамонтова, 1913. 631 с.
3. Радлов Э.Л. Владимир Соловьёв. Жизнь и учение. СПб., 1913. 266 с.
4. Аверинцев С. София-Логос. Словарь. Собрание сочинений / под ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. 912 с.
5. Шипфлингер Т. София-Мария. Целостный опыт творения / пер. с нем. В. Бычков. М.: Гнозис-пресс – Скарабей, 1993. 400 с.
6. Крохина Н.П. Софийность и её коннотации (онтологизм–космизм–эсхатология) в русской мысли и литературе XIX и рубежа XIX–XX веков. Иваново, 2010. 400 с.
7. Крохина Н.П. О драме софийных тем и смыслов // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 4 (32). С. 158–168.
8. Введенский А.И. О мистицизме и критицизме в теории познания В.С. Соловьёва // Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. I (56).
9. Кравченко В.В. Владимир Соловьёв и София. М.: Аграф, 2006. 384 с.
10. Сапронов П.А. Мистический опыт В.С. Соловьёва и христианство // Начало. СПб., 1996. N 3/4. С. 20–47.
11. Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время / предисл. А.А. Тахо-Годи. 2-е изд., исправл. М.: Молодая гвардия, 2009. 617 с.

12. Абрамов А.И. Философия всеединства Вл. Соловьева и традиции русского платонизма // История философии. М., 2011. №6. С. 15–33.
13. Флоровский Г., прот. Догмат и история. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1998. 484 с.
14. Соловьев Вл.: Pro et contra. Личность и творчество Владимира Соловьева в оценке русских мыслителей и исследователей: антология / подгот. В.Ф. Бойков. В 2 т. СПб.: Изд-во Рус. Христиан. гуманит. ин-та, 2000.
15. Френч М. Лик Софии (глава 4 книги «Премудрость в личности») // Вопросы философии. 2002. № 1. 14. С. 117–139.
16. Соловьев В.С. Собрание сочинений. 2-е изд. Т. 10. СПб., 1911.
17. Хосроев А.И. Из истории раннего христианства. М., 1997.
18. Бурмистров К.Ю. Владимир Соловьев и Каббала: к постановке проблемы // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 г. М., 1998. С. 7–104.
19. Гайденок П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001.

References

1. Kozyrev, A.P. *Solov'ev i gnostiki* [Soloviev and the Gnostics], Moscow: Ed. Savin S.A., 2007.
2. Trubetskoy, E.N. *Mirosozertsanie V.I.S. Solov'eva* [Worldview V.I. Solovyov], Moscow: Tovarishchestvo tip. A.I. Mamontova, 1913. 631 p.
3. Radlov, E.L. *Vladimir Solov'ev. Zhizn' i uchenie* [Vladimir Soloviev. The life and teachings], Saint-Petersburg, 1913. 266 p.
4. Averintsev, S. *Sobranie sochineniy. Sofiya-Logos. Slovar'* [Collected Works. Sophia-Logos. Dictionary], Kiev: DUKh I LITERA, 2006. 912 p.
5. Shipflinger, T. *Sofiya-Mariya. Tselostnyy opyt tvoreniya* [Sophia Maria. Holistic experience of creation], Moscow: Gnozis-press – Skarabey, 1993. 400 p.
6. Krokhnina, N.P. *Sofiynost' i ee konnotatsii (ontologizm–kosmizm–eskhatalogiya) v russkoy mysli i literature XIX i rubezha XIX–XX vekov* [Sophian and its connotations (ontologism-cosmism-eschatology) in Russian thought and literature of the XIX and the XIX–XX centuries], Ivanovo, 2010. 400 p.
7. Krokhnina, N.P. O drame sofiynykh tem i smyslov [About the drama Sophian and meanings], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2011, issue 4(32), pp. 158–168.
8. Vvedenskiy, A.I. O mistitsizme i krititsizme v teorii poznaniya V.S. Solov'eva [About mysticism and criticism in the theory of knowledge, V.S. Solovyov], in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1901, book I (56).
9. Kravchenko V.V. *Vladimir Solov'ev i Sofiya* [Vladimir Soloviev and Sofia], Moscow: Agraf, 2006. 384 p.
10. Sapronov, P.A. Misticheskiy opyt V.S. Solov'eva i khristianstvo [Mystical experience V.S. Solovyov and Christianity], in *Nachalo* [Start], Saint-Petersburg, 1996, N 3/4, pp. 20–47.
11. Losev, A.F. *Vladimir Solov'ev i ego vremya* [Vladimir Solovyov and his Time], Moscow: Molodaya gvardiya, 2009. 617 p.
12. Abramov, A.I. *Filosofiya vseedinstva V.I. Solov'eva i traditsii russkogo platonizma* [Philosophy unity V.I. Solovyov and Russian tradition of Platonism], in *Istoriya filosofii* [History of Philosophy], Moscow, 2011, no. 6, pp. 15–33.
13. Florovskiy, G., prot. *Dogmat i istoriya* [Dogma and history], Moscow: Izdatel'stvo Svyato-Vladimirskogo bratstva, 1998. 484 p.
14. Solov'ev, V.I. *Pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Vladimira Solov'eva v otsenke russkikh mysliteley i issledovateley: antologiya. V 2 t.* [Pro et contra. Personality and creativity in the evaluation of Vladimir Solovyov Rus. thinkers and researchers: Anthology. In 2 vol.], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, 2000.

15. French, M. Lik Sofii (glava 4 knigi «Premudrost' v lichnosti») [Lick Sofia (chapter 4 of the book «Wisdom in person»), in *Voprosy filosofii*, 2002, no. 1, 14, pp. 117–139.
16. Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy. T. 10* [Collected Works. Vol. 10], Saint-Petersburg, 1911.
17. Khosroev, A.I. *Iz istorii rannego khristianstva* [From the history of early christianity], Moscow, 1997.
18. Burmistrov, K. Yu. Vladimir Solov'ev i Kabbala: k postanovke problemy [Vladimir Soloviev and Kabbalah: to the problem], in *Issledovaniya po istorii russkoy mysli. Ezhegodnik za 1998 g.* [Studies in the history of Russian thought. Yearbook for 1998], Moscow, 1998, pp. 7–104.
19. Gaydenko, P.P. *Vladimir Solov'ev i filosofiya Serebryanogo veka* [Vladimir Solovyov and philosophy of the Silver Age], Moscow: Progress-Traditsiya, 2001.

ПЛАТОНОВСКИЙ ДИАЛОГ «ФЕДР»: СТАРЫЕ ЗАГАДКИ И НОВЫЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

УДК 141.131:82(38)
ББК 87.3(0)321-221

ГЮБРИС В «ФЕДРЕ»: МЕТРИЧЕСКАЯ ОШИБКА ИЛИ «ТАЙНОЕ» ИМЯ?

И.А. ПРОТОПОПОВА, А.В. ГАРАДЖА
Российский государственный гуманитарный университет
Миусская пл., д. 6, г. Москва, 125047, Российская Федерация
E-mail: plotinus70@gmail.com, agaradja@yandex.ru

Предлагается разбор двух стихотворных строчек из диалога Платона «Федр» (252b). Предпринята попытка осмысления тем «апокрифичности», «гюбриса» и «несоразмерности» в данном контексте диалога Платона. Рассматриваются, начиная с древности, разные, порой противоположные толкования отношения Платона к «сокровенной литературе» (ἀπόκρυτος). Подробно анализируется смысл «гюбриса» и «несоразмерности» как характеристик указанного двустишия: рассматриваются его метрика и лексическая семантика, а также сопоставляются контексты платоновских диалогов, в которых используется соответствующая лексика (прежде всего, «Пир» и «Филеб»). Делается вывод о сексуальном подтексте анализируемого двустишия, а также и пассажей, описывающих рост «крыльев души», что связано с неоднозначной трактовкой Эрота Платоном, предполагающей своеобразное «просвечивание» друг через друга противоположных, на первый взгляд, сфер сущего, а также о том, что в контексте темы «священной мании», являющейся лейтмотивом диалога, отмеченные в тексте «гюбрис» и «несоразмерность» объединяют эротический и поэтический подтексты и парадоксальным образом указывают на «божественную» сферу, в которой дозволено отступление от любых правил «чувственного» мира.

Ключевые слова: диалоги Платона, диалог «Федр», Эрот, гюбрис, несоразмерность, поэзия, метрика, апокриф, божественная мания.

HUBRIS IN PHAEDRUS: A METRICAL MISTAKE OR A «HIDDEN» NAME?

I.A. PROTOPOPOVA, A.V. GARADJA
Russian State University for the Humanities
6, Miusskaya sq., Moscow, GSP-3, 125993, Russian Federation
E-mail: plotinus70@gmail.com, agaradja@yandex.ru

The analysis of the two poetical lines from Plato's dialogue «Phaedrus» is suggested (252b). It presents an attempt to his apprehension of «apocryphalness», «hubris» and «disparity» in the context of Plato's dialogue. Beginning with ancient times the article considers different, sometimes opposite, interpretations of Plato's attitude to the «cryptic literature» (ἀπόκρυτος). A detailed analysis of the sense of «hubris» and «disparity» as characteristics of the distich is given: its metrics and semantics are considered, also contexts of Plato's dialogues in which corresponding lexics (first of all, «Feast» and «Philebus») is used. The conclusion is given about sexual implication of the analysed distich, and also of the passages

describing growth of «soul's wings» which is connected with Plato's ambiguous interpretation of Eros which implies original «visualization» of, at first sight, the opposite spheres of matter through each other, and also about the fact that in the context of the topic «sacred mania» being the keynote of the dialogue, «hubris» and «disparity» stated in the text connect erotic and poetic implication and in paradoxically point to «divine» sphere, in which deviation from any rules of «sensuous» world is allowed.

Key words: *Plato's dialogues, dialogue «Phaedrus», Eros, hubris, disparity, poetry, metrics, Apocrypha, divine mania.*

В «Федре» Сократ, рассказывая об Эроте и об истечениях красоты, приводящих душу в смятение и заставляющих расти «крылья души», приводит две стихотворные строки в таком контексте (Phdr. 252b)¹:

τοῦτο δὲ τὸ πάθος, ὃ παῖ καλέ, πρὸς ὃν δὴ μοι ὁ λόγος, ἄνθρωποι μὲν ἔρωτα ὀνομάζουσιν, θεοὶ δὲ ὃ καλοῦσιν ἀκούσας εἰκότως διὰ νεότητα γελάσῃ. λέγουσι δὲ οἴμαι τινες Ὀμηρίδων ἐκ τῶν ἀποθέτων ἔπων δύο ἔπη εἰς τὸν Ἔρωτα, ὧν τὸ ἕτερον ὑβριστικὸν πάνυ καὶ οὐ σφόδρα τι ἔμμετρον ἵμνοῦσι δὲ ὧδε –
τὸν δ' ἦτοι θνητοὶ μὲν Ἔρωτα καλοῦσι ποτηνόν,
ἀθάνατοι δὲ Πτέρωτα, διὰ πτεροφότορ' ἀνάγκην.

Вот стандартный русский перевод этого места:

«Такое состояние, о котором я говорю, прекрасный мой мальчик, люди зовут Эротом, а боги – ты, наверное, улыбнешься новизне прозвания: по-моему, это кто-то из гомеридов приводит из отвергаемых песен два стиха об Эроте, причем один из них очень дерзкий и не слишком складный; поют же их так:

*Люди прозвали его самого Эротом крылатым,
Боги ж – Птеротом, за то, что расти заставляет он крылья»².*

Спрашивается, почему второй стих *очень дерзкий* (ὑβριστικὸν πάνυ)? Основные значения слова ὑβρις – «наглость, нахальство, дерзость, грубость, глумление; бесчинство, насилие, оскорбление». Что же здесь особенно глумливого и грубого?

Некоторые исследователи связывают гюбрис стиха с его нескладностью, т.е. стих очень дерзок, *потому что* не вполне укладывается в размер. Но мы ясно видим, во-первых, что это два разных определения, а во-вторых, обвинение в дерзком оскорблении из-за метрической погрешности само представляется несколько несоразмерным «преступлению». Попробуем разобраться в

¹ Цит. по: Phaedrus // Platonis Opera / recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet... T. II: Tetralogias II–III continens. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano, 1910. St. III.227–279 [7].

² См.: Федр / пер. А.Н. Егунова // Платон. Избранные сочинения / под ред. С. Апта, М. Грабарь-Пассек, Ф. Петровского, А. Тахо-Годи, С. Шервинского; сост., вступ. ст. и коммент. В. Асмуса; редактор переводов А. Егунов. М.: Худож. лит., 1965. С. 217 [1] (то же в [2] и [3]). Уточним: νεότης – не столько «новизна», как «незрелость» или даже «задорность/вздорность», а ἀλόθετος – не только «отвергаемый, заброшенный», но и «сокровенный, тайный».

подтексте, который вложил автор в слова о гюбрисе, и для начала посмотрим, о каких таких «отвергаемых песнях» идет речь.

Здесь говорится о том, как называют Эрота смертные и боги. Уже у Гомера встречаются упоминания о такой разнице имен (Il. 1.402, 2.813, 14.290, 20.73, Od. 10.305). На Гомера же ссылается в «Кратиле» Сократ, когда рассуждает о правильности имен: разумеется, имена, даваемые богами, более правильные и относятся к самой сути вещей (Cra. 391b sqq.)³. В этих случаях имена, даваемые богами, приводятся совершенно открыто. В нашем же случае сказано, что строки взяты из неких «тайных песен» (ἐκ τῶν ἀποθέτων ἑλθόν).

Слово ἀπόθετος употребляется здесь, скорее всего, в смысле «апокрифа», т.е. чего-то выведенного из общего употребления и тем самым скрытого от профанов, «сокровенного»⁴. Гермий Александрийский (5 в.) в своих схолиях к «Федру» говорит, что Платон хочет не только сказать, что строки эти не включены в поэмы Гомера, но прежде всего подчеркнуть, что это «логос потаенный, божественный и неразглашаемый» (τὸ ἀποκεκρυμμένον καὶ θεῖον τοῦ λόγου καὶ ἀπόρητον)⁵. Более современные комментаторы, однако, склонны видеть в отношении Платона к «апокрифам» иронию.

Поскольку Сократ говорит о гомеридах, то подразумевается, что некоторые из них могли хранить эти строки как «тайное знание» для посвященных. Однако такие «апокрифы», относимые к известным авторам, часто бывали подделкой. У.Х. Томпсон⁶ приводит в пример Ономакрита, изгнанного в свое время из Афин⁷, за подделку оракула из сборника Мусея, – ему приписывалось в древности авторство поэм, ходивших под именами Орфея и Мусея. Как замечает Томпсон, к этой-то возникшей во времена Писистрата «апокрифической» литературе Платон частенько с насмешливой серьезностью апеллировал как к некоему кладезю древней премудрости (ср.: Grg. 493a–d, Cra. 400c5, 402b6).

Исследователи выдвигают разные гипотезы относительно строк об Эроте. Они встречаются только у Платона. Нам неизвестно, какое отношение они могут иметь к Гомеру. Тот же Гермий предполагает, что Платон мог «слепить» их

³ Превосходный обзор темы бого-человеческой «дионимии» в классической Греции дает Э.Ф.А. Грэфенхан (см.: Gräfenhan, Ernst Friedrich August. Ueber die älteste Exegese bei den Griechen bis auf Aristoteles: Ein historisches Parergon. II // Archiv für Philologie und Pädagogik. Leipzig. Bd. 8.1 (1842). S. 61–69 [14]); для него (обзор написан в 1842 г.) очевидно, что она интересна не столько в языковедческом, сколько в историко-культурном плане – особенно с учетом ее позднейших неоплатонических переживаний. Тему же «языка богов и языка людей» в индоевропейской перспективе мы оставляем здесь за скобками.

⁴ Ср. пару статей из Суды (см.: Suidae lexicon / ed. Ada Sara Adler. Vol. 1–4. Leipzig: Teubner, 1928–1935 [23]): Ἀνακεχωρηκότων: ὁ δὲ ἐκτίσατο βιβλίον μυριάδας τρεῖς καὶ τούτων σπουδαίων καὶ ἀνακεχωρηκότων. Ἀντὶ τοῦ ἀποκρύφου («он [Эпафродит Херонейский] прижил тридцать тысяч книг, всё серьезных и отрешенных, т.е. потаенных»); Ἀπόθετον: τὸ ἀποτεθησαυρισμένον («спрятанный как клад»).

⁵ См.: Hermiae Alexandrini In Platonis Phaedrum scholia / ed. P. Couvreur. Paris, 1901. P. 188.

⁶ См.: The Phaedrus of Plato / with English notes and dissertations by W.H. Thompson. London, 1868. P. 66 [11].

⁷ См. рассказ Геродота (Hdt. 7.6).

сам (δοκεῖ αὐτὸς αὐτὰ πλάσαι, l.c.). А Х.А. Лобек⁸ считает, что Платон, сам «не чуждый поэзии», просто не мог сочинить столь нескладную (вторую) строку: скорее, он позаимствовал ее у кого-то другого, а затем слегка изменил, приспособив для собственных целей⁹. Ф. Аст¹⁰ не видит необходимости предполагать какую-либо «переделку» и утверждает, что Платон целиком выдумал эти строчки. Вторит ему и Томпсон (l.c.): Платон вполне мог «накропать» дурные стихи, если имел их в виду как пародию на низкопробную «апокрифическую» литературу.

Мы думаем, что сочинителем (или модификатором – это не так уж важно) нескладной строчки и божественного имени для Эрота был сам Платон, которому нужно было подчеркнуть следующие три вещи: «сокровенность», «гюбрис», «несоразмерность». Попытаемся понять, что за этим могло стоять.

Начнем с упреков в несоразмерности. Еще Гёрмий считал, что Сократ упрекает строчку в гюбрисе из-за дерзкого насилия над метром: τὸ δὲ πάνυ ὑβριστικὸν ἤρμηνευσε διὰ τοῦ εἶπε ἴν οὐ σφόδρα τι ἔμμετρον ἄμετρον γὰρ ἔστι τὸ ἔπος (l.c.), и с ним согласны современные исследователи, например К. Роув¹¹. Так почему конкретно «не слишком складна» строка ἀθάνατοι δὲ Πτέρωτα, διὰ πτεροφότου ἀνάγκην?

Начнем с того, что чтение πτεροφότου здесь – не единственное: отмеченное в 2-х Парижских рукописях (G и T по Беккеру) плюс еще у Стобея (Ecl. Phys. 1.9.11), оно было принято Беккером, а затем и Бернетом, хотя в «главной», Оксфордской, рукописи, как и множестве других, значится всеми отвергаемое πτερόφυτον¹². Наконец, в Венецианской рукописи (T по Бернету), а также в классическом издании Анри Этьена (Stephanus) обнаруживаем πτερόφοιτον: это чтение принимают и обосновывают, в частности, Ф. Аст и Г. Штальбаум. К их выкладкам мы еще вернемся. Но прежде скажем о «нескладности» интересующей нас строки.

Томпсон¹³ четче прочих обозначает, в чём, собственно, ее ἀμετρία. Из двух слогов в одной и той же позиции перед πт- один против правил краток: чтобы

⁸ См.: Aglaophamus sive De theologiae mysticae Graecorum causis libri tres / scripsit Chr. Augustus Lobeck. Vol. 1–2. Regimontani Prussorum, 1829. P. 861–862 [19].

⁹ Лобек даже «реконструирует» возможную исходную строку (ἀθάνατοι δ' Ἀλαῶπα δι' ἡλεόφοιτον ἀνάγκην), безупречную в метрическом отношении.

¹⁰ См.: Friderici Asti Annotationes in Platonis Opera. T. I // Platonis quae exstant Opera... / Fridericus Astius. T. X. Lipsiae: Libraria Weidmannia; G. Reimer, 1829. P. 458 [13].

¹¹ См.: Plato. Phaedrus / with translation and commentary by C.J. Rowe. Aris & Phillips, 1986. P. 185 [8]; см. также: de Vries, Gerrit Jacob. A commentary on the Phaedrus of Plato. Adolf M. Hakkert, 1969 (к сожалению, эта книга была нам недоступна). Для сравнения: Лобек (l.c.) относил ὑβριστικὸν πάνυ не к форме, а к содержанию высказывания (sententia).

¹² Гипакс πτεροφότου[α] (Acc. sg. к *πτεροφότου «крыловзраститель») возводится к φύτωρ, помен agentis от φύω. К тому же глаголу восходит и πτερόφυτον (Acc. sg. к πτερόφυτος – «пернатый, отрастивший крылья»: объясняется в схолиях через более привычное πτεροφυής, используемое, напр., Платоном в Plt. 266e). В сочетании διὰ πτερόφυτον ἀνάγκην издателей, видимо, не устраивает возможность воспринять πτερόφυτος как определение к ἀνάγκη.

¹³ См.: The Phaedrus of Plato. P. 67.

получить дактилическую стопу из -τοι δὲ Πτῆ-, δὲ должно быть укорочено; по той же причине в -φύτορ' ᾶ- требуется удлиненное Ὢ (долгота $\bar{\alpha}$ в ἀθάνατοι тоже, в принципе, нарушение, но удлинение начального слога в такого рода «нескладных» словах – три кратких слога подряд – не так сильно мозолило глаза). Кроме того, Ж. Лабарб¹⁴, с опорой на работу Л. Пармантье¹⁵, указывает ещё на один показатель «бесстыдства» Сократа, а именно использование (Γ'imprudent emploi) в 1-й строке двустигмического аттицизма καλοῦσιν вместо ожидаемого καλεῖσιν (α το и καλεοῖσιν). Впрочем, главное здесь – это нарочитая непоследовательность краткости и долготы гласных в одной и той же позиции перед πτ-, а вовсе не удлинение Ὢ в птерοφύτορ', хотя именно о последнем факте исследователи преломили немало копий¹⁶.

Вот наш вариант перевода двустигмического, более точный, но и с попыткой обозначить его нескладность:

*Смертными он в обиходе зовётся Эротом крылатым,
А у бессмертных Птэротом, как крыловзраститель из нужды*

Но зачем Платону понадобилась такая намеренная аметрия? По Гермину, это нужно для того, чтобы показать – боги превосходят любой метр (παντὸς μέτρον ὑπερέχουσιν οἱ θεοί, I.c.). Гермий говорит: то, что нам кажется несоразмерным, с божественной точки зрения соразмерно, «поскольку божественный метр иной, и боги пользуются иным метром, как и другими именами» (ἄλλο γὰρ μέτρον θεῶν ἔστι, καὶ ἄλλο μέτρον χρῶνται οἱ θεοί, ὡς καὶ ὀνόμασιν). Это толкование кажется нам вполне уместным в контексте восхваления мании как выхода за все человеческие и космические пределы в «занебесную область» (ὑπερουράνιον τόπον, Phdr. 247c3). Однако оно все же не вполне, на наш взгляд, объясняет подчеркивание гюбриса в этой строке.

Как уже сказано, Аст¹⁷ и Штальбаум¹⁸ принимают чтение птерόφοιτον ἀνάγκην, толкуя оба слова данного сочетания в эротически-обсценном смысле: птерόφοιτος производится от φοιτάω («безумно метаться, порхать, блуждать, хаживать», но также «блудить»), ἀνάγκη же берется в конкретном значении «сексуальной нужды» (Naturtrieb); да и само птерόω (собственно, «окрылять» – например, о любви, кото-

¹⁴ См.: Labarbe Jules. L'Homère de Platon. Librairie Droz, 1949. P. 382–383 [18].

¹⁵ См.: Parmentier Léon. L'épigramme du Tombeau de Midas et la question du cycle épique. Bruxelles: Henri Lamertin, 1914 [20].

¹⁶ Суть этого довольно бессмысленного спора – определение долготы Ὢ либо «по природе», либо «по позиции». К последнему склоняется, напр., Г. Диндорф (см.: Sophocles. Trachiniae // Tragoediae superstites / ex rec. G. Dindorfii. Editio tertia. Vol. 6. Oxonii, 1860. P. 116 [21]), приводя для сравнения наше птерοφύτορ[α], а также ἀμπελοφύτορι из эпиграммы Леонида Тарентского (3 в. до н.э.): Γλευκοπόταϊς Σατύροισι καὶ ἀμπελοφύτορι Βάκχῳ (Anth. Palat. 6.44). В обоих сложениях для Диндорфа очевидно метрически обусловленное удлинение краткого по природе υ.

¹⁷ См.: Friderici Asti Annotationes in Platonis Opera. T. I. P. 461–462.

¹⁸ См.: Phaedrus // Platonis Opera omnia / recensuit et commentariis instruxit Godofredus Stallbaum. Vol. IV. Sect. I: continens Phaedrum. Editio secunda auctior et emendatior. Gotae et Erfordiae: sumptibus Hennings, 1857. P. 115–116 [9].

рая нам *alas excitat*), по замечанию Штальбаума, *vulgari usu etiam significabat cupiditate inflammare* («в просторечии означало *зажигать вожделием*», l.c.). Резко отрицательно относится к «фантазиям» Аста и Штальбаума с непристойным объяснением сократовского гюбриса Томпсон, объявляя само подобное толкование гюбрисичным¹⁹, мы же, скорее, склонны принять их, хотя и с рядом существенных уточнений. Но сначала небольшое отступление.

Из Суды²⁰ мы узнаём еще об одном гапаксе, который, однако, несомненно восходит к нашему двустизию, а именно птерοφοίτωρ. Вот как это слово поясняется: *τάχους ὡς ἔχει τις πτεροφοίτορος ἀτεχνῶς ἐς τὸν ὑπερουράνιον ἰέμενον* [sc. *ἰέμενος*] *τόπον, ὅπου τὸ τῶν ἐπτερωμένων νέμεται γένος* («некто со всей скоростью безоглядно несущийся на крыльях, стремясь в занебесное место, где обретается на пажитях племя окрыленных»). Подставив птерοφοίτωρ вместо птерοφύτωρ, мы сняли бы проблему удлинённого $\bar{\omega}$. Увы, Л.Ф. Гейндорф²¹ некогда забраковал это слово как невозможное (приведя лишь в качестве аналогии несуществующее *frequentor* против *frequentator*); ср., однако, *χθονοφοίτορες δὲ Μοῖραι* у Иоанна Газского (6 в., *Carmina Anacreontea* 5.5). Статья из Суды восходит к «Жизнеописанию Исидора» Дамаския, которая, к сожалению, сохранилась лишь во фрагментах²². Так что вернемся к нашему месту «Федра».

Мы тоже полагаем, что сексуальный подтекст обеспечивается здесь не только полисемичным φοιτάω, но и самим именем Πτέρως. Это опять-таки гапакс: слово отмечено только в данном месте Платона. Однако неясная «птичья» лексема πτέρων могла служить сленговым обозначением *membrum virile*, фаллоса (пусть даже использование πτερόν в этом значении нигде напрямую не засвидетельствовано), выступая в этом случае аналогом таких слов, как *πόσθων* или *ψῶλων*²³. Крылатые изображения итифаллических существ были весьма распространены в греческих пластических искусствах, и значение «крыла» традиционно связано с соответствующей семантикой. Отметим, что при этом даже нет необходимости настаивать, вслед за Астом и Штальбаумом, на чтении πτερόφοιτον *ἀνάγκην* и отталкиваться от φοιτάω. Вполне подойдет наречное *ἀνάγκην* и птерοφύτωρ' от глагола φύω: φύσις («естество») было вполне обычным эвфемизмом для обозначения половых органов, а «природная нужда» (ср.: аристофановское *τὰς τῆς φύσεως ἀνάγκας*, Nu. 1075) – полового влечения, что неоднократно зафиксировано у комических поэтов²⁴.

¹⁹ См.: The Phaedrus of Plato. P. 67.

²⁰ См.: Suidae lexicon / ed. Ada Sara Adler. Vol. 1–4. Leipzig: Teubner, 1928–1935.

²¹ См.: ΦΑΙΔΡΟΣ // Platonis et quae vel Platonis esse feruntur vel Platonica solent comitari Scripta Graece omnia / ad codices manuscriptos recensuit variasque inde lectiones diligenter enotavit Immanuel Bekker. Annotationibus integris Stephani, Heindorfii, Heusdii, Wyttenbachii, Lindavii, Boeckhique, adjiciuntur modo non integrae Serrani, Cornarii, Thompsoni, Fischeri, Gottleberi, Astii, Butmanni, et Stalbaumi, necnon et commentariis aliorum curiose excerpta. Vol. I. Londini: excudebat A.J. Valpy; sumptibus Ricardis Priestley, 1826. P. 105 [6].

²² См.: Damascii vitae Isidori reliquiae / Hrsg. Clemens Zintzen. Hildesheim: Olms, 1967 [24].

²³ См.: J. Henderson. The Maculate Muse: Obscene Language in Attic Comedy. 2nd ed. New York-Oxford: Oxford University Press, 1991. P. 128 [15].

²⁴ Ibid. С. 5 (с подборкой ссылок).

в конце концов приведенных в полное исступление, исторгать безумные вопли (ἀπεργαζόμενον πᾶσαν ἔκκληξιν καὶ βοᾶς μετὰ ἀφροσύνης ἐνεργάζεται).

Можно сильно постараться и, закрыв глаза на соответствующую лексику и сам стиль описания «банных удовольствий», решить, что мы имеем дело просто с любителями «попариться» и с искусными банщиками. Однако то, как Сократ резюмирует это описание, заставляет нас видеть в этих удовольствиях τὰ ἐρωτικά, не больше и не меньше (Phlb. 47b2–7; пер. Н.В. Самсонова):

«При этом, друг мой, он и сам говорит, и другого убеждает, что, испытывая эти удовольствия, он как бы умирает (οἷον ἀποθνῆσκει). И их-то он постоянно и всячески добивается тем настойчивее, чем более он разнуздан и безумен (ἀκολαστότερός τε καὶ ἀφρονέστερος)²⁶, называет их величайшими (καλεῖ δὴ μέγιστας ταύτας), а людей, преимущественно проводящих жизнь в этих удовольствиях, причисляет к счастливейшим (εὐδαιμονέστατον)».

Трудно представить человека, считающего величайшим счастьем жизни банный веник. И, с другой стороны, больше всего описание таких удовольствий похоже на пассажи «Государства» о «тираническом Эроте», который, завладевая душой человека, и его самого превращает в тирана (R. 573–574).

Итак, мы полагаем, что гюбрис строчки о Птэроде обусловлен не только её «нескладностью», но и мощным сексуальным подтекстом, который присутствует и в тех фрагментах «Федра», где говорится об окрылении души. Значит ли это, что Платон издевается над читателем, делая подоплекой наиболее возвышенного – окрыления бессмертной души – эротическое возбуждение? Думается, что это не простая издевка, а философская провокация в целях избежать простых однозначных определений – тем более в сфере предметов, выходящих за все и всяческие рамки, как это делает Эрот в неистовом порыве «божественной мании».

Список литературы

1. Федр / пер. А.Н. Егунова // Платон. Избранные сочинения / под ред. С. Апта, М. Грабарь-Пассек, Ф. Петровского, А. Тахо-Годи, С. Шервинского; сост., вступ. ст. и коммент. В. Асмуса; редактор переводов А. Егунов. М.: Худож. лит., 1965. С. 185–255.
2. Федр / пер. А.Н. Егунова // Платон. Сочинения в 3 т. / под ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. Т. 2. М.: Мысль, 1970 [= Платон. Сочинения в 4 т. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2007]. С. 161–228.
3. Федр / пер. А.Н. Егунова, «заново сверенный» А.А. Столяровым // Платон. Сочинения в 4 т. / под ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса и А.А. Тахо-Годи. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 135–191.
4. Федр // Платон. Сочинения / пер. и коммент. В.Н. Карпова. Ч. 4. СПб., 1863. С. 1/17–116.
5. Федр // Платон. Творения / пер. И. Сидоровского и М. Пахомова. Ч. 2/1. СПб.: Императорская Академия наук, 1783. С. 157–229.
6. ΦΑΙΔΡΟΣ // Platonis et quae vel Platonis esse feruntur vel Platonica solent comitari Scripta Graece omnia / ad codices manuscriptos recensuit variasque inde lectiones diligenter enotavit

²⁶ Ἀκόλαστος – «недисциплинированный, разнузданный, неводержный, неумеренный, распутный»; ἀφροσύνη – «неразумие, безрассудство».

Immanuel Bekker. Annotationibus integris Stephani, Heindorfii, Heusdii, Wyttenbachii, Lindavii, Boeckhique, adjiciuntur modo non integrae Serrani, Cornarii, Thompsoni, Fischeri, Gottleberi, Astii, Butmanni, et Stalbaumi, necnon et commentariis aliorum curiose excerpta. Vol. I. Londini: excudebat A.J. Valpy; sumptibus Ricardis Priestley, 1826. P. 1–205.

7. Phaedrus // Platonis Opera / recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet... T. II: Tetralogias II–III continens. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano, 1910. St. III.227–279.

8. Plato. Phaedrus / with translation and commentary by C.J. Rowe. Aris & Phillips, 1986.

9. Phaedrus // Platonis Opera omnia / recensuit et commentariis instruxit Godofredus Stallbaum. Vol. IV. Sect. I: continens Phaedrum. Editio secunda auctior et emendatior. Gotae et Erfordiae: sumptibus Hennings, 1857.

10. Phaedrus // Platonis Opera quae extant omnia / ex nova Ioannis Serrani interpretatione... Henr. Stephani de quorundum locorum interpretatione iudicium, & multorum contextus Graeci emendatio. T. III. [Genevae:] excudebat Henr. Stephanus, 1578. P. 224/227–279.

11. The Phaedrus of Plato / with English notes and dissertations by W.H. Thompson. London, 1868.

12. Гараджа А.В., Протопопова И.А. Convivii trivia: заметки по тексту платоновского «Пира» // Платоновские исследования. Вып. II (2015/1). М.; СПб.: ПФО; РГГУ; РХГА, 2015. С. 83–116.

13. Friderici Asti Annotationes in Platonis Opera. T. I // Platonis quae exstant Opera... / Fridericus Astius. T. X. Lipsiae: Libraria Weidmannia; G. Reimer, 1829.

14. Gräfenhan, Ernst Friedrich August. Ueber die älteste Exegese bei den Griechen bis auf Aristoteles: Ein historisches Parergon. II // Archiv für Philologie und Pädagogik. Leipzig. Bd. 8.1 (1842). S. 31–76.

15. Henderson, Jeffrey. The Maculate Muse: Obscene Language in Attic Comedy. 2nd ed. New York-Oxford: Oxford University Press, 1991.

16. Hermiae Alexandrini In Platonis Phaedrum scholia / Ed. P. Cuvreur. Paris, 1901.

17. Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius: Kunstbeschreibungen Justinianischer Zeit / Erklärt von Paul Friedländer. Leipzig-Berlin, 1912.

18. Labarbe Jules. L'Homère de Platon. Librairie Droz, 1949.

19. Aglaophamus sive De theologiae mysticae Graecorum causis libri tres / scripsit Chr. Augustus Lobeck. Vol. 1–2. Regimontani Prussorum, 1829.

20. Parmentier Léon. L'épigramme du Tombeau de Midas et la question du cycle épique. Bruxelles: Henri Lamertin, 1914.

21. Sophocles. Trachiniae // Tragoediae superstites / ex rec. G. Dindorfii. Editio tertia. Vol. 6. Oxonii, 1860.

22. Ioannis Stobaei Eclogarum physicarum et ethicarum libri duo / rec. Augustus Meineke. Vol. 1. Lipsiae, 1860.

23. Suidae lexicon / ed. Ada Sara Adler. Vol. 1–4. Leipzig: Teubner, 1928–1935.

24. Damascii vitae Isidori reliquiae / Hrsg. Clemens Zintzen. Hildesheim: Olms, 1967.

References

1. Fedr, in Platon. *Izbrannye sochineniya* [Selected Works], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1965, pp. 185–255.

2. Fedr, in Platon. *Sochineniya v 3 t., t. 2* [Works in 3 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1970, pp. 161–228.

3. Fedr, in Platon. *Sochineniya v 4 t., t. 2* [Works in 4 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1993, pp. 135–191.

4. Fedr, in Platon. *Sochineniya. Ch. 4* [Works, part 4], Saint-Petersburg, 1863, pp. 1/17–116.

5. Fedr, in Platon. *Tvoreniya. Ch. 2/1* [Works, part 2/1], Saint-Petersburg: Imperatorskaya Akademiya nauk, 1783, pp. 157–229.

6. ΦΑΙΔΡΟΣ. Platonis et quae vel Platonis esse feruntur vel Platonica solent comitari Scripta Graece omnia / ad codices manuscriptos recensuit variasque inde lectiones diligenter enotavit Immanuel Bekker. Annotationibus integris Stephani, Heindorfii, Heusdii, Wyttenbachii, Lindavii,

Boeckhique, adjiciuntur modo non integrae Serrani, Cornarii, Thompsoni, Fischeri, Gottleberi, Astii, Butmanni, et Stalbaumi, necnon et commentariis aliorum curiose excerpta. Vol. I. Londini: excudebat A.J. Valpy; sumptibus Ricardis Priestley, 1826, pp. 1–205.

7. Phaedrus. Platonis Opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet... T. II: Tetralogias II–III continens. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano, 1910, pp. III.227–279.

8. Plato. Phaedrus. Aris & Phillips, 1986.

9. Phaedrus. Platonis Opera omnia. Recensuit et commentariis instruxit Godofredus Stallbaum. Vol. IV. Sect. I: continens Phaedrum. Editio secunda auctior et emendatior. Gotae et Erfordiae: sumptibus Hennings, 1857.

10. Phaedrus. Platonis Opera quae extant omnia. Ex nova Ioannis Serrani interpretatione... Henr. Stephani de quorundum locorum interpretatione iudicium, & multorum contextus Graeci emendatio. T. III. [Genevae:] excudebat Henr. Stephanus, 1578, pp. 224/227–279.

11. The Phaedrus of Plato. London, 1868.

12. Garadzha A.V., Protopopova I.A. Convivii trivia: zametki po tekstu platonovskogo «Pira» [Notes on the Text of Plato's Symposium], in *Platonovskie issledovaniya*, 2015/1, vol. II, pp. 83–116.

13. Friderici Asti Annotationes in Platonis Opera. T. I. Platonis quae exstant Opera... Fridericus Astius. T. X. Lipsiae: Libraria Weidmannnia; G. Reimer, 1829.

14. Gräfenhan, Ernst Friedrich August. Ueber die älteste Exegese bei den Griechen bis auf Aristoteles: Ein historisches Parergon. II. Archiv für Philologie und Pädagogik. Leipzig. Bd. 8.1 (1842). S. 31–76.

15. Henderson, Jeffrey. The Maculate Muse: Obscene Language in Attic Comedy. New York-Oxford: Oxford University Press, 1991.

16. Hermiae Alexandrini In Platonis Phaedrum scholia. Paris, 1901.

17. Johannes von Gaza und Paulus Silentarius: Kunstbeschreibungen Justinianischer Zeit. Leipzig-Berlin, 1912.

18. Labarbe, Jules. L'Homère de Platon. Librairie Droz, 1949.

19. Aglaophamus sive De theologiae mysticae Graecorum causis libri tres. Vol. 1–2. Regimontani Prussorum, 1829.

20. Parmentier, Léon. L'épigramme du Tombeau de Midas et la question du cycle épique. Bruxelles: Henri Lamertin, 1914.

21. Sophocles. Trachiniae. Tragoediae superstites. Vol. 6. Oxonii, 1860.

22. Ioannis Stobaei Eclogarum physicarum et ethicarum libri duo. Vol. 1. Lipsiae, 1860.

23. Suidae lexicon. Vol. 1–4. Leipzig: Teubner, 1928–1935.

24. Damascii vitae Isidori reliquiae. Hildesheim: Olms, 1967.

УДК 14:2-1(38)
ББК 873(0)323

**О ПЕРЕОСМЫСЛЕНИИ МИФА О КОЛЕСНИЦЕ ДУШИ
ИЗ «ФЕДРА» ПЛАТОНА В «ПОХВАЛЬНОМ СЛОВЕ КОНСТАНТИНУ»
ЕВСЕВИЯ КЕСАРИЙСКОГО***

Д.С. КУРДЫБАЙЛО, И.П. КУРДЫБАЙЛО

Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии
Менделеевская линия, д. 5, г. Санкт-Петербург, 199034, Российская Федерация
E-mail: theoreo@yandex.ru

Анализируются «Похвальное слово Константину» и «Слово о храме Гроба Господня» Евсевия Кесарийского, реконструируются его представления об идеях (в платоническом смысле), их соотношении с христианским Богом и тварным космосом, а также о созерцании умного мира человеческой душой. Показана роль Логоса как Посредника между непостижимым Богом Отцом и тварным миром, делающего идеи, сокровенные в «апофатической бездне» Отца, доступными для созерцания тварными умами, а также наделяющего людей способностью умозрения. Выстраивается общая модель Евсевиевой онтологии и пути познания умного мира человеком. Дан сравнительный анализ модели Евсевия с аналогичной моделью философского мифа Платона о душе-колеснице, запряжённой парой коней, в «Федре». Показано, что в анализируемом тексте Евсевия имеют место не просто заимствования разрозненных цитат из классического образчика античной мудрости, но рецепция целостной метафизико-антропологической модели, которая затем переосмысливается с позиций христианского богословия IV века.

Ключевые слова: богословие Евсевия Кесарийского, правление Константина Великого, философия Платона, панегирик, метафизика, антропология, античная психология, философский миф, «колесница» души.

**PLATO'S MYTH OF CHARIOT OF SOUL IN PHAEDRUS RETHOUGHT
BY EUSEBIUS OF CAESAREA IN DE LAUDIBUS CONSTANTINI**

D.S. KURDYBAYLO, I.P. KURDYBAYLO

Saint-Petersburg State University, Institute of Philosophy
5, Mendeleevskaya liniya, St.-Petersburg, 199034, Russian Federation
E-mail: theoreo@yandex.ru

The paper analyses De laudibus Constantini and its second part De sepulchro Christi by Eusebius of Caesarea to restore his conception of ideas (in Platonic sense), their relation to the Christian God and the universe, along with the problem of human contemplation of the intelligible realm. Logos is shown to be comprehended as the Mediator between the inconceivable Father and the created world delivering the ideas, hidden in the Father's «apophatic abyss», to created intellects and giving these intellects the ability of contemplation. The generalized model of Eusebian ontology and intellectual contemplation is built to compare it with the similar model of Plato's philosophical myth of the soul's chariot in «Phaedrus». The analysis reveals that Eusebian text contains not scattered and spontaneous citations from «Phaedrus», as

* Статья подготовлена при поддержке РГНФ, проект № 15-33-01285.

a famous locus classicus, but a whole metaphysical and anthropological model is accepted from Plato and then rethought in context of the 4th century Christian theology.

Key words: *Eusebius of Caesarea, Constantine the Great, Plato, panegyric, metaphysics, anthropology, ancient psychology, philosophical myth, chariot of the soul.*

«Похвальное слово императору Константину на тридцатилетие его царствования», произнесенное Евсевием Памфилом в 336 г.¹, остаётся текстом малоизученным с точки зрения его богословского и философского содержания. Большинство исследований, рассматривающих этот текст как продолжение «Жизни Константина», акцентируют внимание на государственно-политических, исторических, биографических вопросах. Небольшое число известных нам исследований так или иначе касаются античных источников, повлиявших на архитектуру этой речи², безусловно, тщательно продуманной и подготовленной. Мы попытаемся, оставив в стороне историческую, политическую и риторическую составляющие, сконцентрироваться на главных чертах метафизики Евсевия, которые можно реконструировать из «Похвального слова».

Строго говоря, этот текст в том виде, как он традиционно публикуется, состоит из двух речей: к собственно слову на тридцатилетие правления императора Константина примыкает «Слово о храме Гроба Господня», подготовленное ранее³ и произнесенное при освящении этого храма в 335 г.⁴ С точки зрения реконструкции метафизики Кесарийского святителя оба текста вполне когерентны, написаны с промежутком, по всей видимости, не более одного года и потому могут рассматриваться как одно целое. Лишь для редких исключений, когда наблюдается некоторый терминологический сдвиг между двумя текстами, мы будем делать необходимые замечания. Единый текст будет обозна-

¹ Традиционно приводимая дата произнесения речи – 25 июля 335 года, приходящаяся точно на тридцатилетие прихода Константина к власти (см., напр.: Quasten J. *Patrology*. Vol. III. *The Golden Age of Greek Patristic Literature*. Christian Classics, Inc. Westminster, Maryland, 1986, p. 326 [1]), — подвергается сомнению. Известный переводчик и исследователь «Похвального слова» Н.А. Drake обосновывает перенос даты на 336 год (см.: Drake H.A. *When Was the «De Laudibus Constantini» Delivered?* // *Zeitschrift für Alte Geschichte*. Bd. 24. H. 2 (2nd qtr., 1975). P. 345–356 [2]).

² См., напр.: Брагинская Н.В. Эон в «Похвальном слове Константину» Евсевия Кесарийского // *Античность и Византия*. М.: Наука, 1975. С. 286–306 [3]; Drake H.A. *In Praise of Constantine: A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Orations* / University of California publications. Berkeley, 1976. Vol. 15 [4]; Беневиц Г.И. Евсевий Кесарийский. Святые места и апология храма Гроба Господня // *Богослов.ру: Научный богословский портал*. 2015. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4507567.html> [5].

³ Точнее говоря, этот трактат представляет собой переработку «Теофании», написанной Евсевием намного раньше (см.: Брагинская Н.В. Эон в «Похвальном слове Константину» Евсевия Кес. С. 302, прим. 7).

⁴ См.: Drake H.A. *When Was the «De Laudibus Constantini» Delivered?* P. 345–356; позднее Drake предложил реконструкцию хронологии написания и прочтения обеих частей трактата: Drake H.A. *What Eusebius Knew: The Genesis of the «Vita Constantini»* // *Classical Philology*. Jan., 1988. Vol. 83, No. 1. P. 30–31 [6].

чатся как «Похвальное слово» / De laudibus Constantini – так же, как в цитируемых изданиях греческого и русского текстов⁵.

Учение об идеях

Для понимания «Похвального слова» имеет особое значение чёткое различие Евсевием терминов εἶδος и ἰδέα. Слово «идея» употребляется в таких, например, контекстах: «безначальную и нарождённую идею отделяет от сущности вещей рождаемых»⁶; «взирает горé и управляет дольным по первообразной идее горнего»⁷; «кто высказал земнородным идеи невидимые и аморфные, сущность бестелесную и не имеющую очертаний?»⁸; «от этого всеобъемлющего разума он разумен, от этой мудрости мудр, ... по идее этой умеренности умерен»⁹; «он впечатлен по первоначальной идее великого Царя»¹⁰. Под ἰδέα понимается вещественно невоспринимаемый сущностный первообраз зримой вещи, существа или чего-либо ему присущего (напр., человеческой добродетели); ἰδέα относима к «горнему» миру в противоположность своим впечатлениям в мире «дольном». Лишь однажды ἰδέα употребляется в обыденном значении «видимости», «внешнего вида»¹¹. И ещё одно место неоднозначно в интерпретации: то ли Евсевий говорит о «неисчислимых идеях разнообразных животных» в контексте платоновской эйдетики, то ли просто о внешнем их различии¹².

Слово εἶδος встречается, прежде всего, в контексте аристотелевского различения род – вид (γένος–εἶδος), например: о мучениках первых веков – «с решимостью подвергались всем видам колесования»¹³, «переносили все казни и все виды пыток»¹⁴; о язычниках – «не усомнились наименовать богами всякий вид отвратительных чудовищ, всякий род животных»¹⁵. Второе значение εἶδος – внешний вид, форма, очертания: «они и не могли и не хотели Родителя и Творца

⁵ Греческий текст приводится по изд.: De laudibus Constantini. Ed. I.A. Heikel // Eusebius Werke. Vol. 1. Leipzig: Hinrichs, 1902 [7] (Русский перевод: Евсевий Памфил. Жизнь блаженного императора Константина. Изд. 2-е. М.: Изд. группа Labarum, 1998. С. 215–268 [8]). (Далее оба текста будут обозначаться одной и той же сиглой LC, нумерация глав сплошная.)

⁶ LC 1.6.6–8, διεἶργον τῆς τῶν γενητῶν οὐσίας τὴν ἀναρχον καὶ ἀγένητον ἰδέαν.

⁷ LC 3.5.2, κατὰ τὴν ἀρχέτυπον ἰδέαν.

⁸ LC 4.1.11–12, ἀφανεῖς καὶ ἀσχηματίστους ἰδέας καὶ τὴν ἀσώματον καὶ ἀσχηματίστον οὐσίαν.

⁹ LC 5.1.3–6, ... σώφρων τε σωφροσύνης ἰδέα.

¹⁰ LC 5.4.7–8, ὁ πρὸς τὴν ἀρχέτυπον τοῦ μεγάλου βασιλέως ἀπεικονισμένους ἰδέαν.

¹¹ LC 9.6.1–3, «расплавление посредством огня бездушных изваяний и превращение их из бесполезных в полезные вещи», ἐξ ἀχρήστου ἰδέας εἰς ἀναγκαίας χρήσεις ... μεταβολὴν.

¹² LC 11.15.4–5, «многие и неисчислимы виды разнообразных животных», μυρίας καὶ ἀναρίθμους ἰδέας καὶ παντοίων ζῶων διαφορὰς. Впрочем, далее идёт речь о внутриутробном развитии животных, что может предполагать отсылку к идее живого существа, предшествующую его чувственному существованию и сообщающую форму и свойства его формирующемуся телу (учение о предсуществовании души могло быть либо непосредственно заимствовано Евсевием из «Федра» и других платоновских диалогов, либо унаследовано от Оригена).

¹³ LC 7.7.17, πᾶν εἶδος στρεβλωτηρίων.

¹⁴ LC 17.11.5, παντοίας κολάσεις καὶ πᾶν εἶδος στρεβλωτηρίων.

¹⁵ LC 13.5.1–2, πᾶν εἶδος εἰδεχθῶν κνωδάλων καὶ παντοίων ζῶων γένη.

всяческих зреть иначе, как в человеческом образе и *виде*¹⁶. Сына Божия Евсевий называет πάντες εἰδοποιόν τε καὶ κοσμήτορα, причём именно как Создателя «чудных созданий всего мира как тел, сотворённых из одной материи» [LC 11.11.2–4]. Чаще всего εἶδος мыслится как характеризующий чувственные тела – либо как их внешний вид, различимые черты, либо как вид внутри рода, т.е. как совокупность особенностей, отличающих данный предмет от других, с ним схожих. Вероятно, в некоторых из этих мест Евсевий использует учение Оригена об индивидуальном, «телесном» эйдосе, «встроенном в живой организм»¹⁷.

Отсутствие же эйдоса характеризует у Евсевия материю. Примечательно, что используя эпитеты «третьего вида» из «Тимея» – πάνδοχον καὶ μητέρα καὶ τιθήνην¹⁸, он относит их не к ὕλη, а к ἀνείδεος οὐσία, из которой Слово образует гармоничный космос чувственных тел¹⁹. Учитывая, что мы имеем дело фактически с двумя текстами, покажется не столь удивительным, что, в отличие от словоупотребления «Слова о храме Гроба Господня», в «Похвальном слове» «не имеющей эйдоса» названа материя-ὕλη, в которой Бог «силой диады» производит эйдос (εἶδος ἐξ αἰδοῦς) и тем самым создаёт в материи качества, чтобы затем образовать четыре стихии²⁰.

Терминология Евсевия, кажущаяся эклектической смесью учений Платона и школьной перипатетики, по существу, надо полагать, образуется вполне последовательно из стремления соединить платоническое учение об идеях с христианским пониманием Единого в Троице Бога, помимо Которого невозможно конституировать мир самостоятельных умопостигаемых сущностей. Когда Евсевий говорит о Слове, «Своим посредством (μεσίτεῦον) безначальную и нарождённую идею отделяющем от сущности вещей рождаемых» [LC 1.6.6–8], из контекста следует, во-первых, что идеи находятся в (или у) Боге Отце и, во-вторых, что сущности вещей находятся в самих же вещах и нетождественны идеям. «Безначальность и нерождённость» применительно к идеям означает перенесение на них ипостасных особенностей Отца, в каком-то смысле инкапсулирование их в первую Ипостась, например как «мыслей Бога» о творимом мире. Заметим, что такой ход мысли близок, например, Ареопагитикам и их схолиасту²¹, и, вообще говоря, никогда не был осуждён как неправославный²².

¹⁶ LC 14.1.6–7, σχήματός τε καὶ εἶδους.

¹⁷ См.: Петров В. В. Учение Оригена о теле воскресения в контексте современной ему интеллектуальной традиции // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в античности и в Средние века. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 580–582 [9].

¹⁸ LC 11.13.5, ср. Tim. 49a: γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἶον τιθήνην, 51a: πάντως αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχὴν.

¹⁹ LC 11.13.5–6: ἄμορφός τε καὶ ἀνείδεος ... οὐσία, 11.14.7–8: τὴν ἄλογον καὶ ἄμορφον καὶ ἀνείδεον τῶν σωμάτων οὐσίαν.

²⁰ LC 6.5.2–3. Отметим, что форма αἰδος (в отличие от ἀνείδεος) встречается в LC лишь однажды.

²¹ См.: De div. nom. V, 8–9 и схолии ad loc. (рус. перевод: Дионисий Ареопагит, сщмч. Корпус сочинений. С приложением толкований преп. Максима Исповедника. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2006. С. 239–242 [10]).

²² В отличие от приписывания идеям сущности и самостоятельности бытия – ср. анафематизмы Константинопольского собора 1076 г. на Ионна Итала (напр., краткий обзор в изд.: Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 862–865 [11]).

Высказывания об Отце как «запредельном всему» (ἐπέκεινα τῶν ὅλων) встречаются не менее 5 раз в тексте, не считая других синонимичных оборотов. Подробнее Его непостижимость описана так: «верховное Благо выше всякого понятия, посему Оно невыразимо, непроизносимо и не называемо по имени, Оно вне области не только слова, но и мысли. Оно не ограничивается ни местом, ни телом, ни небом, ни воздухом и никакой частью целого, но скрывается везде и вне всего – в неизреченной глубине ведения»²³. Но таковы должны быть и идеи – сами по себе недоступные не только чувственному, но и умному созерцанию человека, сокровенные в бездне божественного «пресветлого мрака». Каким же образом они участвуют в бытии тварного мира?

Свой ответ Кесарийский епископ, по всей видимости, стремится выстроить как развёртывание слова Евангелия: *Бога никто не видел никогда: Единородный Бог, суций в лоне Отца, Он открыл*²⁴, – но здесь же обнаруживается и отхождение от мысли Иоанна Богослова: если пролог четвёртого Евангелия посвящён свидетельству Предтечи о явлении Слова вочеловечившегося²⁵, то для Евсевия Слово как Посредник необходимо уже для сотворения мира, только через него могут быть соотнесены нетварная и тварная природы. Примечательно, что последним словам Ин. 1:18 (ἐκεῖνος ἐξηγήσατο) созвучно именование Логоса словом Ἑρμηνεύς (в связке с предшествующим ἐξαγορεύω) у Евсевия и именно в контексте создания и устроения космоса²⁶.

Если идеи в своей совокупности – замысел Отца о мире, то Логос – «произнесение», «выговаривание» этого замысла вслух (т. е. въяве, доступным для тварных существ образом), которое вместе с тем есть и его осуществление²⁷. Евсевий прилагает к Логосу разнообразные именованья: Он – и «Вестник (Ἄγγελος) отеческих помыслов» [LC 12.3.8], и «Посредник и Предводитель сущности рождённой к нерождённой», и «посредствующее Слово Божье», и «некая прочная Связь, соединяющая между собой предметы отдалённые и не допускающая их отпасть один от другого»²⁸, и «некая середина» между ними²⁹.

²³ LC 12.1.2–7, ... ἐν ἀπορρήτῳ βυθῷ γνώσεως τεταμιευμένον. Ср. также 11.12.3–7: «Он есть существо нерожденное, находящееся превыше и за пределами всего, неизглаголанное, недосыгаемое, непостижимое, живущее, как говорит Писание, в свете неприступном, а те сотворены из ничего и весьма далеко отстоят, неизмеримо отодвинуты от природы нерожденной».

²⁴ Ин. 1:18, перевод еп. Кассиана (Безобразова).

²⁵ См.: Кассиан (Безобразов), еп. Водю и кровию и Духом: К пониманию Евангелия от Иоанна. Киев; Париж, 2008. С. 50 [12].

²⁶ LC 4.1.10–2.5.

²⁷ Ср.: LC 12.3, где Евсевий сравнивает Отца с умом в человеке, Сына – с произносимым человеком словом и далее Сын же «осуществляет делами» отеческую волю. Св. Дух здесь не упоминается вовсе.

²⁸ Все три оборота из LC 12.6.6–72: ... μεσεύων ἀμηγέλη καὶ συνάγων πρὸς τὸν ἀγέννητον τὴν γεννητὴν οὐσίαν. Δεσμὸς τις οὗτος ἀρραγῆς θεοῦ λόγος μέσος τυγχάνει συνδέων τὰ διεστῶτα καὶ ἰμὴ μακρὰν ἀπολίπτειν αὐτὰ συγχωρῶν... (ср. также: о «посредстве» Слова, которым оно «безначальную и нарождённую идею отделяет от сущности вещей рождаемых» (μεσιτεῦόν τε καὶ διεῖργον..., 1.6.7–8)).

²⁹ LC 11.12.8–9, μέσῃν τινά, сказано о «божественной и всемогущей силе Единородного ... Слова».

Наконец, упомянутое Ἑρμηνεύς («Истолкователь» или «Переводчик») – «проходящее всюду Слово Бога, Отец словесной и умной сущности в людях»³⁰. Заметим, что это редкое для святоотеческой письменности именование Сына Божия³¹ ещё не раз встретится в «Похвальном слове...» Евсевия в других контекстах. «Посредствующая» роль Слова двойка: с одной стороны, Сын Божий являет людям волю Своего Отца, делает возможным богопознание, κατὰβασίς; с другой стороны, он возводит души горé, делает возможным обожение, ἀνάβασίς.

Особое значение для Евсевия имеет непрестанное упорядочение космоса Логосом. Чувственный космос сравнивается здесь с лирой, с музыкальным инструментом, составленным из струн разной длины и разной степени натяжения, но притом организованных в такое гармоническое сочетание, что вместе они производят слаженный, мелодический звук³². Космос – музыкальный инструмент, на котором играет Логос, вознося хвалебную песнь Богу Отцу³³. В разных местах прочитываем подробности такого мироустройства: «Божье Слово ... собрало и связало целое воедино. ... Бессловесную, аморфную и безвидную сущность тел преобразовав Само для Себя в музыкальный инструмент и соединив его в созвучные тона, Оно начало силой премудрости и разума играть на нём» [LC 11.14.2–9]. Логос «назначает всем ... надлежащие границы, места, законы, жребии, и с царской щедростью разделяет и доставляет каждому всё полезное»³⁴, «одним и тем же творческим искусством не перестаёт ... сообщать стихиям сущности, а телам смешение, сочетания, виды, формы, очертания и бесчисленные качества»³⁵. Подчёркивая единство Логоса при разнообразии его зиждительных энергий в мире, Евсевий пишет о Божием Слове: «... через всё проходит, во всём пребывает, всё пронизывает: небесное и земное, и, управляя как невидимым, так и видимым, неизреченными своими силами указывает пути самому солнцу, небу и целому миру»³⁶.

Важно отметить, что Евсевий признаёт некий вид сродственности Логоса тварному миру даже прежде Его вочеловечения: «Божье Слово, смешавшись с этим миром (ἀναμίξ τὸδε τὸ πᾶν) и взяв бразды его, ведёт бестелесной и божественной Своей силой и управляет им премудро» [LC 11.12.14–17], более того, отношение Логоса с космосом сравнивается с отношением души с телом в че-

³⁰ LC 4.2.1–3: Ἑρμηνεύς ὁ διὰ πάντων ἡκῶν τοῦ θεοῦ λόγος, ὁ τῆς ἐν ἀνθρώποις λογικῆς καὶ νοεραῖς πατρὸς οὐσίας.

³¹ По словарю G.W.H. Lampe, в таком значении Ἑρμηνεύς употребляет ещё только прп. Исидор Пелусиот (Lampe G.W.H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961. P. 549 [13]. Имеется в виду место: Isid. Pelus. Epist. lib. III, ep. 141 (PG 78, 838). Рус. пер.: прп. Исидор Пелусиот. Письма. Т. 2, письмо 231 [14]).

³² LC 12.11.8–11 и далее.

³³ LC 12.11.16–18.

³⁴ LC 12.5.1–3, ... ὄρους καὶ χώρας καὶ νόμους καὶ κλήρους.

³⁵ LC 12.16.11–14, μίξεις καὶ κράσεις καὶ εἶδη καὶ μορφάς καὶ σχήματα, ποιότητάς τε μυρίας...

³⁶ LC 12.16.1–4, τὰ ἀφανῆ καὶ τὰ ὀρώμενα διακυβερνῶν, ... τε καὶ τὸν σύμπαντα κόσμον ἀρρητοῖς δυνάμεσιν ἡγιοχεῖ.

ловеке³⁷, – здесь трудно избежать проведения параллелей с неоплатоническим учением о душе мира...³⁸.

Логос, правящий космосом

И в выше приведенной цитате, и в ряде других мест Евсевий говорит о Логосе как правящем космосом или его частями с помощью узды или вожжей: наравне с «корабельной» образностью в широко употребительном κυβερνάω появляется образ управления конём, передаваемый словами ἡνία, ἡνιοχέω, χαλινός, δῖπλεῖω. Кульминации этот мотив достигает в §6, где появляется загадочный образ вечности-века αἰών, уподобленного коню, который несёт на себе Бога, будучи обуздан Им «узлами неизреченной мудрости»³⁹. Важно выяснить смысл этого «обуздания», откуда за привлекаемой здесь метафорической лексикой кроется спецификум действия Логоса в тварном мире.

Самый образ коня и его обуздания трудно не сопоставить с философским мифом Платона о человеческой душе как колеснице с парой впряжённых в неё коней и возничим⁴⁰. Только если в «Федре» эта структура отнесена к человеческой душе, соединяющей в себе возвышенные и низменные стремления, т. е. кроме ума содержащей и θυμός, и ἐπιθυμία⁴¹, то у Евсевия речь идёт о «всёцелом космосе», который сотворён изначально *добрым зело*, и потому едва ли в нём могут иметь равное место противоборствующие начала. Один конь – вполне закономерная модификация античного образа христианским миропониманием.

Глагол ἡνιοχέω Евсевий использует в описании действий и Бога Отца, и Его Сына, и подражающего Ему в своей царственности василевса Константина. Первейшее «обуздание» в истории мироздания совершается Отцом в ходе сотворения мира. Из §1.5 мы узнаём, что «прежде создания всего видимого ... Владыку и Господа восписуют» «вневременные эоны ... и беспредельные эоны эонов»⁴². Всецелый эон (ὁ σὺμπλας αἰῶν) по природе своей прост⁴³ и единообразен, в нём Творец постепенно создаёт всё разнообразие чувственного мира и тем самым вносит структуру в эон, подобно тому как бесконечную прямую

³⁷ LC 12.8.3–8: Бог Отец даровал в Нем миру величайшее благо, потому что бездушному телу, неразумной телесной природе сообщил душу — Своё Слово, и сущность аморфную, безвидную, бездушную и необразованную озарил и воодушевил божественной Его силой (θεῖα δύναμις λόγου φωτίσας τε καὶ ψυχώσας).

³⁸ См., напр.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т.6. М.: АСТ, 2000. С. 375 [15]; The Cambridge Companion to Plotinus. Cambridge University Press, 1996. P. 82–104, 285–291 [16].

³⁹ LC 6.4.4–5, σοφίας δ' ἀρρήτου δεσμοῖς. Подробнее об этом образе см.: Курдыбайло Д.С. Узлы неизреченной мудрости: Ещё раз об эоне в «Похвальном слове Константину». URL: <http://hebrew-studies.philosophy.spbu.ru/Studia/Patrologia/desmata.pdf> [17].

⁴⁰ Plat. Phaedr. 246a6 – 256e2.

⁴¹ См., напр.: Plat. RP IV, 440e8 – 441a3; Arist. De anima, I,5, 411b5–10.

⁴² LC 1.5.18–21, αἰῶνες ἀχρονοὶ ... ἀπειροὶ αἰῶνες αἰῶνων.

⁴³ LC 6.3.9 – 6.4.11.

можно разделить точками на группу отрезков и два луча⁴⁴. Внесение структуры имеет, прежде всего, числовой характер: когда Бог создаёт чистую материю, эон приобретает определённую монаду, затем различие эйдоса и анэйдетического конституирует определённую диаду, из эйдоса и материи образуется нечто третье – физическое тело (имеющее три же пространственных измерения), а затем и четыре первоначальные стихии⁴⁵. В сумме они образуют декаду, совершенное число, полагающее предел ряду первоначальных чисел⁴⁶. В целом создаётся картина, в которой эон характеризуется не столько временным (или вечным как проображающим временное) качеством, сколько числовой структурой, некоей совокупностью точек на бесконечной «стреле» времени-вечности.

Примечательно, что переходя далее к описанию творения мира согласно ветхозаветному Шестодневу⁴⁷, Евсевий переставляет последовательность дней творения (вернее, того, что в эти дни сотворено) в соответствии с порядком чисел 1 – 2 – 3 – 4: переходя от монады бесструктурного эона к диаде дня и ночи, делается скачок к четвёртому дню творения (Быт 1:14-18), затем триада воздуха, земли и воды (и три пространственных измерения) объединяет события пятого (Быт. 1:20-23) и третьего дней (Быт. 1:9-13), сотворение человека как образа Триады мистической⁴⁸ присоединяет сюда дело дня шестого (Быт. 1:26), и, наконец, переход к четвернице времён года – о чём в Быт. 1 вообще не идёт речи.

Следующий шаг – уже чисто арифмологический. Евсевий описывает особые качества первых чисел в духе символизма, напоминающего «Теологумены арифметики» Ямвлиха: каждое число уникально по своим свойствам и не сводимо ни на какое другое, подобно тому, как не применимы арифметические действия к идеальным числам Плотина⁴⁹. Итак, монада символизирует покой и пребывание в самом себе, триада – справедливость, ибо в ней равны начало, середина и конец, что, добавим, рождает представление о движении/становлении; декада «заключает в себе предел всех чисел», в ней – «полнота и совершенство»⁵⁰ числового ряда. Читая далее сравнение декады с конечным столбом на ристалище, достигая который, бегущий оборачивается назад, всё более убеждаемся в том, что в основе диалектики 1 – 3 – 10 лежит неоплатоническая модель $\mu\omicron\nu\acute{\eta}$ – $\pi\rho\acute{o}\delta\omicron\varsigma$ – $\acute{\epsilon}\lambda\iota\sigma\tau\rho\omicron\phi\acute{\eta}$. В пользу этого предположения и то, что из означенного прежде пятичленного ряда 1 – 2 – 3 – 4 – 10 числа 2 и 4 исключаются, чтобы осталось лишь три члена, наполненных главной диалектической символической.

⁴⁴ LC 6.4.11-15.

⁴⁵ LC 6.5.1-7.

⁴⁶ LC 6.5.7-13, 6.16.1-7.

⁴⁷ LC 6.6.9 – 6.8.7.

⁴⁸ Выражение из LC 6.13.7.

⁴⁹ См.: Plot. Enn. VI.6, особ. § 8-11. См. также анализ этого текста: Лосев А.Ф. Диалектика числа у Плотина // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М.: Мысль, 1994. С. 714-839 [18], и далее перевод трактата с примечаниями. См. также: Slaveva-Griffin, Svetla. Plotinus on Number. New York, Oxford University Press, 2009 [19].

⁵⁰ LC 6.14.3-4: τὸ πάντων ἀριθμῶν πέρας ... πλήρης καὶ παντέλειος.

Установление этой бытийной диалектики и тем самым числовой структуры эона завершает собственно шесть дней творения, после чего Бог Отец, Творец вселенной, «связав круг времени узами мудрости, ... подчинил свой век кормилу ... однородного Своего Слова, и Ему ... вверил бразды всего. Приняв это наследие от благого Отца и приведя в единую гармонию всё, что содержит в себе пространство внутри и вне неба, Он начал вечное Своё течение к прямой цели»⁵¹.

Остаётся неясным, как участвует Сын Божий в творении мира: с одной стороны, мы много раз слышали от Евсевия о предельной удалённости Отца от тварного мира, о Его апофатической бездне и необходимости посредничества Сына. Если «передача» бразд правления от Отца Сыну не означает совершенного неучастия Логоса в деле творения, то, всё же, мыслится различная степень «самостоятельности» Слова в управлении космосом по сравнению с его созданием. При всей яркости образов богословское значение их здесь остаётся не вполне прояснённым.

Возвращаясь к семантике ἡνιοχέω, можно различить «узы мудрости» Отца и Сына: когда Творец «связует узами» эон, подразумевается внесение в его простую и единообразную природу внутреннего членения и структуры, предела – в беспредельное протяжение, границ – в неограниченность. Эон становится носителем смысла, его членение подчинено замыслу Божию, его структура есть выражение «нерождённой идеи». Когда же Логос правит миром, об этом говорится, например, так: «Он через всё проходит, во всём пребывает, всё пронизывает: небесное и земное, и, управляя как невидимым, так и видимым, неизреченными своими силами указывает пути самому солнцу, небу и целому миру»⁵², «вечно шествует по мановению Отчему и согласно с ним управляет великим кораблём целого мира»⁵³. Вдобавок к этому нужно вспомнить о сравнении космоса с музыкальным инструментом, на котором Слово играет божественную мелодию. За этой символикой, надо полагать, стоит установление взаимных связей между уже сотворёнными частями космоса, поддержание их в гармонии, постоянное удержание космоса от распада в хаос. Здесь можно прочитывать традиционное святоотеческое толкование слов: *Отец Мой донныне делает и Я делаю* (Ин. 5:17)⁵⁴, однако в интерпретации неоплатонической или гностической из этого может вырастать и представление о Сыне как своего

⁵¹ LC 6.9.1-7: Ἐνθένδε δὴ ἐν τῷ τοῦ παντός ἐνιαυτοῦ κύκλῳ τοιαῖσδε σοφίας ἡνίαις ὁ μέγας βασιλεὺς ἄδε περιδησάμενος τὸν αὐτοῦ αἰῶνα, ὑπὸ μείζονι φέρεσθαι διατάξατο κυβερνήτη, τῷ αὐτοῦ μονογενεῖ λόγῳ, τῷ δὴ κοινῷ τῶν ὄλων σωτήρι, τὰς τοῦ παντός παραδοὺς ἡνίας...

⁵² LC 12.16.2-4: οὐράνια τε καὶ ἐπίγεια, τὰ ἀφανῆ καὶ τὰ ὄραμενα διακυβερνῶν, ἡλιὸν [τε] αὐτὸν οὐρανόν τε καὶ τὸν σύμπαντα κόσμον ἀρρήτοις δυνάμεσιν ἡνιοχεῖ.

⁵³ LC 12.8.1-2: τῶν ἡνίων ἐπειλημμένος εὐθείᾳ περαίνει, πατρικῷ νεύματι τὸ μέγα τοῦ σύμπαντος κόσμου πηδαλιουχῶν σκάφος.

⁵⁴ Joah. Chrys. In illud: *Pater meus usque modo operatur*, PG 63, 512-513 (рус. пер.: свт. Иоанн Златоуст. Полное собрание творений. Т. 12. Ч. 1. URL: http://kistine1.narod.ru/ZLATOUST/Z12_1/Z12_1_43.htm; Maxim. Conf. Quaest. ad Thalassium, II (PG 90, 270-272); рус. пер.: прп. Максим Исповедник. Творения. Т. II: Вопросы к Фалассию. М.: Мартис, 1994. С. 35 [20]).

рода «душе космоса», оживотворяющей и движущей сотворённое прежде Отцом «тело» этого мира. Образность языка в «Похвальном слове» не даёт оснований для однозначного прочтения.

Если воспользоваться введенным прп. Максимом Исповедником различием «логосов» и «тропосов»⁵⁵, то эти понятия как нельзя лучше обозначают различие «управления» Отцем и Сыном: Отец, упорядочивая «подлежащее», формирует вещь по её логосу (у Евсевия – в соответствии с идеей), а Сын направляет тропос, т. е. образ бытия («τὸ πῶς εἶναι»⁵⁶) так, чтобы он соответствовал заданности логоса. Творение вещи являет её идею в вещественном воплощении, в наиболее явственном, очевидном, но притом и наиболее далёком от невещественного и «безвидного» (ἄμορφος, ἀσχημάτιστος) первообраза. Сын же являет ту же идею в образе бытия воплощённой вещи, в её соотношении с остальным миром, в характере её становления, направленном к полноте осуществлённости идеи. Отец выражает идею как ἀρχή⁵⁷ сущего, Сын ведёт это сущее к идее как ἐντελέχεια (последняя же в христианском сознании эсхатологична).

Вочеловечение Логоса

Вочеловечение Слова Божия Евсевий называет восприятием «органического тела»⁵⁸, где ὄργανον понимается в исконном смысле – «орудие», «инструмент», в том числе и музыкальный (образ, заметим, который легко развить в аполлинаристском ключе). Понимая Логос как Слово, в том числе и лингвистически, Евсевий, говоря о Его воплощении, использует речевые образы-метафоры: Слово «вступило в беседу со смертными»⁵⁹, а Его тело – «толкователь» (или «переводчик»), то же ἐρμηνεύς⁶⁰, что сказано и о Самом Слове по отношению ко Отцу. Как и тело космоса, человеческое тело Спасителя – тот музыкальный инструмент, на котором Он играет «свои чудесные песни» (ᾠδαὶ καὶ ἑλφδαῖς), буквально – волшебные, заклинательные песни, которыми («врачевствами божественного учения») «Он исцелил всякую дикость в нравах эллинов и варваров, все неистовые и зверские страсти их душ»⁶¹. Здесь, заметим, явная реминисценция из «Законов» Платона, предлагающего воспитывать на-

⁵⁵ Анализ этих понятий см.: Петров В.В. О трудностях XLI Максима Исповедника: основные понятия, источники, толкование // Космос и душа: Учения о вселенной и человеке в античности и в Средние века. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 159–171 [21].

⁵⁶ Там же. С. 167, сн. 55.

⁵⁷ Понимая ἀρχή как «принцип» и «первичную причину» (см.: Лосев А.Ф. Об одном античном термине, лежащем в основе последующей философии // Античная балканистика. М.: Наука, 1987. С. 73–77 [22]).

⁵⁸ LC 14.1.1, ὄργανον σώματι.

⁵⁹ LC 4.2.17: εἰς ὁμιλίαν ἔλθεῖν, 14.2.2: εἰς ὁμιλίαν κατήει.

⁶⁰ Употребляется в этом смысле 4 раза и только в §15: пп. 2.3, 2.6, 2.11 и 4.13.

⁶¹ LC 14.5.9-13. Примечательно, что в 13.4.6 те же самые ᾠδαῖς καὶ ἑλφδαῖς обозначают языческие заклинательные песнопения и упоминаются с резким порицанием.

род идеального государства с помощью песен, которые на самом деле суть заклинания⁶².

Ещё одно примечательное описание Боговоплощения: Слово «совершило то, что не входило в обыкновенную Его деятельность, ибо, будучи бестелесным, Оно проходило невидимо весь мир и самым делом показало Своё величие как небесным, так и земным тварям, а теперь обыкновенный Свой образ деятельности заменило новым, теперь, решившись смертное спасти смертным, вступило в беседы и сношения со смертными посредством смертного» [LC 13.16.2–9].

Причиной воплощения Слова Евсевий видит слабость ветхозаветного человечества перед властью греха и необходимость в помощи, более крепкой, нежели человеческая⁶³: Спаситель, воплощаясь, приносит сначала Своё учение в наиболее доступном для человечества виде – не в символах видимой твари, и не в образах её бытия, но в священных речениях Евангелия. «Герменевтический» характер Воплощения ведёт к наибольшей полноте раскрытия божественной истины, выраженной на языке смертных. Продолжая такой ход мысли, нужно положить, что после Распятия, Воскресения и Вознесения «герменевтом» вместо тела Спасителя должно стать Евангелие, запечатлевшее в себе «чудесные песни», прозвучавшие с помощью человеческой природы.

Однако одного учения для спасения человечества недостаточно: Евсевий, вполне согласно с последующей патристической традицией, видит в смерти и воскресении Спасителя три главных момента: Его победу над смертью, явление Его божественного всемогущества и принесение Крестной жертвы за всё человечество⁶⁴. Примечательно, что задолго до еп. Николая Мефонского Евсевий формулирует следующее: «Сей великий Архиерей, принесенный в жертву Владыке и Всецарю Богу, в то же время был и отличен от жертвы, как Слово Божье, как Божья Сила и Божья Премудрость» [LC 15.13.3–5]. Слово Божие дарует человечеству не только *глаголы вечной жизни* (Ин. 6:68), но необходимую для осуществления их свободу от закона греха и смерти.

Кесарийский епископ вполне отчётливо мыслит совершённое Христом дело спасения, его сотериология наименее уязвима с точки зрения признаков ересей, и современных ему веков и последующих. Остаётся констатировать, что не она играет главную роль в композиции «Слова» и включается, во-первых, как та основа и одновременно завершение, без которого невозможно построение христианского богословия, а во-вторых, как позволяющая видеть в совершившемся деле спасения отправную точку для начала масштабнейших рели-

⁶² См.: Plat. Legg. II 659e1: φῶδες καλοῦμεν, ὄντως μὲν ἐπὶ φῶαί. Предлагалось также и другое сравнение – с Орфеем, зачаровывающим природный мир, подобно тому как Слово Божие «зачаровывает», усмиряет, обуздывает страсти в человеческих душах. Примечательно, что Климент Александрийский, напротив, противопоставляет Орфею, пленяющему своей музыкой души, Спасителя, дарующего людям свободу (см.: Huskinson J. Mythological Figures and Their Significance in Early Christian Art // Papers of the British School at Rome. 1974. Vol. 42. P. 71–72 [23]).

⁶³ LC 13.15.8–10.

⁶⁴ LC 15.8.6–12.4.

гиозно-политических преобразований в Римской империи, в IV веке связанных с именем великого Константина.

Созерцание идей человеческой душой

Для нас фигура василевса оказывается важна в гносеологическом отношении: будучи примером христианина, особым образом просвещаемого Богом, он являет путь постижения небесной, умопостигаемой истины, раздвигая границы божественной «герменевтики». Василевс представляется Евсевием как человек исключительный, уникальный для всей предшествующей истории человечества: во-первых, как царь он являет собой земной образ божественного первообраза небесного Царя и небесной монархии, и этим он выделен среди всех других людей, находящихся в подданстве самодержцу; во-вторых, он первый из римских императоров, кто познав истинного Бога, познал с тем и существо Его монархии, и затем осознанно старается воплотить этот монархический принцип в своём государстве – этим он выделяется среди всех себе равных по могуществу земной власти предшественников⁶⁵. Наконец, Константина посещают «божественные», «сильнейшие человека», «невыразимые для нас внушения»⁶⁶, Бог является ему во сне⁶⁷ и всячески наставляет об «общепользующих и нужных мерах попечения обо всех»⁶⁸.

Евсевий много раз подчёркивает, что царская власть и личные добродетели василевса не самодовлеющи, но являют собой образы соответствующих идей: «он отпечатлён по первоначальной идее великого Царя, и в своём уме, как в зеркале, отражает истекающие из неё лучи добродетелей»⁶⁹, «украшенный образом царствования небесного и укрепляемый подражанием власти монархической, он взирает горé и управляет дольным по первобытной идее горнего, ибо Всецарь земнородных даровал её [*scil.* идею] человеческой природе»⁷⁰. Разнообразными добродетелями василевс обладает как отображениями «добродетелей самих по себе»: «от этого всеобъемлющего разума он разумен, от этой мудрости мудр, от причастия этому благу благ, от общения с этой правдой праведен, по идее этой умеренности умерен, от приятия этой высочайшей силы мужественен. ... Истинным василевсом ... надобно называть того, который

⁶⁵ LC 5.1–2.

⁶⁶ LC 11.6.3–6: κρείττονα ἢ κατὰ ἄνθρωπον ἐπίπνοϊαν и далее: ἐξ ἐπιπνοίας δὲ ἀληθῶς τοῦ κρείττονος, 18.2.1: ... τὰς ἀπορρήτους ἡμῶν ὑποβολάς, ср. также 5.1.2–3 и 11.3.3–5.

⁶⁷ LC 18.1.5: μυρίας καθ' ὕπνου παρουσίας.

⁶⁸ LC 18.2.1–3. Впрочем, высказывалась и иная точка зрения: Константин являет собой образец того совершенства, которого может достичь любой христианин, уподобляющийся Христу (см.: Cranz, F. Edward. Kingdom and Polity in Eusebius of Caesarea // The Harvard Theological Review. Jan. 1952. Vol. 45, No. 1. P. 53 [24]).

⁶⁹ LC 5.4.7–9: ὁ πρὸς τὴν ἀρχέτυπον τοῦ μεγάλου βασιλέως ἀπεικονισμένος ἰδέαν καὶ ταῖς ἐξ αὐτῆς τῶν ἀρετῶν ἀγαῖς ὡσπερ ἐν κατόπτρῳ τῇ διανοίᾳ μορφωθείς.

⁷⁰ LC 3.5.1–4: τῆς οὐρανοῦ βασιλείας εἰκόνη κεκοσμημένος, ἄνω βλέπων κατὰ τὴν ἀρχέτυπον ἰδέαν τοὺς κάτω διακυβερνῶν ἰθύνει...

образовал свою душу царскими добродетелями, по образцу царства высочайшего»⁷¹. Неудивительно поэтому, что вслед за этим и вся деятельность Константина описывается как подражание царственному Богу Слову: «от Него-то и через Него заимствует образ верховного царствования сам друг Божий, василевс наш, и всем, что на земле подчинено его кормилу, управляет, подражая Всеблагому»⁷². Дважды василевс назван словом ὑποφήτης, т. е. «прорицатель», «истолкователь воли Бога»⁷³, что нельзя не сопоставить с именованием Ἑρμηνεύς в отношении Бога Слова. Различие слов вполне прозрачно: ὑποφήτης используется с иератическим оттенком в значении толкования божественных знаков или слов, приходящих извне; Слово же Божие «истолковывает» идеи или логосы, Отцу и Ему Самому принадлежащие, просто делая их более доступными для человеческого разумения.

Самая возможность постигать человеку эти божественные смыслы обосновывается Евсевием тем, что наша словесная природа происходит непосредственно от Божиего Слова, «Отца словесной и умной сущности в людях»⁷⁴; «проникая во всё, проходя везде и благодать Своего Отца простирая на всех, Оно сообщило подобие царской власти даже разумным обитателям земли. То есть, божественными силами украсило сотворённую по образу Его человеческую душу»⁷⁵. Связь Логоса и логосной природы в людях, как видим, мыслится очень сильной, именно она и позволяет умозрительно восходить к непостижимому чувственно. К сожалению, здесь снова нет чётких формулировок, обозначающих онтологический статус нашего τὸ λογικόν по отношению к ὁ Λόγος.

«Похвальное слово» и «Федр»

Наконец, обозначив основные моменты представлений блж. Евсевия о том, как возможно умное созерцание идей, как оно соотносится с христианским богословием и как выражает себя в чувственном мире, мы можем обобщить сказанное и реконструировать общую картину. Именно здесь обнаруживается модель, сильно напоминающая мотивы Платонова «Федра», разумеется, *mutatis mutandis* при переносе в пространство христианской мысли.

⁷¹ LC 5.1.3–6: λογικὸς μὲν ἐκ τοῦ καθόλου γεγονῶς λόγου, σοφίας δὲ μετουσίᾳ σοφός, ἀγαθὸς δ' ἀγαθοῦ κοινωνία, καὶ δίκαιος μετοχῇ δικαιοσύνης, σώφρων τε σωφροσύνης ἰδέα, καὶ τῆς ἀνωτάτω μετασχὼν δυνάμεως ἀνδρεῖος. — Примечательно, что для каждой из добродетелей здесь стоят разные глаголы, обозначающие причастность их царской душе; возможно, что это не только риторическое украшение, но и проявление нежелания быть терминологически строгим.

⁷² LC 1.6.14–16: παρ' οὗ καὶ δι' τῆς ἀνωτάτω βασιλείας τὴν εἰκόνα φέρων ὁ τῷ θεῷ φίλος βασιλεὺς κατὰ μίμησιν τοῦ κρείττονος τῶν ἐπὶ γῆς ἀπάντων τοὺς οἰακάς διακυβερνῶν ἰθύνει.

⁷³ LC 2.4.4 и 10.4.5.

⁷⁴ LC 4.2.2–3: ὁ τῆς ἐν ἀνθρώποις λογικῆς καὶ νοεραῆς πατρὸς οὐσίας.

⁷⁵ LC 3.6.18–22: ...λογικῶν τὸ τῆς βασιλικῆς δυναστείας ἐξέτεινεν μίμημα, θεϊκαῖς δυνάμεσι τὴν κατ' εἰκόνα τὴν αὐτοῦ πεποιημένην ἀνθρώπου ψυχὴν κατακοσμήσας.

Сначала, однако, укажем несколько явных реминисценций из «Федра» в «Похвальном слове». Так, о василевсе читаем: «...высотой своей мысли вознося ум выше небесного свода, он чувствует в себе невыразимую жажду тамошнего света, ибо видит, что, в сравнении с ним, все дары жизни настоящей ничем не отличаются от мрака»⁷⁶, – и лексика, и смысл начала фразы явно платоновские⁷⁷. Воплотившееся Божие Слово «показало Себя самыми делами, именно необычайными явлениями, чудесами, знамениями, дивными силами и самым божественным учением, которое приготавливало и руководило души в сверхнебесное место»⁷⁸, ὑπερουράνιον τόπον – ещё один знаменитый образ «Федра»⁷⁹. Наконец, о промыслительной силе Слова: «Оно назначает всем самые надлежащие границы, места, законы, жребии, ... одним даёт в жилище надмирные своды, другим самое небо, иным область эфира, тем воздух, а некоторым землю; потом оттуда переносит их на другое место, и награждает жилищем на основании надлежащего суда о жизни, нравах и поступках каждого» [LC 12.5.1–9] – здесь параллель с распределением жребиев души в зависимости от способности «увидеть хоть частицу истины» и от того, как была проведена ею предыдущая жизнь в теле⁸⁰. Примечательно, что Евсевий не говорит прямо о метеопсихозе или предсуществовании душ, но, с другой стороны, подобный «надлежащий суд» едва ли мыслим прежде физической смерти, а значит, здесь мы встречаем, вероятнее всего, взгляд, усвоенный от Оригена и восходящий в конечном итоге к тому же платоновскому контексту.

Теперь обобщим собранный материал. Итак, как у Платона, так и у Евсевия присутствует особая область «безначальных и нерождённых» *идей*, выступающих «образцами» всего чувственно сущего. Для Платона они пребывают в «сверхнебесном месте» вместе с сонмом олимпийских богов, среди которых главенствует Зевс⁸¹. У Евсевия идеи принадлежат Богу Отцу при том только различии, что сами не имеют сущности или самостоятельного бытия, их можно образно назвать «мыслями Бога» о мире – этот образ развивается из сравнения Отца и Слова с человеческим умом и словами, выражающими его мысли⁸².

У Евсевия, ввиду непостижимости Отца и запредельности вместе с Ним и самих идей, особую посредническую роль приобретает Сын Божий, Отчее Слово, Которое и Само названо «Отцом словесной сущности» в людях, что делает человеческую душу родственной умному миру и способной к созерцанию идей. У Платона человеческая душа названа «искони пернатой»⁸³, нисходящей в тела

⁷⁶ LC 5.5.6–9: ὑπὲρ τὴν οὐράνιον ἀψῖδα τὴν διάνοιαν μετεωρίσας...

⁷⁷ Ср., напр.: Plat. Phaedr. 247a8–b3.

⁷⁸ LC 14.12.5–9: ... πρὸς τὸν ὑπερουράνιον τόπον τὰς ψυχὰς παρασκευάζεσθαι προαγούσας.

⁷⁹ Этот излюбленный Проклом образ (см. его «Платоновскую теологию») также неоднократно привлекают Симпликий (в комментарии на «Физику» Аристотеля) и Дамаский (в комм. на «Парменид», «Филеб», «Федон» и проч.).

⁸⁰ Phaedr. 248b5 – 249d3.

⁸¹ Phaedr. 246e4 – 247e2.

⁸² LC 12.3; «мысли Бога» (νοήσεις τοῦ θεοῦ) — оборот из схолии к Dion. Areop. De div. nom. V.8.

⁸³ Phaedr. 251b7.

из умного мира⁸⁴ и потому способной к умозрению «генетически». Более того, та душа, что смогла созерцать идеи, при первом воплощении не входит ни в какое иное тело, кроме как человеческое⁸⁵, – столь велика сила этого умозрения. Заметим, что «сверхнебесное место» у Евсевия, поскольку достижимо человеческому уму, соотносится, видимо, именно с Логосом, а не с Отцом.

Пока душа не может пребывать в постоянном умозрении, ей необходимо «подниматься к вершине по краю поднебесного свода»⁸⁶, как пишет Платон, или «возносить свой ум выше небесного свода»⁸⁷, по слову Евсевия. Там она созерцает самые идеи, питается и взращивается ими⁸⁸ («Федр»), становится им причастна⁸⁹ («Похвальное слово»).

Оказываясь в чувственном мире, душа хранит память о виденном «поле истины»⁹⁰ и, руководствуясь ею как образцом, правит своими «конями», сдерживая их и придавая их движению нужную меру и направление. Кроме отмеченного выше расхождения в количестве коней, важно видеть и то, что у Платона два коня суть низшие части той же самой души-колесницы, на которой восседает и возникший-ум; для Евсевия же воспитание собственной души, которое также отвечает идеальному образцу, не связано с образом коня. Конь символизирует либо космос как целое (и век-вечность αἰών), управляемый Логосом, либо византийское государство, которым правит василевс и его сыновья. Тем не менее лексика Евсевия, используемая в этих сюжетах, та же, что и в «Федре»: и там и там ключевыми словами выступают различные формы ἡνία / ἡνίοχος / ἡνιοχέω – у Платона не менее 14 раз, у Евсевия не менее 11 плюс ещё группа синонимов (χαλινός, διπλαῖω). Вообще говоря, «Похвальное слово» заметно более разнообразно в лексике, что вполне ожидаемо от сочинения, написанного для прочтения вслух не только знатоком богословия и философии, но и риторики.

В обоих текстах конь символизирует неограниченные природные потенции, на которые накладывается граница, устанавливается предел в соответствии с неким идеальным первообразом. Сами природные потенции при этом не меняются в своём существовании, но характер их актуализации приобретает акцидентное оформление, вносимое из онтологически высшего пласта бытийной иерархии мира или непосредственно Богом. Обуздание коня, таким образом, можно прочитывать как сверхприродное ограничение сущностных потенций чего-либо. Если творение мира предполагает внесение оформления в чистую материю (τὸ μὴ ὄν), то «обуздание» предполагает некий вторичный этап оформления, введения сущих во взаимное соотношение друг с другом, установление гармонии среди частей одного целого. Этим целым может быть и весь космос, и государство (как у Евсевия), и человек (у Платона).

⁸⁴ Phaedr. 248c2–e6.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Phaedr. 247a8–b1.

⁸⁷ LC 5.5.6–8.

⁸⁸ Phaedr. 247d1–2: ἄτ' οὖν θεοῦ διάνοια νῶ τε καὶ ἐπιστήμη ἀκηράτῳ τρεφομένη.

⁸⁹ LC 5.1.3–6.

⁹⁰ Phaedr. 248b6: ἀληθεῖας πεδίον.

Любопытно отметить в «Похвальном слове» и реминисценции другого фрагмента «Федра», где идёт речь об уделе душ в зависимости от того, какую жизнь они провели на земле. Высшим достоинством обладают философы, яснее всего созерцавшие «поле истины» и прошедшие жизнь в наибольшем приближении к небесному первообразу. Именно такие люди ставятся Платоном во главе его идеального государства⁹¹, и таким именно христианским философом-гностиком⁹² Евсевий изображает Константина, достигшего высших ступеней божественного просвещения. Выше мы отметили, что учение «Федра» о посмертном воздаянии в какой-то степени приемлется Евсевием, только роль Судии, разумеется, уделена Богу Слову, а не неумолимому закону Адрастеи.

Думается, сказанного достаточно, чтобы аргументировать обращение Евсевия Кесарийского непосредственно к мифу «Федра» как целому, а не к рецепции отдельных его образов через позднейших христианских и языческих авторов. Разумеется, главное значение и «Похвального слова», и «Слова о храме Гроба Господня» этим нисколько не умаляется: ни тот, ни другой текст не посвящены вопросу умного созерцания, он появляется вторично, на периферии. Но поскольку он связан с фундаментальными метафизическими представлениями, в разрозненных и кратких отсылках к нему прослеживается целостная система взглядов Кесарийского епископа, в которой образы и обороты «Федра» собраны вовсе не эклектично или случайно. Напротив, метафизическая модель Платона осознанно воспринята и переосмыслена Евсевием (и, возможно, его учителями) в ключе христианского богословия.

В пользу того, что привлечение образов «Федра» – не только «миссионерский ход» в этих двух речах (из которых «Слово о храме Гроба Господня» несёт апологетический характер⁹³), но и выражение подлинных взглядов оратора, можно привести цитаты, например, из «Церковной истории», где находим также цитаты из «Федра» о «сверхнебесном месте», которое «никто из смертных не смог восхвалить по достоинству»⁹⁴.

Список литературы

1. Quasten J. *Patrology*. Vol. III. The Golden Age of Greek Patristic Literature. Christian Classics, Inc. Westminster. Maryland, 1986. 605 p.
2. Drake H.A. When Was the «De Laudibus Constantini» Delivered? // *Zeitschrift für Alte Geschichte*. Bd. 24. H. 2 (2nd qtr., 1975). P. 345–356.
3. Брагинская Н.В. Эон в «Похвальном слове Константину» Евсевия Кесарийского // *Античность и Византия*. М.: Наука, 1975. С. 286–306.

⁹¹ Заметим, что это мотив позднего Платона, в «Федре» же душа «царя, соблюдающего законы», менее совершенна, чем «поклонника мудрости и красоты или человека, преданного Музам и любви» (Phaedr. 248d2–5).

⁹² В смысле христианского гнозиса, как его понимает, напр., Климент Александрийский.

⁹³ См.: Беневич Г.И. Евсевий Кесарийский. Святые места и апология храма Гроба Господня. § 2.

⁹⁴ Hist. Eccl. 10.4.69–70. У Платона: «сверхнебесное место не воспел никто из здешних поэтов, да никогда и не воспёт по достоинству» (Phaedr. 247c3–4).

4. Drake H.A. In Praise of Constantine: A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Orations / University of California publications. Vol. 15. Berkeley, 1976. XIV + 191 p.
5. Беневиц Г.И. Евсевий Кесарийский. Святые места и апология храма Гроба Господня // Богослов.ру: Научный богословский портал. 2015. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4507567.html>
6. Drake H.A. What Eusebius Knew: The Genesis of the «Vita Constantini» // Classical Philology. Jan., 1988. Vol. 83, No. 1. P. 20–38.
7. De laudibus Constantini. Ed. I.A. Heikel // Eusebius Werke. Vol. 1. Leipzig: Hinrichs, 1902. S. 193–259.
8. Евсевий Памфил. Жизнь блаженного императора Константина. Изд. 2-е. М.: Изд. группа Labarum, 1998. С. 215–268.
9. Петров В.В. Учение Оригена о теле воскресения в контексте современной ему интеллектуальной традиции // Космос и душа: Учения о вселенной и человеке в античности и в Средние века. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 577–632.
10. Дионисий Ареопагит, сщмч. Корпус сочинений. С приложением толкований преп. Максима Исповедника. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2006. 464 с.
11. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. 959 с.
12. Кассиан (Безобразов), еп. Водюю и кровию и Духом: к пониманию Евангелия от Иоанна. Киев; Париж, 2008. 247 с.
13. Lampe G.W.H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961. 1568 p.
14. Исидор Пелусиот, преп. Письма. М., 2000. 350 с.
15. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 6. М.: АСТ, 2000. 960 с.
16. The Cambridge Companion to Plotinus. Cambridge University Press, 1996. 456 p.
17. Курдыбайло Д.С. Узы неизреченной мудрости: Ещё раз об эзоте в «Похвальном слове Константину». URL: <http://hebrew-studies.philosophy.spbu.ru/Studia/Patrologia/desmata.pdf>
18. Лосев А.Ф. Диалектика числа у Плотина // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М.: Мысль, 1994. С. 713–876.
19. Slaveva-Griffin, Svetla. Plotinus on Number. New York: Oxford University Press, 2009. 190 p.
20. Максим Исповедник, преп. Творения. Т. II: Вопросыответы к Фалассию. М.: Мартис, 1994. 348 с.
21. Петров В.В. О трудностях XLI Максима Исповедника: основные понятия, источники, толкование // Космос и душа: Учения о вселенной и человеке в античности и в Средние века. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 147–271.
22. Лосев А.Ф. Об одном античном термине, лежащем в основе последующей философии // Античная балканистика. М.: Наука, 1987. С. 73–77.
23. Huskinson J. Mythological Figures and Their Significance in Early Christian Art // Papers of the British School at Rome. 1974. Vol. 42. P. 68–97.
24. Cranz F Edward. Kingdom and Polity in Eusebius of Caesarea // The Harvard Theological Review. Jan., 1952. Vol. 45, No. 1. P. 47–66.

References

1. Quasten, J. Patrology. Vol. III. The Golden Age of Greek Patristic Literature. Christian Classics, Inc. Westminster. Maryland, 1986. 605 p.
2. Drake, H.A. When Was the «De Laudibus Constantini» Delivered? Zeitschrift für Alte Geschichte, Bd. 24, H. 2 (2nd qtr., 1975), pp. 345–356.
3. Braginskaya, N.V. Eon v «Pokhval'nom slove Konstantinu» Evseviya Kesariyskogo [Ἁίων in 'De laudibus Constantini' by Eusebius of Caesarea], in *Antichnost' i Vizantiya* [Antiquity and Byzantine Empire], Moscow: Nauka, 1975, pp. 286–306.
4. Drake, H.A. In Praise of Constantine: A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Orations. University of California publications. Vol. 15. Berkeley, 1976. XIV + 191 p.

5. Benevich, G.I. Evseviy Kesariyskiy. Svyatye mesta i apologiya khrama Groba Gospodnya [Eusebius of Caesarea. Holy places and apology of the Church of the Holy Sepulcher], in *Bogoslov.ru: Nauchnyy bogoslovskiy portal* [Bogoslov.ru: Scientific theology portal], 2015. Available at: <http://www.bogoslov.ru/text/4507567.html>
6. Drake, H.A. What Eusebius Knew: The Genesis of the «Vita Constantini». *Classical Philology*, Jan., 1988, vol. 83, no. 1, pp. 20–38.
7. De laudibus Constantini. Ed. I.A. Heikel. *Eusebius Werke*, vol. 1. Leipzig: Hinrichs, 1902, pp. 193–259.
8. Evseviy Pamfil. *Zhizn' blazhennogo imperatora Konstantina* [Life of blessed emperor Constantine], Moscow: Labarum, 1998, pp. 215–268.
9. Petrov, V.V. Uchenie Origena o tele voskreseniya v kontekste sovremennoy emu intellektual'noy traditsii [Origen's doctrine of resurrected body in context of contemporary intellectual tradition], in *Kosmos i dusha. Ucheniya o vselennoy i cheloveke v antichnosti i v Srednie veka* [Universe and soul. Doctrines on the universe and human in the Antiquity and Middle ages], Moscow: Progress-Traditsiya, 2005, pp. 577–632.
10. Dionisiy Areopagit. *Korpus sochineniy* [The corpus of works], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2006. 464 p.
11. Losev, A.F. *Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii* [Essays on ancient symbolism and mythology], Moscow: Mysl', 1993. 959 p.
12. Kassian (Bezobrazov), ep. *Vodoyu i krovuyu i Dukhom: k ponimaniyu Evangeliya ot Ioanna* [By water and blood and Spirit: Understanding the Gospel of John], Kiev; Paris, 2008. 247 p.
13. Lampe, G.W.H. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford, 1961. 1568 p.
14. Isidor Pelusiot, prep. *Pis'ma* [Letters], Moscow, 2000. 350 p.
15. Losev, A.F. *Istoriya antichnoy estetiki* [The history of ancient aesthetics], Moscow: AST, 2000, vol. 6. 960 p.
16. The Cambridge Companion to Plotinus. Cambridge University Press, 1996. 456 p.
17. Kurdybaylo, D.S. *Uzy neizrechennoy mudrosti: Eshche raz ob eone v «Pokhval'nom slove Konstantinu»* [Reins of ineffable wisdom: Again on ἄτων in «De laudibus Constantini»]. Available at: <http://hebrew-studies.philosophy.spbu.ru/Studia/Patrologia/desmata.pdf>
18. Losev, A.F. Dialektika chisla u Plotina [Dialectics of number in Plotinus], in Losev, A.F. *Mif. Chislo. Sushchnost'* [Myth. Number. Essence], Moscow: Mysl', 1994, pp. 713–876.
19. Slaveva-Griffin, Svetla. *Plotinus on Number*. New York, Oxford University Press, 2009. 190 p.
20. Maksim Ispovednik, prep. *Tvoreniya. Kn. II, ch. I* [The works. Vol. 2, part 1], Moscow: Martis, 1993. 348 p.
21. Petrov, V.V. O trudnostyakh XLI Maksima Ispovednika: osnovnye ponyatiya, istochniki, tolkovanie [Ambiguity of XLI of Maximus the Confessor: Its main concepts, sources, and interpretation], in *Kosmos i dusha. Ucheniya o vselennoy i cheloveke v antichnosti i v Srednie veka* [Universe and soul. Doctrines on the universe and human in the Antiquity and Middle ages], Moscow: Progress-Traditsiya, 2005, pp. 147–271.
22. Losev, A.F. Ob odnom antichnom termine, lezhashchem v osnove posleduyushchey filosofii [On one ancient term in the basis of the following philosophy], in *Antichnaya balkanistika* [Ancient Balkan studies], Moscow: Nauka, 1987, pp. 73–77.
23. Huskinson, J. *Mythological Figures and Their Significance in Early Christian Art*. Papers of the British School at Rome, 1974, vol. 42, pp. 68–97.
24. Cranz, F Edward. *Kingdom and Polity in Eusebius of Caesarea*. The Harvard Theological Review, Jan. 1952, vol. 45, no. 1, pp. 47–66.

УДК 13(38)
ББК 87.3(0)323

НЕИСТОВЫЙ У ВРАТ ПОЭЗИИ

М.З. МУСИН

Ярославский государственный университет им. П. Г. Демидова
ул. Советская, д. 14, г. Ярославль, 150000, Российская Федерация
E-mail: mu_sin@mail.ru

Рассматривается платоновское понятие $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$ (неистовства, одержимости или иступленности) как божественное вдохновение и условие возможности философского созерцания. Дан анализ выделенных Платоном в диалоге «Федр» четырех видов божественной иступленности: пророческой – внушаемой Аполлоном; мистериальной – производимой Дионисом; поэтической – происходящей от муз; и эротической – посылаемой Афродитой и Эротом. Показано, что $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$ – это особо интенсивное состояние ума, его выход за границы здравого смысла и обретение человеком отрешенной от сущего теоретической установки. Отмечается, что древнегреческое $\tau\acute{o}\ \delta\alpha\mu\acute{o}\nu\iota\omicron\nu$ (божественное) – это не некое трансцендентное сущее, а особое метафизическое измерение эмпирической реальности, необычный взгляд на обычное, придающий ему смысл и порождающий метафизическое воображение как основу мифа и мышления. В связи с этим задача философии в понимании ее Платоном определена как раскрытие божественного в форме уникального, возможного только здесь и сейчас мышления. Предлагается трактовать аполлоническую $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$ как катарсическое (очищающее) мышление, дионисийскую – как открытое (допускающее или разрешающее) мышление, мусическую – как поэтическое (косвенное, алогичное) мышление, а эротическую – как непосредственное живое начало философского мышления. Делается вывод о том, что философия, по Платону, возникает в обретении целостного опыта единства четырех божественных маний.

Ключевые слова: миф, смерть, безумие, $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$, божественное, метафизическое воображение, мышление, аполлонизм, дионисизм, поэзия, эротизм.

FRANTIC AT THE GATES OF POETRY

M.Z. MUSIN

P. G. Demidov Yaroslavl State University
10, Sovetskaya st., Yaroslavl, 150000, Russian Federation
E-mail: mu_sin@mail.ru

We consider the Platonic concept of $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$ (frenzy, obsession or ecstasy) as the divine inspiration and condition for the possibility of philosophical meditation. The article gives analysis of four kinds of divine ecstasy highlighted by Plato in the dialogue «Phaedrus»: the prophetic instilled by Apollo; the mysteriological produced by Dionysus; the poetic derived from the Muses; and the erotic sent by Aphrodite and Eros. It is shown that $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$ is particularly intensive mental state, its output beyond common sense and human appropriation of the theoretical setting detached from matter. It is noted that the ancient Greek $\tau\acute{o}\ \delta\alpha\mu\acute{o}\nu\iota\omicron\nu$ (divine) – is not some kind of transcendent things, but special metaphysical dimension of empirical reality, the unusual view at ordinary, gives it meaning and generates metaphysical imagination as the basis of myth and thinking; so the purpose of philosophy is its understanding by Plato, is to reveal the divine in the form of a unique, having the ability only here and

now thinking. It is proposed to interpret the Apollonian $\mu\alpha\nu\iota\alpha$ as a cathartic (purifying) thinking, the Dionysian – as open (allowing or permitting) thinking, the musicheskuyu (is derived from the Muses) – as poetic (indirect, illogical) way of thinking, and the erotic – as a direct living the beginning of philosophical thought. The conclusion is that the philosophy, in the understanding of Plato, arises as the acquisition of holistic experience of the unity of the four divine manias.

Key words: *myth, death, madness, $\mu\alpha\nu\iota\alpha$, divine, metaphysical imagination, thinking, apollonism, dionysism, poetry, eroticism.*

Обращаясь к Платону, мы возвращаемся к самой сути философствования и спрашиваем, как оно возможно? Почему в жестко размеренной временем жизни индивидуума неожиданно возникает сбой, обрекающий самопонятное человеческое существование в мире на гибель? Обыденная «пещерная» жизнь, протекающая внутри охраняющих быт четко определенных понятий, неожиданно превращается в театр теней и абсурда, темницу, выходом из которой становится философия – и как опыт смерти, и как опыт предельного присутствия, пребывания при самой сути Бытия. В этом смысле взыскуемый нами платонизм – это всегда радикальный разрыв между разумом и чувством, материальным и идеальным, жизнью и смертью. Это философия как таковая – вдохновляющий мышление нуминозный опыт столкновения с пределом. Значит, если мы надеемся прикоснуться к мысли Платона, мы должны спросить себя: как возможен предельный философский опыт сейчас, когда мышление и бытие людей насквозь проникнуто нормативностью и страхом отклонения от нее? Господство рационализма и связанного с ним всепроникающего отчуждения является выражением этого страха, который мы, вслед за М. Хайдеггером, назовем «страхом перед мышлением», «страхом перед страхом»¹. Как нам, парализованным страхом и гипнозом *ratio*, прикоснуться к священному безумию и таинственной смерти? Как расколотый на множество частиц, «фрагментированный» субъект, дивидуум (Ж. Делез), может прикоснуться к основанию сущего, к сверхразумному целому?

Обращаясь к Платону, мы возвращаемся к началу мышления – к *исступленному вдохновению*, которое даруется *мифом*, питающим философию. И дело не только в том, что стиль платоновского философствования не отделим от мифа, а в том, что иссяк мифообразующий дух культуры – живой источник мышления. Содержание мифа метафизично, а неспособность современной философии раскрыть это содержание обусловлена ее принципиальной антиметафизичностью и, как следствие, невежеством в метафизическом мышлении и непониманием его специфики. Постигание сверхчувственного универсального начала всего сущего принципиально невозможно для современного, лишённого воображения ума, поскольку «утратить искусство думать образами – значит утратить понимание языка метафизики и опуститься до словесной логики “философии”» [2, с. 91]. В этом смысле, постплатоновская философия представляет собой процесс постепенной *смерти воображения*, отмирания ее творящей силы, а тем самым – эмансипацию отвлеченного

¹ См.: Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993. С. 216 [1].

(абстрактного) мышления, поскольку, когда «искусство думать образами» ослабеваает, мышлением овладевают законы рассудка. А редуцированное к оперированию с понятиями мышление уже не способно к постижению целого, поскольку, озабоченное поиском значения, разрывает сущее на определенные понятиями («понятные») части и затем, отталкиваясь от обособленных и изолированных фрагментов, пытается синтезировать столь же отвлеченное понятие единого. Поэтому, если мы хотим открыть истинное содержание философии Платона, мы должны поставить вопрос: может ли нынешнее мышление совпасть с платоновским? Может ли платонизм оживить современное, истощенное своей аметафизичностью и скудное до идей философское сознание? Такая возможность открывается через миф, как вдохновляющий философа живой источник *метафизического воображения*. Однако наше обращение к мифу не должно становиться неким очередным его «истолкованием» и поиском скрытых за его образами значений: чем менее миф будет подвергаться аналитическому объяснению, тем более он будет являть свою подлинную суть. Миф, как «наиболее яркая и самая подлинная действительность... совершенно необходимая категория мысли и жизни»², есть только в проживании его, в полной поглощенности им мышления, которое, захваченное мифом, откроет его для себя, позволит мифу быть.

Если в «Федоне» мысль Платона концентрируется на *смерти*, как фундаментальной философской проблеме, то «Федр», несмотря на то, что в нем говорится о многом (о прекрасном, душе, любви, бытии), имеет некую сквозную тему – *безумие*. Необходимо отметить, что смерть и безумие выступают в философии двумя сторонами вопроса о бытии, ибо человек как мыслящее существо в смерти находит предел своего животного существования, а в безумии – границу существования разумного. Посему отсылка к безумию и смерти присутствует уже в самом платоновском определении начала философии: «...философу свойственно испытывать изумление. Оно и есть начало философии» (Теэтет. 155 d). Русские слова «удивляться», «изумляться», которыми мы обычно переводим древнегреческое «θαυμάζειν», вполне определенно выражают фундаментальный философский пафос возбуждения «диву давшегося» ума, ставшего взволнованным свидетелем чего-то необыкновенного, чудесного, выходящего за рамки обычного восприятия и понимания, поражающего и оставляющего в недоумении. Очень сильно удивиться – значит прийти в изумление, то есть выйти из ума, перейти за рамки привычного человеческого мышления. В изначальном смысле слова «удивительное» и «изумительное» не могли не соотноситься со сверхчеловеческим и божественным. В экстатическом изумлении философ открывает для себя *внутреннее* божественное измерение реального, которое находится не только по ту сторону ума, но и по ту сторону всякого сущего. В этом состоит, по Платону, смысл смерти и смысл философии как упражнения в смерти и подготовки к ней. Именно в этом метафизическом измерении, дистанцируясь не только от мира, но и от своего мышления, философ может созерцать сущее в целом

² См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. С. 24 [3].

и себя как часть сущего. Философия поэтому обретает свое основание в скачке из сущего в бытие, в достижении точки глубочайшей нетождественности сущему, где открывается божественное. В «Федре» Платон и пытается осмыслить условия возможности метафизического прыжка как $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$ – вдохновенной одержимости или безумной иступленности, «божественной перемены обыкновенного состояния» (Федр. 265 а)³.

Свою покаянную песнь («вторую речь»), посвященную Эроту, Сократ начинает с опровержения утверждения Лисия о том, что $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$, порожденная любовью, есть зло. Когда, уверен Сократ, $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$ является даром Божиим, тогда она становится источником величайших благ. Он вспоминает дельфийскую прорицательницу, жриц из Додона и Сивиллу, пророчествовавших в маниакальном состоянии, и заключает: «... иступление ($\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$), даруемое Богом, по понятию древних, лучше здравомыслия, бывающего в людях» (Федр. 244 d). Рассудительность, таким образом, является свойством человеческим, а безумие – божественным даром, а значит, окном в умопостигаемое измерение, в мир идей. Такой исключительный статус $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$ заставляет нас более пристально взглянуть в нее.

Прежде всего, необходимо заметить, что Сократ различает два рода иступления ($\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$): «одно, происходящее от человеческих болезней, а другое – от божественной перемены обыкновенного состояния» (Федр. 265 е). Положительный и собственно метафизический характер имеет для Платона божественная одержимость, поэтому безумие как явление патологическое и душевный недуг заведомо выводится за рамки его (и нашего) исследования. В божественной же $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$ Сократ выделяет четыре вида: пророческую – внушаемую Аполлоном; мистериальную – производимую Дионисом; поэтическую – происходящую от муз; и эротическую – посылаемую Афродитой и Эротом. Углубляясь в их содержание, мы будем все больше приближаться к $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$ как таковой, то есть к самой идее $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$.

Пророчествование, или мантическое искусство, связывается Платоном с безумием божественной одержимости, поскольку древние, «устанавливая значение имен, не почитали иступления чем-то постыдным, или бесчестным, иначе прекрасное искусство судить о будущем не назвали бы иступлением: видно оно хорошо (если дается Богом), когда получило такое имя. Между тем наши современники в слово $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\kappa\eta$, по неопытности, вставили $\tau\alpha\upsilon$ (τ), и предсказание у них стало $\mu\alpha\nu\tau\acute{\iota}\kappa\eta$ » (Федр. 244 с). $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$ есть корень слова $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$; а от $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\kappa\eta$ Платон производит $\mu\alpha\nu\tau\acute{\iota}\kappa\eta$. Связь слов $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$, $\mu\alpha\acute{\iota}\nu\omicron\mu\alpha\iota$ с $\mu\alpha\nu\tau\acute{\iota}\kappa\eta$ и $\mu\alpha\nu\tau\acute{\iota}\varsigma$ находит подтверждение в многочисленных исследованиях⁴. Нам важно обратить внимание на то, что индоевропейский корень *men-, к которому восходят $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$ и $\mu\alpha\nu\tau\acute{\iota}\varsigma$, означает «думать», «мыслить», «быть умственно (духовно) возбужденным, взволнованным или взбудораженным»⁵, и никоим образом не

³ Диалог Платона «Федр» цитируется по изданию: Платон. Федр // Сочинения Платона, переведенные с греческого, объясненные профессором Карповым. Ч. IV. СПб., 1863. С. 17–116. [4]. (Далее в тексте статьи ссылки на это издание даются в круглых скобках с указанием страниц.)

⁴ См.: Приходько Е.В. Двойное сокровище. М.: Прогресс-Традиция, 1999. С. 95 [5].

⁵ См.: Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Berlin-München, 1959. Bd. 2. S. 726 [6].

указывает на сумасшествие, вызванное психическим расстройством. Древнегреческий язык предоставляет нам множество образованных от этого корня слов, смысл которых не совпадает непосредственно с душевной патологией ($\alpha\nu\omicron\iota\alpha$, $\alpha\pi\omicron-\nu\omicron\iota\alpha$), например: $\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ – сила, гнев, намерение, мысль; $\mu\acute{\epsilon}\mu\omicron\nu\alpha$; $\mu\alpha\iota\omicron\mu\alpha\iota$ – добиваться, стремиться, обследовать; $\mu\iota\mu\eta\eta\sigma\kappa\omega$ – помышлять, думать, помнить; $\mu\omicron\upsilon\sigma\alpha$ – муза и др. Подобные слова, скорее, выражают не умопомрачение, а особо взволнованное, взбудораженное состояние ума. Именно это значение, указывающее на особо интенсивный, «возбужденный» мыслительный процесс, можно найти в «Илиаде», когда «Гомер устами Гектора говорит о том, что у стен Трои слишком свирепствует ($\lambda\iota\eta\nu \mu\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\alpha\iota$) Плавк, сын Тидея, и никто не может сравниться с ним в мужестве ($\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$)»⁶. Более того, от того же корня *men- возникают латинские слова mens («дух», «ум», «мышление») и meminī («помнить»); английское mean («думать»); русские «мнить», «мнение» и т.д. Таким образом, $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$ у Платона никоим образом не означает «малоумие» как отсутствие или недостаток ума или так называемую потерю «адекватности», сопровождающуюся исчезновением самосознания и восприятия внешнего мира. $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$ – это восторг ума, срывание оков рассудка, приковывающих сознание к пещере имманентной реальности, выход за границы здравого смысла, когда бытие открывается иррациональным, сверхразумным путем, а разум преобразуется в безмолвного свидетеля происходящего, захваченного присутствием сокровенного чуда.

$\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$, будучи вдохновенным исступлением, экстазом ($\acute{\epsilon}\kappa\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$) ума, его трансцендированием, сущностно связана с отличительной чертой древнегреческого опыта философствования – проникнутостью божественным ($\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\acute{\iota}\omicron\nu$) пафосом, как сакральным оживотворяющим условием мышления. На $\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\acute{\iota}\omicron\nu$ или $\tau\omicron \delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\acute{\iota}\omicron\nu$ $\sigma\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ Сократ довольно часто указывает в диалогах Платона. Так и в «Федре», он вспоминает «то божественное, столь привычное знамение ($\tau\omicron \delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\acute{\iota}\omicron\nu \tau\epsilon \kappa\alpha\acute{\iota} \tau\omicron \epsilon\acute{\iota}\omega\theta\acute{\omicron}\varsigma \sigma\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$)» (Федр. 242 b). Необходимо обратить внимание на замечание В.Н. Карпова о том, что как из приведенных слов в «Федре», так и из других платоновских диалогов «видно, что Сократово $\tau\omicron \delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\acute{\iota}\omicron\nu$ было не божество, а нечто божественное, не существительное имя, а прилагательное»⁷. Действительно, $\tau\omicron \delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\acute{\iota}\omicron\nu$ Сократа – это не какой-то бесплотный дух, управляющий человеком. Когда Сократ столь часто говорит о $\tau\omicron \delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\acute{\iota}\omicron\nu$ как о некоем внутреннем голосе, то это означает, что настрой и побуждение этого голоса исходят не извне, не из какого-либо предметного сущего, а из недр самого сверхчувственного и непостижимого бытия, которое ближе и роднее человеку, чем неотвязная очевидность сущего.

Аристотель в «Никомаховой этике», размышляя о том, кого греки признают мудрыми, говорит: $\kappa\alpha\acute{\iota} \mu\epsilon\nu \kappa\alpha\acute{\iota} \theta\alpha\upsilon\mu\alpha\sigma\tau\acute{\alpha} \kappa\alpha\acute{\iota} \chi\alpha\lambda\epsilon\pi\acute{\alpha} \kappa\alpha\acute{\iota} \delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\acute{\iota}\alpha \epsilon\acute{\iota}\delta\epsilon\nu\alpha\iota \alpha\lambda\tau\omicron\upsilon\varsigma \phi\alpha\sigma\iota\nu, \acute{\alpha}\chi\eta\rho\iota\sigma\tau\alpha \delta\prime, \delta\tau\iota \omicron\upsilon \tau\acute{\alpha} \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\iota\nu\alpha \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\alpha} \zeta\eta\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$ (1141b 7–10). То есть «хотя знают они [предметы] поразительные и достойные удивления, и, следовательно, сложные и потому божественные, однако бесполезные, потому что че-

⁶ См.: Приходько Е.В. Двойное сокровище. С. 96.

⁷ См.: Платон. Федр. С. 44.

ловеческое благо они не исследуют». Таким образом, «божественное», доступное лишь отрешенным от жизни философам, представлялось обычному человеку, погруженному в повседневное существование, как нечто «поразительное», «достойное удивления» и «сложное». Люди толпы (*πολλοί*) заняты обустройством своей жизни в мире, озабочены мирским, им неведом иной экзистенциальный уровень. Если же человек вырывается из круга привычного мировоззрения, если сдвигается его обыкновенное видение сущего и он усматривает бытие, то в фокусе этого видения перед ним открывается необычное и изумительное, ошеломляющее его своей простотой. Повседневная реальность является в новом свете, в котором сущее впервые приобретает смысл и самоценность. Усматривая реальность подобным образом, философ совершает прыжок за рамки сущего, начинает видеть его и себя со стороны, то есть трансцендирует. Именно этот скачок внимающего бытию человека за пределы сущего и является подлинным, «живым» мышлением, то есть мышлением бытия.

Итак, мы можем утверждать, что древнегреческое «божественное» – это не некое трансцендентное сущее, а особое метафизическое измерение эмпирической реальности, это необычный взгляд на обычное, придающий ему смысл⁸. Созерцательный характер божественного раскрывается в слове *θεωρία* (созерцание), которое изначально употреблялось в религиозном смысле и относилось к видящим все сущее в целом богам. Именно в этом созерцательном пафосе непривычного видения сущего рождается метафизическое воображение как основа мифа и мышления. Поэтому задача философии, в понимании ее Платоном, состоит в раскрытии божественного в форме уникального, возможного только здесь и сейчас мышления. В этом сущность *ἀνάμνησις* («воспоминания») – мгновенного обращения души вглубь себя и обретения того чистого состояния, когда она «презирая все, называемое ныне существующим, приникала мыслью к истинно-сущему» (Федр. 249 с).

Такое возникающее из самых недр бытия мышление предполагает катарсис, очищающий сознание от всего только пребывающего, но не бытийствующего. Катарсическое (очищающее) мышление – есть основное содержание аполлонической маниакальности, то есть особо интенсивного состояния ума, вдохновленного Аполлоном. Обращенная к богам молитва Сократа «Даруйте мне быть прекрасным внутренне, и с моим внутренним согласите все, что имею, внешнее» (Федр. 279 b) выражает радикальный поворот мышления внутрь самого себя, стремление к чистой бестелесной духовности, к свободному от всего эмпирического сознанию, к самоценной и самодостаточной как идея чистоте смысла. Подобная маниакальная жажда чистоты, несомненно, имеет аполлонический характер. Уже Карл Отфрид Мюллер полагал, что в культе Аполлона «чувство», касающееся сущности бога, в противоположность естественным религиям, относится к сверхъестественному, ибо «приписывает ему деятельность, отличающуюся от жизни природы и нахо-

⁸ Поэтому необходимо согласиться с М. Хайдеггером, который переводил древнегреческое *τὸ θαύμασιον* словом «не-привычное» (см.: Хайдеггер М. Парменид. СПб.: Владимир Даль, 2009. С. 221 [7]).

двух, выходящих за ее пределы, – подобно тому чувству, из которого возникла религия Авраама»⁹. Образ Аполлона, будучи метафизической формой переживания греками трансцендентности, раскрывается в таких эпитетах, как Φοῖβος – «лучезарный», «сияющий»; Ἄγνος – «пречистый», «очищающий»; Λύκειος – «светлый», «сияющий»; но в то же время Λοξίας – «темный», «двусмысленный», «кривой». В своей чистоте Аполлон подобен солнечному свету, несущему светлое прозрение, а иступленное вдохновение, даруемое Аполлоном, есть духовная ясность радостного познания, открывающего истину, извлекаемую из тьмы хаоса. Этот бог, овладевая духом своего любимца, возносит того на недостижимую для простого смертного позицию созерцателя, дарует ему отстраненную от всякого сущего и отрешенную от мирских забот теоретическую установку. Но приблизиться к Аполлону нелегко, «так как между ним и человеком простирается непреодолимое и смертельно опасное расстояние. Поэтому его называют поражающим далекую цель, называют лучником, стреляющим издали»¹⁰. Аполлон очищает, убивая, недаром А.Ф. Лосев сравнивал стрелы Аполлона с жаркими солнечными лучами, поражающими и животворящими одновременно¹¹.

В этом аспекте аполлонизма мы сталкиваемся с глубинным единством катарсиса, познания и смерти и прикасаемся к темной стороне божественного, к Аполлону как к Λοξίας, темному и непонятному, каким он и является для ума обычного смертного, участь которого, то есть смерть, обволакивает тьма. Однако обретаемая в созерцании чистота может поглотить тьму: мышление, очищаясь от всего сущего, входит в сферу бытия, душа, очищаясь от всего телесного, обретает бессмертие. Отсюда такая необоримая философская тяга к познанию, жажда растворения в чистоте, которая реализуется только в трансцендентности, в обретении абсолютного тождества бытия и мышления. Тезис Парменида о тождестве бытия и мышления, лежащий в основе платоновской метафизики, означает, что бытие абсолютно и неотделимо от свидетельствующего о нем мышления, значит, отдельность мыслящего существа – только иллюзия, которая исчезает в метафизическом созерцании тотального всеединства сущего, в достижении безусловного тождества бытия и мышления. По существу, познание бытия становится актом умирания, а смерть – актом познания мыслящим существом иллюзорности своей отдельности (эмпирического «ложного Я») и растворением в едином, безразличном идеальном бытии, уже неотличимым от ничто. Однако платонизм не является неким древнегреческим аналогом буддизма, поскольку его вдохновитель Аполлон является богом порядка, богом четкой и определенной меры, формообразующим духом. Бессмертная душа есть форма человека, а именно через форму к нему обращается божественное (τὸ θεϊκόν), и форма же связывает части с целым, являясь способом этой связи. Поэтому аполлоническая маниакальная страсть к совершенной прекрасной форме есть устремленность к ясному самопознанию, то

⁹ Цит. по: Кереньи К. Мифология. М.: Три квадрата, 2012. С. 145 [8].

¹⁰ См.: Юнгер Ф. Греческие мифы. СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 137 [9].

¹¹ См.: Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян. М.: Мысль, 1996. С. 330 [10].

есть обретению себя как чистой идеальной формы, свободной от становящейся эмпирической действительности, к чистому, исполненному светом бытию, то есть к переживанию настоящего момента во всей его полноте. В этом смысле символом аполлонического идеала «чистого настоящего» выступает, по мнению О. Шпенглера, дорическая колонна, которая «фактически представляет собой отрицание времени»¹².

Стремление к выходу из времени и обретению вечности роднит аполлоническую маниакальность (катарсическое мышление) с испугленностью мистериальной, производимой Дионисом. Сутью дионисизма мы будем считать мышление открытое (допускающее или разрешающее), отсылающее к такому эпитету Диониса, как *Λύσιος*, что означает «освобождающий», «разрешающий», «развязывающий», то есть тот, кто отгоняет все мирские заботы, «изымающая и отрешая от нашей души все рабское, боязливое и недоверчивое»¹³, устраняет все ограничения, которыми окружена жизнь, подчиненная времени. Если Аполлон – это чистое настоящее, «бог бытия»¹⁴, то в фигуре Диониса отражается вечное становление и его непредсказуемость. Если Аполлон разъединяет, жестко утверждая границу и меру чего-то отдельного и дает человеку знание о самом себе как ограниченном, конечном существе, то Дионис, напротив, объединяет, отменяя какие-либо пределы и противоречия, устраняет индивидуальность, «способен на короткое время дать вам возможность перестать быть самим собой»¹⁵ и тем самым открывает бесконечность трансцендентного¹⁶. Свет божественного созерцания, который источает Аполлон, разгоняет тьму Хаоса, утверждая мусический порядок Космоса и поддерживая ясную трезвость духа. Дионис же, захватывая душу, погружает ее во тьму Хаоса – в этом сущность вакхического безумия (*μανία*). Тьма так же божественна, как и свет, но это сокровенное божественное, это боги *Σκότος* («тьма»), *Ἔρεβος* («мрак»), *Νυκτός* («ночь»)… Неявленная тьма хаоса – пространство, где сходятся противоположности, где еще едины жизнь и смерть, где все еще возможно и, погружаясь куда, мышление обретает умопомрачительную живость, так как «кто хочет зачать живое, должен уйти в черные глубины, где пребывают неукротимые силы жизни. И когда он вернется, колоритом безумия будут окрашены его глаза,

¹² См.: Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность. М.: Мысль, 1993. С. 135 [11].

¹³ См.: Плутарх. Застольные беседы. Л.: Наука, 1990. С. 135 [12].

¹⁴ См.: Юнгер Ф. Греческие мифы. С. 201.

¹⁵ См.: Доддс Е.Р. Греки и иррациональное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 86 [13].

¹⁶ Вспомним, как понимал «дионисизм» Ф. Ницше: «Слово “дионисийское” выражает: порыв к единству, выход за пределы личности, повседневности, общества, реальности, – как в пропасть забвения, как страстное, на грани боли, перетекание в темные, целостные, парящие состояния; восторженное да-сказание всеобщему характеру жизни как неизменному, равномогучему и равносчастливому при всех его переменах; великую пантеистическую сорадость и сострадательность, которая одобряет и освящает даже самые жуткие и самые подозрительно-мрачные свойства жизни – из непреходящей воли к зачатию, плодородию, вечности: как чувство единства перед необходимостью творения и разрушения…» (Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная Революция, 2005. С. 547–548 [14]).

ибо там смерть и жизнь неразделимы. Первичная тайна – безумие, лоно раздвоенности, единство раздвоения»¹⁷.

Гераклит утверждает: «тождествен Аид с Дионисом»¹⁸, что означает упразднение в дионисийском исступлении границы между живым и мертвым. Жизнь и смерть едины, а мнимую преграду между ними возводит время, которое упраздняется дионисийским праздником, поскольку в вакхическом опьянении обращаются в ничто смысл и порядок, основанные на длящемся и никогда не становящимся настоящим становлении. Опьянение Дионисом приводит к забвению, освобождая человека от времени мертвого, которое застывает в памяти, образующей фундамент познающего субъекта и утверждаемого им принуждающего (определяющего, ограничивающего) мышления, предполагающего принудительный контроль *ratio*. Бытие в таком предписывающем мышлении предстает подчиненным и закованным в жестко фиксированных рамках определенных значений, то есть становится «пещерой», в которой заточен человек. В отличие от принуждающего, допускающее дионисийское мышление свободно, ибо открыто для вечно изменчивого живого времени настоящего, которое не может быть схвачено в застывших категориях разума. Такое преодолевшее замкнутость преобразенное мышление открывает для себя совершенно новые возможности – оно становится в состоянии помыслить невыразимое, неожиданное, непредсказуемое, неконституируемое им самим, то есть божественное (*τὸ θεϊκόν*). Если принуждающее мышление имеет насильственный характер, то дионисийское исступление невозможно получить силой – это свободный дар божественного, иерофания. Через воспоминание (*ἀνάμνησις*), то есть рефлектируя, мышление обнаруживает в себе следы божественного и тем самым меняется в себе самом, преодолевает себя, совершая прыжок от предметного бытия к трансцендентному.

Как аполлоническая исступленность (очищающее мышление), так и дионисийская одержимость (открытое мышление) непосредственно связаны с происходящей от муз поэтической *μανία*, которую можно определить как поэтическое (косвенное, алогичное) мышление. Уже в «Ионе» Платон утверждал, что поэты «слагают свои прекрасные поэмы не благодаря искусству, а лишь в состоянии вдохновения и одержимости» (Ион. 533 е). Сравнивая поэтическое исступление с одержимостью корибантов и вакханок, философ уподобляет поэтов пчелам, собирающим песни у медоносных источников в садах и рощах Муз. Поэтому поэт – «существо легкое, крылатое и священное; и он может творить лишь тогда, когда делается вдохновенным и исступленным и не будет в нем более рассудка» (Ион. 534 в). Особо выделенное в «Федре» поэтическое исступление, «овладевая нежною и девственною душою, возбуждая и восторгая ее к одам и другим стихотворениям, и украшая в них бесчисленные события старины, это исступление дает уроки потомству. Кто идет к вратам поэзии, не исступленный музами, — в той мысли, что и одно искусство сделает его поэтом, тот и сам не совершен, и его поэзия, как произведение человека с рассуд-

¹⁷ См.: Вальтер Ф. Отто. Дионис. Миф и культ // Безумие и его бог. М.: Эннеагон Пресс, 2007. С. 47 [15].

¹⁸ См.: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. М.: Наука, 1989. С. 217 [16].

ком, исчезает пред поэзию иступленного» (Федр. 245 а). «Девственная душа» – это душа чистая, которая свободна от мирских (имманентных) побуждений, слово ἄβατος, которое В.Н. Карпов перевел как «девственная», прилагалось к священному месту, куда непосвященным вступать не позволялось, и обозначало «чистый», «непорочный», «заповедный», «священный»¹⁹. Под выражением же ἐπὶ ποιητικᾶς θύρας ἀφίκηται («идете к вратам поэзии») «надобно разуметь не просто вступление в храм поэзии, или занятие поэзией, но нищенское домогательство провозвести что-нибудь поэтическое; потому что ἐπὶ θύρας ἰεῖναι, ἀφίκεῖσθαι у греков значило нищенствовать, испрашивать помощи или милостыни, унижаясь пред кем-либо для получения выгоды»²⁰. Поэтому поэтическая мания предполагает не просто отрешенность от мира, но и страстную мольбу, молитву о поэтическом вдохновении.

«Пещерное», стремящееся к определенности и однозначности принуждающее мышление существует в нормативно-усредненном мертвом языке, отчужденном от самого говорящего. Мертвый язык – это то, что из животворящего Слова превратилось в орудие мышления и средство общения. Отсюда засилье здравого смысла и формальной логики в нем, его отравленность социальностью и готовыми смыслами. Однако, называя смысл, делая его ясным и отчетливым, язык умертвляет его, тем самым парадоксальным образом приводит к бессмысленности все то, что мы слышим и говорим. Поэтическое исступление – это взывание к жизни нового языка, это мистический экстаз языка, его выход за границы вещественно-психической данности, за ограду языка мертвого. Экстазу языка предшествует катарсис – его очищение от процесса денотации как навязчивого стремления обозначать вещи, понимаемые как нечто, существующее до и независимо от слова. Мертвый язык отражает и обозначает факты, случающиеся в мертвом пространстве и мертвом времени постплатонической новоевропейской картезианской вселенной, поэтому субъективный духовный аспект исключен из этого видения мира. Так бытие изгоняется из языка как своего дома. Чтобы снова стать домом бытия, слово само должно стать бытием, а не его образом, слово должно отдаться бытию. Язык тогда явит себя не как отражение бытия, а как его самообнаружение, иерофания, как храм бытия.

Таким живым языком является поэзия, но не как метрически оформленная речь, а как иное прозы, абсолютное отклонение от нормы прозаического языка, взламывание привычных коммуникационных кодов²¹. Алогичное поэтическое слово, ускользая от смысла, носит косвенный, расплывчатый характер. Тем самым поэзия саботирует процесс денотации, освобождает вещь от прокрустова ложа обозначающего языка. Поэзия – это отрыв от мертвого языка, преодоление его тяжести, возвращение к тому началу, когда было Животворящее Слово. Подобно сумеркам или туману, поэзия, силой метафоры

¹⁹ См.: Древнегреческо-русский словарь / сост. И.Х. Дворецкий; под ред. С.И. Соболевского. Т. 1. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. С. 14 [17].

²⁰ См.: Платон. Федр. С. 50.

²¹ См.: Cohen J. Structure du langage poetique. Paris: Flammarion, 1966. P. 14 [18].

соединяя несоединимое, размывает границы между вещами, и бытие открывается как однородное и единое Целое. Поэзия разрывает длящийся во времени поток жизни и погружает в состояние метафизического восторга, основанием которого является неочевидное. Поэзия – это абсурдный язык, который, ничего не обозначая, творит из тьмы невысказанного иной смысл – странный, стихийный, бездонный.

Именно в поэтический язык облекается речь Сократа об эротической *μανία*, посылаемой Афродитой и Эротом. В эротическом исступлении «находится тот, кто, видя здешнюю красоту и вспоминая о красоте истинной, окрыляется и, окрылившись, пламенно желает лететь выспрь. Еще не имея сил, он уже, подобно птице, смотрит вверх, а о дольном не заботится, как будто и в самом деле сумасшедший» (Федр. 149 c-d). Любовный восторг, по своему происхождению, считает Платон, лучше всех восторгов и лежит в основании философского созерцания, поэтому мы назовем его непосредственным (живым) началом философского мышления. Эрот играет совершенно уникальную концептуальную роль в платонизме, ибо выражает собой единственно возможный для индивидуума опыт целостности, неразрывно соединяющий идеальную и материальную природы в человеке, божественное и животное в нем²². Любовь, будучи «любовью к вечному обладанию благом» и «стремлением родить и произвести на свет в прекрасном»²³, укоренена в общей для человека и животного страсти к деторождению, но, с другой стороны, «окрыляет» душу, направляет ее взор за пределы ума и сущего, к своей запредельной «небесной» первооснове. Таким образом, эротическая мания, как живое начало философии, тотально захватывает человека, собирает все его устремления, мыслительные и жизненные силы в единое целое и бросает их к истинно-сущей трансцендентной цели, к сверхразумному целому.

Итак, по Платону, философия возможна как метафизический прыжок, маниакальный экстаз мышления, его переход за рамки здравого смысла. Такая боговдохновенная исступленность ума предполагает единство четырех видов маний: аполлонической (катарсическое мышление), дионисийской (открытое мышление), мусической (поэтическое мышление) и эротической (непосредственное начало философского мышления). В обретении этого единства возникает философия как целостный всеохватывающий опыт достижения отрешенной от сущего позиции созерцателя, открытого для вечно изменчивого живого времени настоящего, способного помыслить невыразимое, неочевидное и непредсказуемое в алогичном метафорическом слове.

Список литературы

1. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993. С. 168–217.
2. Кумарасвами А.К. Первобытное мышление // Кумарасвами А.К. Восток и Запад. Религия, мифология, символика, искусство. М.: Беловодье, 2015. С. 73–105.

²² См.: Платон. Пир // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 112 [19].

²³ Там же. С. 117.

3. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. С. 21–186.
4. Платон. Федр // Сочинения Платона, переведенные с греческого, объясненные профессором Карповым. Ч. IV. СПб., 1863. С. 17–116.
5. Приходько Е.В. Двойное сокровище. М.: Прогресс-Традиция, 1999. 592 с.
6. Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Berlin-München, 1959. Bd. 2. 770 s.
7. Хайдеггер М. Парменид. СПб.: Владимир Даль, 2009. 384 с.
8. Кереньи К. Мифология. М.: Три квадрата, 2012. 496 с.
9. Юнгер Ф. Греческие мифы. СПб.: Владимир Даль, 2006. 398 с.
10. Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян. М.: Мысль, 1996. 975 с.
11. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность. М.: Мысль, 1993. 663 с.
12. Плутарх. Застольные беседы. Л.: Наука, 1990. 592 с.
13. Доддс Е.Р. Греки и иррациональное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 318 с.
14. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная Революция, 2005. 880 с.
15. Вальтер Ф. Отто. Дионис. Миф и культ // Безумие и его бог. М.: Эннеагон Пресс, 2007. 276 с.
16. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. М.: Наука, 1989. 576 с.
17. Древнегреческо-русский словарь / сост. И.Х. Дворецкий; под ред. С.И. Соболевского. Т. 1. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. 1043 с.
18. Cohen J. Structure du langage poetique. Paris: Flammarion, 1966. 231 p.
19. Платон. Пир // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 81–134.

References

1. Khaydegger, M. Slova Nitsche «Bog mertv» [The Words of Nietzsche «God is Dead»], in Khaydegger, M. *Raboty i razmyshleniya raznykh let* [The Works and Reflections from Different Years], Moscow: Gnozis, 1993, pp. 168–217.
2. Kumarasvami, A.K. Pervobytnoe myshlenie [The Primal Thinking], in Kumarasvami, A.K. *Vostok i Zapad. Religiya, mifologiya, simbolika, iskusstvo* [The East and West. Religion, Mythology, Symbolism, Art], Moscow: Belovod'e, 2015, pp. 73–105.
3. Losev, A.F. Dialektika mifa [The Dialectic of Myth], in Losev, A.F. *Filosofiya. Mifologiya. Kul'tura* [The Philosophy. The Culture. The Mythology], Moscow: Politizdat, 1991, pp. 21–186.
4. Platon. Fedr, in *Sochineniya Platona, perevedennye s grecheskago, ob'yasnennye professorom Karpovym* [The Plato's Works, are Translated from the Greek, are Explained by Professor Karpov], Saint-Petersburg, 1863, ch. IV, pp. 17–116.
5. Prikhod'ko, E.V. *Dvoynoe sokrovishche* [The Double Treasure], Moscow: Progress-Traditsiya, 1999. 592 p.
6. Pokorny, J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Berlin-München, 1959. Bd. 2. 770 p.
7. Khaydegger, M. *Parmenid* [Parmenid], Saint-Petersburg: Vladimir Dal', 2009. 384 p.
8. Keren'I, K. *Mifologiya* [Mythology], Moscow: Tri kvadrata, 2012. 496 p.
9. Yunger, F. *Grecheskie mify* [The Greek Myths], Saint-Petersburg: Vladimir Dal', 2006. 398 p.
10. Losev, A.F. *Mifologiya grekov i rimlyan* [The Mythology of the Greeks and Romans], Moscow: Mysl', 1996. 975 p.
11. Shpengler, O. *Zakat Evropy: Ocherki morfologii mirovoy istorii. T. 1* [The Decline of the West: Outline of a Morphology of World History. Vol. 1], Moscow: Mysl', 1993. 663 p.
12. Plutarkh. *Zastol'nye besedy* [The Table Talks], Leningrad: Nauka, 1990. 592 p.
13. Dodds, E.R. *Greki i irratsional'noe* [The Greeks and the Irrational], Moscow; Saint-Petersburg: Universitetskaya kniga, 2000. 318 p.

14. Nitshe, F. *Volya k vlasti. Opyt pereotsenki vseh tsennostey* [The Will to Power. The Experience of the Revaluation of All Values], Moscow: Kul'turnaya Revolyutsiya, 2005. 880 p.
15. Val'ter, F. Otto. Dionis [Dionysus], in *Mif i kul't. Bezumie i ego bog* [Myth and the Cult. Madness and His God], Moscow: Enneagon Press, 2007. 276 p.
16. *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov. Ch. I* [The Fragments the Early Greek Philosophers. Part 1], Moscow: Nauka, 1989. 576 p.
17. Dvoret'skiy, I. Kh. *Drevnegrechesko-russkiy slovar'* [The Ancient Greek-Russian Dictionary], Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannykh i natsional'nykh slovarey, 1958, vol. 1. 1043 p.
18. Cohen, J. *Structure du langage poetique*. Paris: Flammarion, 1966. 231 p.
19. Platon. Pir [The feast], in Platon. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [The Plato's Works in 4 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1993, pp. 81–134.

УТОПИЯ, АНТИУТОПИЯ И ТВОРЧЕСТВО ИДЕАЛА В РУССКОЙ МЫСЛИ XX – XXI ВВ.

15 февраля 2014 г. в Музее-библиотеке Н.Ф. Федорова при Библиотеке № 180 г. Москвы прошла научная конференция «Утопия, антиутопия, творчество идеала в русской литературе и философской мысли XIX–XXI вв.», посвященная 130-летию со дня рождения Е.И. Замятина. Конференция состоялась в рамках литературно-философской студии «Алетейя», объединяющей исследователей-гуманитариев, преподавателей, студентов, молодых ученых. Участники конференции обратились к художественно-эстетическим и религиозно-философским исканиям русской культуры, связанным с темой идеального строя жизни, к формированию образа нового мира и совершенного человека в философии и литературе. Особое внимание было уделено соотношению утопии и антиутопии, проблеме «Идеалы и суррогаты», ставшей актуальной в предреволюционную и послереволюционную эпоху. Был затронут вопрос о мировом литературном и философском контексте русской утопии и антиутопии, путях развития научной фантастики, образе будущего в современной русской литературе.

Редакция журнала «Соловьёвские исследования» предлагает вниманию читателей некоторые статьи и доклады, подготовленные по итогам конференции.

УДК 1:27(47)(09)
ББК 873(2)-3

ИДЕАЛ «ЦАРСТВА БОЖИЯ НА ЗЕМЛЕ» В РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ: ОТ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА ДО НОВОГРАДСТВА 1930-Х ГОДОВ¹

А.Г. ГАЧЕВА

Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской Академии наук
ул. Поварская, д. 25а, г. Москва, 121069, Российская Федерация
E-mail: a-gacheva@yandex.ru

Исследуется трансформация образа «тысячелетнего царства» Христова в русской философской мысли. Русские христианские мыслители рассматриваются в качестве наследников раннехристианской традиции истолкования двадцатой главы «Откровения Иоанна Богослова», которая шла от апологетов и в которой миллениум представал этапом на пути преобразования бытия в благобытие, мира – в «новое небо и новую землю». Подчеркивается, что тема Царства Божия на земле является магистральной темой русской культуры. Показаны характерная для русской философии тесная связь историософской и эсхатологической проблематики, а также соотнесенность хилиастической темы с

¹ Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда (проект № 14-18-02709) в ИМЛИ РАН. The research was conducted at the expense of the grand, funded by the Russian scholar fund (project № 14-18-02709) in IMLI (RAN).

темой оправдания человека и истории. Прослежены динамика развития идеала миллениума от Петербургских религиозно-философских собраний к новоградству 1930-х годов, эволюция взглядов на хилиазм у Н.А. Бердяева и С.Н. Булгакова. Дан анализ аргументов противников христианского хилиазма П.И. Новгородцева и Г.В. Флоровского. Отмечается особое видение Ф.М. Достоевским, Н.Ф. Федоровым, В.С. Соловьевым, А.К. Горским, Н.А. Сетницким, В.Н. Муравьевым постмилленаристской эпохи как времени свершения Тысячелетнего Царства Христова и перехода его в Царство Небесное.

Ключевые слова: русская религиозно-философская мысль, Серебряный век, философия истории, эсхатология, идеал Царства Божия, хилиазм, новоградство.

THE IDEAL OF «THE GOD KINGDOM ON EARTH» IN THE RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY FROM THE SILVER AGE TO THE NOVOGRADSTVO OF 1930-s¹

A.G. GACHEVA

Gorsky institute of World Literature of the Russian Academy of Science

25a, Povarskaya street, Moscow, 121069, Russian Federation

E-mail: a-gacheva@yandex.ru

The article is devoted to the transformation of the image of the «thousand years old Christ kingdom» in the philosophy of the Silver Age. It proves that Russian Christian philosophers inherited the interpretation of the 20th chapter of «Apocalypses» which takes its origin from Early-Christian apologist and where millennium has appeared to be a step to the way of transformation the existence into the good existence, the world – into the new sky and new earth. It is emphasized that the theme of «The God Kingdom on Earth» was the main topic of Russian culture. The close connection between istoriosofsky and eschatological questions, the interrelationship between hiliastic problem and the question of human and history justification are emphasized. The development of the ideal of millennium from St. Petersburg's religious and philosophic works to the so-called novogradstvo of 1930-s is shown in dynamics. The evolution of perception of hiliasm in Berdyaev's and Bulgakov's works, the analysis of the arguments proposed by Novgorodtsev and Florovsky, the opponents of the Christian hiliasm, – all these points are also covered in present article. Finally, the author of the article have come to the conclusion that Dostoevsky, Setnitsky, Fedorov, Solov'ev, Gorsky, Setnitsky, Muraviev had a special view on the post-millennium epoch. This is by no means the new period of triumph of evil in the history, but the age of actions and transformation when the millennium «God Kingdom on earth» turns into the Heaven Kingdom.

Key words: Russian religious and philosophic questions, the Silver Age, the philosophy of history, eschatology, the millennium kingdom, hiliasm, novogradstvo.

29 ноября 1901 г. в докладе «Русская церковь пред великою задачей», открывшем первое заседание Петербургских религиозно-философских собраний, философ и богослов В.А. Тернавцев выступил против того крена в понимании христианства, при котором сущностью веры признается «один только загробный идеал», а «земная сторона жизни, весь круг общественных отношений» остаются «пустыми, без воплощения истины»². Ту же мысль – но ярче и дерзно-

² См.: Записки Петербургских Религиозно-философских собраний. 1901–1903. М.: Республика, 2005. С. 7 [7].

веннее – он выразил в прениях по вопросу о возможности догматического развития в Церкви, которому в рамках собраний было посвящено целых четыре заседания. Богословие эпохи Вселенских соборов, подчеркивал В.А. Тернавцев, не раскрыло «правды о человеке», о его высшем задании в мире. Между тем это необходимо. Как необходимо понять, что эсхатологический идеал преображения не отрицает историю: «По слову Спасителя, земля есть место странствий и приготовлений, но не только к небу, а в такой же мере к *новой праведной земле*. <...> Земля имеет свои религиозные задачи, свои священные ожидания: “на земли мира и в человецех благоволения”» [1, с. 359, 361].

Так заявляла себя в культуре Серебряного века, в уже проявившем себя и с каждым годом набиравшем новую силу религиозно-философском подъеме одна из центральных и дорогих тем русской мысли. Тема Царства Божия на земле, опирающаяся на двадцатую главу «Откровения Иоанна Богослова», где присутствует образ «тысячелетнего Царства Христова»: оно воцаряется на земле в завершительный период истории, после крушения Великого Вавилона, падения Антихриста, обольщавшего и совращавшего племена и народы, после того, как «Ангел, сходящий с неба», сковывает наконец сатану и заключает его в бездну на тысячу лет (Откр. 20:1–2).

Судьба пророчества о «тысячелетнем царстве» в истории христианства была непростой. С одной стороны, хилиастические, или милленаристские, чаяния (от греч. «хилиас» и латинского *millenarius* – «содержащий тысячу», «тысячный») стали составной частью целого ряда еретических учений раннего христианства (керинфиан, эбионитов, монтанитов), причем апологеты этих учений приносили в образ Царства Божия на земле черты ветхозаветной земной теократии, нивелируя присутствующую в пророчестве о «воскресении первом» идею обновления твари. Искаженно понимали идею миллениума и некоторые протестантские секты времен Реформации, прежде всего анабаптисты: наиболее радикальные апологеты течения стремились к водворению царства «святых» буквально огнем и мечом. Неслучайно именно анабаптисты явились воодушевляющей и движущей силой Крестьянской войны 1524–1526 гг., а затем знаменитого восстания в Мюнстере (1534–1535 гг.), где и был ими устроен рукотворный «миллениум», ставший откровенной пародией на Царствие Божие, возвещенное двадцатой главой «Откровения». Наконец, французский утопический социализм и марксизм также парафразировали – только уже секулярно – лежащую в основе пророчества о тысячелетнем Царстве Христовом идею будущей совершенной эпохи истории, что не могло не сказаться на подзрительном отношении к идее Царства Божия на земле в церковных и консервативных светских кругах.

Но была в христианстве и другая традиция истолкования идеи тысячелетнего царства, ведущая свое начало от раннехристианских апологетов – св. Папия Иерапольского, св. Иустина Мученика, св. Иринаея Лионского, св. Ипполита Римского, св. Мефодия Патарского, а в Средние века развитая аббатом Иоахимом Флорским с его учением о завершительной эпохе Святого Духа, к которой устремлена история человечества. Царство Божие на земле понималось при этом «как состояние райского блаженства и совершенства, как невозмутимое пребыва-

ние со Христом всей общины святых, в которой прекратятся все бедствия и лишения, уничтожится даже возможность греха и будет восстановлена полнейшая гармония между человечеством и всей обновленной и прославленной природой»³. При этом Царство Божие на земле вовсе не замещало Иерусалима Небесного, того «нового неба и новой земли», о которых пророчествует 21 глава «Откровения» («И увидел я новое небо и новую землю; ибо прежнее небо и прежняя земля миновали» (Откр. 21:1)). Оно служило своего рода ступенькой к нему, переходом и связующим звеном между временным и вечным, между землей и небом, приготавливая всю тварь к «переходу от временной к вечной жизни»⁴.

Именно к такой экзегезе тысячелетнего царства подходили мыслители русского христианского возрождения: С.Н. Булгаков и Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский и Г.П. Федотов, А.К. Горский и Н.А. Сетницкий, а до них – их собратья в XIX в. – Ф.М. Достоевский, Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев. Тема миллениума тесно связывалась у них с темой оправдания истории и оправдания человека. Новый Иерусалим не сходил с неба как *deus ex machina*, он должен был медленно прорасти сквозь историю.

Прежде чем стать магистральной темой русской историософии, тема Царства Божия на земле многолико и многообразно проявлялась в русской культуре, была ее «душой», ее энтелехией. Она звучала в «Слове о законе и благодати» митр. Илариона, в посланиях инока Филофея, в литературе «хождений» и легендах о «праведных землях», проступала в символике православного храма, воплощавшего «небо на земле», просветленную, обоженную материальность. Русские романтики обретали образы благобытия не только в небесной выси, но и здесь, на земле; в эмпирическом мире пробивались для них ростки мира горнего, давая надежду на претворение тленного в нетленное, текущего в вечное. И у Достоевского земная материальность представала в своей источной связи с божественной, инобытийной реальностью, была проницаема ее токами, взращивала в себе семена «миров иных». Идея Царства Божия на земле у писателя запечатлевалась художественно, проникала в публицистику и эпистолярный, достигая кульминации в «Пушкинской речи» (1880 г.) с ее чаянием «великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону»⁵.

Милленаристская тема, оправдывающая историю как преддверие эсхатологии, как время, когда человечество может сделать выбор в пользу Христовой правды, воплощая ее не только во внутреннем, душевном строе, но и во всей многомерности внешнего бытия (в социуме, культуре, природе), проращивая в земной реальности семена «нового неба и новой земли», полногласно звучала у Вл. Соловьева. На ней была основана его концепция теократии, раз-

³ См.: Дживилегов А.К. Хилиазм // Христианство. Энциклопедический словарь: в 3 т. Т. 3. М., 1995. С. 157 [2].

⁴ См.: Свящ. Василий Кановский. Эсхатология св. Ириней Лионского (хилиазм и гностицизм) // Вера и разум. 1912. № 16. С. 448 [3].

⁵ См.: Достоевский Ф.М. Пушкин (очерк) // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 26. Л., 1984. С. 148 [4].

вернутая в работах «Великий спор и христианская политика» (1883 г.), «История и будущность теократии» (1886 г.) «Россия и Вселенская церковь» (1889 г.). В книге «Оправдание добра» процесс развития мира показан как разворачивающееся во вселенской и земной истории «откровение Царства Божия», в котором активно соучаствует человек: он призван «преобразовать и одухотворить материальную природу»⁶, избавляя ее «от необходимости тления и смерти» и приуготовляя «для всеобщего телесного воскресения»⁷. В реферате «Об упадке средневекового мирозерцания» (1891 г.) опорой своему видению космогонического и исторического процесса как становящегося Царствия Божия Вл. Соловьёв находит в Христовых притчах, где «Царствие Небесное сравнивается с ростом дерева, созреванием жатвы, вскисанием теста»⁸. В этом процессе есть свои кульминации: Вочеловечение Спасителя, Воскресение, Царство Божие на земле, становящееся преддверием Небесного Иерусалима.

Вера в миллениум, благу, богочеловеческую эпоху истории, не иссякала у Соловьёва до последних месяцев его жизни, до того момента, когда в письме в редакцию «Вестника Европы» «По поводу последних событий» (1900 г.) он выскажет разочарование в ходе всемирной истории. В этом письме образ Царства Божия на земле места нет, мертвое пространство истории, на котором, как на пошлой сцене, разыгрывают свои спектакли люди-марионетки, не вмещает его. Иначе – в знаменитых «Трёх разговорах» (1899–1900 гг.), ставших своего рода переходом от оптимистической историософии «Чтений о богочеловечестве», «Истории и будущности теократии» к историософскому пессимизму письма в редакцию «Вестника Европы». Пространство истории предстает здесь как арена смертельной тяжбы добра и зла, Христа и Антихриста, но исход этой тяжбы – Тысячелетнее Царство Христово: «Они ожили и воцарились с Христом на тысячу лет»⁹.

Воля к оправданию истории, к ее повороту на Божьи пути, к торжеству Христовой истины на земле у Вл. Соловьёва столь же сильна, как и у Достоевского, чаявшего «всемирной гармонии». Более того, писатель и мыслитель демонстрируют особое видение постмиллениаристской эпохи. Это не эпоха нового торжества зла, когда история, очищенная и омытая строительством святого Града, вновь срывается в катастрофу, когда сатана развязан и выходит обольщать народы, собирая их на брань против «стана святых» (Откр. 20, 7–8), это эпоха когда Тысячелетнее Царство Христово вырастает в Царство Небесное, земля преобразается «в новую землю, любовно обрученную с новым небом»¹⁰.

⁶ См.: Соловьёв В.С. Оправдание добра // Соловьёв В.С. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 429 [5].

⁷ Там же. С. 538.

⁸ См.: Соловьёв В.С. Об упадке средневекового мирозерцания // Соловьёв В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 339 [6].

⁹ См.: Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьёв В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 761 [7].

¹⁰ См.: Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. С. 731. На то, что переход к «новому небу и новой земле» в представлении Достоевского «не предполагает катастрофического обрыва истории, абсолютного прекращения земного бытия», справедливо указывает В.А. Котельников (см.: Котельников В.А. Средневековье Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования. Вып. 16. СПб.: Наука, 2001. С. 26 [8]).

Свое преломление тема «первого воскресения» и следующего за ним «тысячелетнего Царства Христова» получила у Н.Ф. Федорова. Мыслитель выдвигал идеал активного христианства, соработничества человека Богу в деле спасения, включая в него не только духовно-душевное делание, дела милосердия, благотворительности, христианизацию общественной жизни, но и соучастие в исполнении предельных онтологических обетований – преодоление смерти, воскрешение умерших, преобразование земли и универсума в Царствие Божие, которое у мыслителя представляло динамической вечностью: «покое в Боге», бесконечное, но статичное созерцание Божества уступало место благому творчеству в обновленной Вселенной, многоединым художником которой становился человеческий род в единстве всех поколений.

Выстраивая с 1878 г. письменный свод своего учения, первоначально Н.Ф. Федоров о миллениуме не говорил. Возможно, потому что в пророческой картине Апокалипсиса миллениум лишь краткая передышка, мимолетное торжество добра в жесткой схватке сил тьмы и света, которая внутри истории своего разрешения не находила и найти не могла. Однако в конце жизни, в период работы над «Супраморализмом» (1899–1902 гг.), мыслитель сделал ряд набросков, содержащих его собственную трактовку того этапа истории, который, согласно Откровению, будет тысячелетним торжеством на земле Христовой правды. «Внутренняя регуляция, или преобразование живущих, сынов, и первое воскрешение умерших, отцов, и первое вознесение их на иные миры (планеты) для расширения внешней регуляции, а с нею дальнейших воскрешений или священнодействий, как выражение супраморализма», – так в привычном для Н.Ф. Федорова духе «длинных заглавий» была обозначена у него тема миллениума¹¹. В ее трактовке мыслитель оказывался близок Иринею Лионскому, утверждавшему, что в миллениуме преобразуются только земля и человек. По Н.Ф. Федорову, в эру тысячелетнего царства регуляция ограничена «лишь земной планетой», но внутри планеты уже достигает своей полноты, распространяясь как на окружающую природу, на стихийные, смертоносные силы в ней, проявляющие себя землетрясениями, наводнениями, цунами, климатическим дисбалансом и смертоносными эпидемиями (внешняя регуляция), так и на самый организм человека (внутренняя регуляция). Человек овладевает механизмами развития, учится управлять собственным организмом, блокируя механизмы старения, достигает «преобразования питательной и родотворной способностей»¹², превращая процесс питания «из слепого, бессознательного в сознательный», а «родотворный процесс в дело воскресения или воссозидания»¹³. Так же, по мысли Н.Ф. Федорова, изменяется и организация общества, ибо «регуляция не ограничивается физиологической стороною призываемых, но простирается и на внутреннюю сторону, психическую»¹⁴. Юриди-

¹¹ См.: Федоров Н.Ф. Внутренняя регуляция // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 3. М., 1997. С. 355 [9].

¹² Там же. С. 356.

¹³ Там же. С. 356, 357.

¹⁴ Там же. С. 356.

ко-экономический уклад сменяется психократией, держащейся не внешним ограничением и принуждением, а внутренним благодатным законом любви.

От Достоевского, Федорова, Соловьева идея Царства Божия на земле, соединенная с идеей оправдания истории, перетекает в XX век. Внимание к ней стимулируется как положением в мире философских и религиозных идей (полемика с марксизмом, позитивизмом, ницшеанством, реакция на шпенглеровскую тему), так и событиями текущей истории (Русско-японская война, Первая мировая война, революции 1905 и 1917-го, уособица и террор Гражданской войны, натиск на веру и Церковь), окрашивавшими эпоху в апокалипсические тона. В начале века Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, В.Ф. Эрн, Е.Н. Трубецкой стремятся пройти узкой дорожкой между атеистическим марксизмом, где «Христова правда социальной жизни соединяется с головным, теоретическим безбожием»¹⁵, и безжизненностью официального православия. Они выдвигают идеал «христианской общественности», где социальная правда органически вливается в правду религиозную, труд, хозяйство, культура получают христианское измерение. После Октябрьской революции сторонникам идеи истории как «работы спасения», оказавшимся в зарубежье, пришлось спорить с теми своими собратьями, которые, подобно П.И. Новгородцеву или Г.В. Флоровскому, скептически смотрели на человека и созидательные возможности общего действия, и снова искать узкую дорожку, но уже не между сциллой атеистического марксизма и харибдой официального православия, как в предреволюционные десятилетия, а между сциллой большевизма, строящего рай в одной отдельно взятой стране для одного отдельно взятого класса, и харибдой секулярной цивилизации, европейского капиталистического уклада, в основе которого производство и польза, поклонение формуле «товар – деньги – товар», превращающего личность в придаток индустриальной машины. В контексте темы «Третьей России», не капиталистической, не большевистской, а соборной, освященной богочеловеческим деланием, хилиастическая тема в 1920–1930-е гг. звучит в построениях «путейцев», евразийцев, новоградцев, представителей объединения «Православное Дело». А в период Второй мировой войны, воспринятой как суд миру за упорство на ложных путях, как очищающий огонь страдания, призванный привести к покаянию и спасению, обретает новое дыхание в работах ведущих христианских мыслителей – Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Н.О. Лосского, стремившихся дать миру, перемалываемому в мясорубке войны, пути преодоления самоубийственной розни.

Ракурсы восприятия темы Царства Божия на земле, динамика ее развития в творчестве конкретных мыслителей, линии притяжения и отталкивания – все это представляет существенный интерес для исследователя, занимающегося историей развития в русской мысли религиозных идей. Весьма показательна в этом плане судьба хилиастической темы в творчестве Н.А. Бердяева. Мыслитель, вместе со своими собратьями С.Н. Булгаковым, П.Б. Струве, С.Л. Франком решительно повернувший с начала 1900-х годов «от марксизма к идеализму», поначалу приветствовал веру в возможность совершенного строя здесь, на

¹⁵ См.: Булгаков С.Н. Христианский социализм. Новосибирск: Наука, 1991. С. 29 [10].

земле, подчеркивая, что она придает истории смысл, сообщает ей векторность, устремляет по восходящей: «*Исторический процесс завершится* появлением теократии, тысячелетнего царства Христова на земле ... в этом *будет* его добрый, праведный, осмысленный результат» [11, с. 77].

В работе «Новое религиозное сознание и общественность» (1907 г.) Бердяев шел к теме миллениума через полемику с утопиями земного рая, будь то «муравейник» великого инквизитора или «лжерелигиозная социалистическая соборность»¹⁶. Секулярным мечтам о благополучии в мире, каков он есть, страдальческом, дисгармоничном, отданном во власть «смерти и временности», философ противопоставлял христианский образ преображающейся земли: «Теократия в пределе своем есть отмена порядка природы, отмена всякого человеческого закона и человеческой власти» [11, с. 220]. Преображенный человек, по мысли Бердяева, призван установить новые отношения с природой, основанные на любовной ответственности и «освященном труде»¹⁷. Подобно Соловьеву, Федорову, Достоевскому, Бердяев видит в тысячелетнем царстве эпоху эсхатологического свершения: «Новая теократия призвана соборно готовить воскресение мира и всего живущего»¹⁸.

Книга «Философия свободы» (1911 г.) продолжает размышления Бердяева о смысле истории, сопрягая их с хилиастической темой: «Самое существенное в Апокалипсисе – это пророчество о наступлении тысячелетнего царства Христа на земле – хилиазм. Хилиастическая надежда и есть основа всякого упования на наступление царства Божьего на земле, царства правды на этой земле» [12, с. 167]. Перекликаясь с Достоевским, Федоровым, Соловьевым, Бердяев подчеркивает, что спасение не означает одинокого ухода из этого мира в потусторонность: «Спасение есть дело *всемирно-исторической жизни*, всемирно-исторической творческой работы над плотью этого мира, всемирно-исторической подготовки воскресения» [12, с. 168].

Говоря о «всемирно-исторической подготовке воскресения», Бердяев отнюдь не считал, что этот процесс будет простым поступанием. Он указывал на водораздел между секулярным, линейным прогрессом, вытягивающим историю в сплошную линию, и хилиастическим свершением, готовящим финальный трансцензус. «Вечной теократии», воцаряющейся в финале истории, будет предшествовать, по мысли философа, период вселенской тяжбы добра и зла, Христа и Антихриста. Именно об этой борьбе свидетельствуют представленные в «Откровении» образы Великого Вавилона, Царства Блудницы, с одной стороны, и тысячелетнего царства Христова, с другой¹⁹. И их тяжба не оборачивается сизифовой бесконечностью побед и откатов назад. История завершается торжеством Царствия Божия, «творческой победой над источником зла»²⁰.

¹⁶ См.: Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб.: М.В. Пирожков, 1907. С. 97 [11].

¹⁷ Там же. С. 222.

¹⁸ Там же. С. 224.

¹⁹ См.: Бердяев Н.А. Философия свободы // Бердяев Н.А. Сочинения. М.: Раритет, 1994. С. 166–167 [12].

²⁰ Там же. С. 171.

Наиболее активно идею тысячелетнего царства Христова Бердяев отстаивает в работах второй половины 1900 – начала 1910-х гг. Затем эта активность ослабевает, что не в последней степени связано с философской эволюцией автора, для которого катаклизмы истории бледнели перед драмами духа, тема личности оттесняла на задний план тему общественности, даже если эта общественность мыслилась «соборной» и «религиозной». Не последнюю роль сыграли и кровавые события революции и Гражданской войны: резонируя с ними, тема кризиса цивилизации, трагизма, начинала звучать с новой силой, в историософии усиливались катастрофические, трагедийные ноты. И если в работе «Новое религиозное сознание и общественность» миллениум предстал как вершина истории, в которой обновленное человечество должно принести Творцу свой благой плод, теократия мыслилась как богочеловеческое, глубинно религиозное делание, то в книге «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (1916 г.) идеал исторического делания, даже освященного христианством, выводится в область относительного, предстает как «дань кесарю»: «Теократическая общественность – в “мире”, а не “в духе”». Подлинная же «религиозная общественность», по Бердяеву, метафизична, она рождается «из творчества духа богочеловеческого, а не из “мира”, не из ветхой общественности»²¹. Впрочем, акцентируя духовную природу Царствия Божия, освобождая дух от рабства ограниченной, падшей материальности, Бердяев не допускает спиритуалистической односторонности. «Новый Иерусалим явится катастрофически, а не эволюционно», но в то же время он «будет на земле и явлен будет во плоти, не физической, а преображенной плоти»²².

Резкая смена позиции Бердяева по отношению к хилиазму приходится на революционное время. В «Философии неравенства» (1918 г.) он выступает последовательным критиком социального утопизма, включая в него и идею христианской теократии, и социализм как «секуляризованный, оторванный от своих религиозных корней хилиазм»²³. Его точка зрения сближается с точкой зрения Новгородцева, который в книге «Об общественном идеале» (1911–1917 гг.) объявлял утопической всякую мечту о возможности благого устройства людей на земле, неважно, будет ли это социалистический рай пролетариата или «царство праведников» двадцатой главы «Откровения». Бердяев больше не считает, что «переход из плана исторического в план апокалиптический» совершится внутри истории²⁴, в последний, завершающий ее период, видит в имманентизме иллюзию разума, подчеркивает антиномичность истории и эсхатологии. Правда и в «Философии неравенства» намечена возможность снятия антиномии – через вникание в двадцатую главу «Откровения»: «Апокалиптическое тысячелетнее царство Христово и есть чудесное преодоление антиномии вре-

²¹ См.: Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1994. С. 276 [13].

²² Там же.

²³ См.: Бердяев Н.А. Философия неравенства: Письма к недругам по социальной философии. Берлин: Обелиск, 1923. С. 234 [14].

²⁴ Там же. С. 234.

мени и вечности, земного и небесного, посястороннего и потустороннего, имманентного и трансцендентного» [14, с. 238].

В «Философии неравенства» Бердяев критиковал хилиазм как социальный философ. Движение к пневматологии, обозначившееся с конца 1910-х гг., заставляло мыслителя дистанцироваться от «природного» и «социального», грозившего пленением, объективацией свободному духу. Соответственно и идея тысячелетнего Царства Христова, знаменовавшая для Достоевского, Федорова, Соловьева преодоление дуализма духовной и телесной природ, полноту духоматериальности, отступала на задний план. В работе «Смысл истории» (1919–1921 гг.), представляя исторический процесс как момент «извечной мистерии Духа», освобождающегося из «недр природной необходимости»²⁵, Бердяев упоминает о миллениуме лишь в тех главах, где речь идет о путях и распутиях религиозного сознания человечества. Это «еврейский религиозный хилиазм»²⁶, средневековая теократия, «ранний Ренессанс мистической Италии», связанный с именами Иоахима Флорского, Франциска Ассизского, Данте и дерзавший «создать Царство Божье на земле в величайшей красоте, какую только видел мир»²⁷; социализм, заменяющий царство Христово царством ветхого человека; наконец, идея прогресса, имеющая, по убеждению Бердяева, хилиастические и мессианские основания, однако подающая их в сугубо секуляризованном, «светском» изводе.

В книге «О назначении человека: опыт парадоксальной этики» (1931 г.) Бердяев-пневматолог, сопротивляющийся «экстериоризации» духа, особенно акцентирует неместимость Царствия Божия в ограниченную земную реальность, предостерегает от подмены абсолютного относительным, политического и социального – религиозным: «Совершенное общество мыслимо лишь в совершенном космосе, как преображение мира, как новая земля и новое небо» [16, с. 202]. Делая акцент на личности, призванной к свободному стоянию перед Богом и не нуждающейся во внешних подпорках, философ ставит под сомнение даже вектор к охристовлению жизни, который выдвигали его собратья по философскому перу, полагая, что в «охристовлении» есть лазейка для ненавистной «объективации», для религиозного компромисса: «Христианского государства, христианского хозяйства, христианской семьи, христианской науки, христианского быта никогда не было и быть не может. Ибо в Царствии Божьем и в совершенной божественной жизни нет ни государства, ни хозяйства, ни семьи, ни науки, нет никакого быта, стоящего под знаком закона» [16, с. 116].

Впрочем, это была только одна сторона медали. Декларируя неместимость совершенства в рамки смертного, ограниченного бытия, Бердяев в то же время искал путей эту ограниченность преодолеть, не просто вырваться из оков временности и смерти, но вырвать из них реальность мира – так чтобы «земная история» вошла в «небесную историю», чтобы исчезли «границы, отделяющие мир посясторонний от мира потустороннего»²⁸. И в творчестве мыслителя 1920–1930-х гг. на-

²⁵ См.: Бердяев Н.А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. С. 87 [15].

²⁶ Там же. С. 75.

²⁷ Там же. С. 100.

²⁸ Там же. С. 160.

лицо борьба двух тенденций. Одна, как ни парадоксально, приближала Бердяева к сторонникам эсхатологического катастрофизма, в том числе и к Константину Леонтьеву, которого он в свое время так критиковал за пессимистический взгляд на историю. Другая на новом витке возвращала его к раннему периоду творчества, когда слово «теократия» еще не звучало для мыслителя подозрительно, а Царство Божие на земле отграничивалось от утопий земного рая, ибо те замыкались в границах наличного пространственно-временного, смертного мира, а в миллениуме уже полагалось начало преображению, начинали «лопаться» оболочки, отделявшие наш мир «от миров иных»²⁹. Проявлением второй – активно-христианской, эсхатологически светлой – тенденции стала книга «Новое средневековье» (1924 г.), где мыслитель нарисовал образ общества, встающего на Божьи пути. Такое общество, по мысли Бердяева, сумеет соединить и примирить внутреннее и внешнее, высоту духовной жизни каждого его члена и заботу о материи жизни, сердечную молитву и труд как творчество. Созидая «христианскую общественность и христианскую культуру», люди «нового средневековья» начнут новую творческую эпоху истории, эпоху раскрытия всей полноты Церкви, когда она перейдет «от по преимуществу храмового своего периода к космическому периоду, к преображению полноты жизни»³⁰.

Выраженная в последних строках идея «внехрамовой литургии», которую Бердяев воспринял от Федорова вместе с идеалом христианской общественности, позднее прозвучит в его статьях в журналах «Путь» (1925–1939 гг.) и «Новый Град», достигая своей кульминации в последней книге философа «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого» (1952 г.). Бердяев подчеркивает, что антиномичность мирового процесса снимается в финале истории, в эру миллениума: «Эпоха конца есть не только эпоха разрушения, но также и эпоха богочеловеческого творчества новой жизни и нового мира» [18, с. 357].

Подобную эволюцию претерпело отношение к идее Царства Божия на земле у С.Н. Булгакова. Эта тема затронула его еще в начале XX в. в эпоху Христианского братства борьбы и выступлений на тему «Социализм и христианство». В работе «Апокалиптика и социализм» (1910 г.) мыслитель говорит о возможности истолкования идеи Царства Божия на земле в духе церковного учения, причисляя к таковым толкователям Федорова, Достоевского, раннего Соловьева. Чаяние Царства Божия на земле оправдывает историю, человечество получает шанс на реализацию своей свободы, на то, чтобы пойти навстречу Христу. Даже в секулярном социалистическом хилязме проблескивают черты высшей правды, важного и еще не до конца понятого откровения. Критикуя историософский пессимизм позднего Соловьева, Булгаков задается вопросом: «Не содержится ли в этой посюсторонней, земной социалистической эсхатологии и каких-либо новых религиозных возможностей, которых уже не видел тогда Соловьев, раньше столь близкий и доступный эсхатологическим идеям московского философа Н.Ф. Федорова?». И отвечает: «Последнее слово здесь

²⁹ См.: Бердяев Н.А. Смысл истории. С. 160.

³⁰ См.: Бердяев Н.А. Новое средневековье // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1994. С. 437, 430 [17].

еще не сказано...» [19, с. 427]. Впрочем, окончательного ответа мыслитель дать не решается, указывая на антиномичность христианской философии истории, на то, что борьба «в христианском сознании» «двух концепций, двух восприятий истории: оптимистически-хилиастической и пессимистически-эсхатологической»³¹ отнюдь не предрешена.

В религиозно-философской системе Булгакова идея миллениума с самого начала оказалась связанной невидимыми, но прочными нитями с идеей софийности твари, сформулированной в книге «Философия хозяйства» (1912 г.) и постулирующей принципиальную неразрывность Бога и мира, бытия и благобытия. А если земля не оставлена Богом, если несет она в себе образ и подобие Небесного Иерусалима, то и задача ее в истории в том, чтобы просветлять в себе этот образ, приближая славу и красоту грядущего Царствия.

В предисловии к «Философии хозяйства» Булгаков приводит слова старца Зосимы из романа Достоевского «Братья Карамазовы» о любви ко всякому созданию Божию, подчеркивая, что они лучшим образом выражают «пафос и устремление» его книги, задача которой ? раскрыть «*онтологическую и космологическую* сторону христианства»³², оправдать хозяйство, указав его место в домостроительстве спасения.

Впрочем, и идея хозяйства, и идея истории проходят у Булгакова «через большое горнило сомнений». В книге «Свет невечерний» (1917 г.), вышедшей в год двух революций, философ и богослов подчеркивает антиномичность истории и антиномичность хозяйства как поприща деятельности несовершенного человека, который, хотя и жаждет бессмертия, не может вырваться из границ пространственно-временного континуума. Булгаков критикует дурной прогрессизм, критикует точку зрения социалистов, видящих в свободном труде панацею от бед и превратностей жизни, утверждает, что хозяйство имеет онтологические пределы и евангельским идеалом является не «свобода в хозяйстве и чрез хозяйство, но свобода *от* хозяйства»³³. И все же даже в этой книге, самой сдержанной из книг Булгакова в отношении идеи человеческой активности, образ тысячелетнего Царства Христова не исчезает из поля зрения: этот «таинственный» образ сопряжен для Булгакова с манифестацией христианской надежды: «Раньше страшного и трагического конца мира ... сверкнет на земле и луч Преображения, явлено будет, хотя в кратком предварении, Царство Христа на земле, к этому ведет вся история как своему пределу» [21, с. 352].

В эмигрантском творчестве Булгакова тяжба между катастрофизмом и миллениаризмом все чаще заставляет склоняться чашу весов не в сторону первого. В работах 1920–1930-х гг. философ защищает подлинный хилиазм, имеющий свой исток в христианстве, сопряженный с идеей обожения. «Христианство в идее

³¹ См.: Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели) // Булгаков С.Н. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 427 [19].

³² См.: Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 52, 51 [20].

³³ См.: Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения // Булгаков С.Н. Сочинения: в 2 т. Т. 1. СПб.: ИНАПРЕСС, 1999. С. 319 [21].

Царствия Божия имеет такой всеобщий, необъятный идеал, который в себе вмещает все благие человеческие цели и достижения. Но оно имеет еще и свое обетование, которое на символическом языке Апокалипсиса обозначается как наступление 1000-летнего царства Христова на земле (Откр. 20). Этот символ, который есть путеводная звезда для истории, односторонним истолкованием давно уже заперт на замок, так что считается чуть ли не особой “ересь” неприятие его господствующего истолкования, которое от него ничего не оставляет. Но это предельное явление Царствия Божия на земле, которое здесь символизируется, не только не может оставаться лишь пассивно воспринимаемым (а идеологически даже и вовсе отвергаемым) пророчеством, но должно становиться активной “утопией; упованием» [22, с. 44–45], – к таким выводам приходит Булгаков в работе «Душа социализма» (1933 г.). В статье «Святой Грааль» (1930 г.), ставшей одной из вех движения мыслителя к построению активно-христианской эсхатологии, он полагает пророчество о тысячелетнем царстве залогом «исполнения нашей человеческой истории», которая получает высший смысл и высшее оправдание: это уже «не поражение, а победа, не пустота неудачи, но полнота общего дела, земного строительства навстречу небесному»³⁴. Булгаков подчеркивает, что именно тысячелетнее царство, первое воскресение и воцарение Христа со святыми Своими есть победоносное завершение борьбы человечества за свою «истинную человечность», которая была открыта ему в Боговоплощении и Христовом спасительном подвиге.

Образ миллениума появляется и в книге «Агнец Божий» (1933 г.), составляющей первую часть трилогии «О Богочеловечестве», и в книге «Апокалипсис Иоанна» (1948 г.), где Булгаков объявляет пророчество о тысячелетнем царстве центральным пророчеством Иоанна, равновеликим пророчеству о Новом Иерусалиме, более того, соединяет эти пророчества воедино, объявляя исполнение первого вехой на пути к исполнению второго, подчеркивая, что время этого века есть время свершений для века будущего³⁵. А в работе «Православие. Очерки учения православной церкви» (опубл. в 1965 г.) тысячелетнее Царство Христово предстает как полнота Церкви, преобразившей изнутри все человеческое общество и возглавившей творчество человека в истории. Ставя перед христианством в его восточно-православном изводе образ этой «новой эры христианского творчества жизни», Булгаков завершает свою мысль восклицанием, в свое время вырвавшимся из уст старца Зосимы: «Сие и буди, буди!»³⁶.

И Булгаков, и Бердяев были активными деятелями религиозно-общественной жизни Русского Зарубежья, того ее сегмента, который был связан с идеей «Третьей России», – не капиталистической, но и не большевистской, опирающейся на творческую, живую веру. Авторы основанного Бердяевым журнала «Путь», представители братства св. Софии, председателем которого стал Булгаков, участ-

³⁴ См.: Булгаков С.Н. Святой Грааль // Булгаков С.Н. Первообраз и образ. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.; СПб., 1999. С. 341 [23].

³⁵ См.: Булгаков С.Н. Апокалипсис Иоанна. М., 1991. С. 300–307.

³⁶ См.: Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения православной церкви. Киев: Лыбидь, 1991. С. 234 [24].

ники Русского студенческого христианского движения на новом витке утверждали идею «христианской общности», благой активности Церкви в истории. Далеко не всегда их идеи встречали приятие, и далеко не все представители эмигрантской среды были с ними согласны. Так, Г.В. Флоровский в 1926 г. выступил в журнале «Путь» со статьей «Метафизические предпосылки утопизма», посвятив ее памяти П.И. Новгородцева. Настойчивое стремление к построению «идеальной Вселенной» Флоровский связывал с «одержимостью миром», заставляющей человека «овеществлять» в земной реальности «присущий его душе образ безусловного совершенства»³⁷. Непримиимо и резко противопоставил философ и богослов Божеское и человеческое, не допуская никакого их соединения, никакого жизнетворческого, благого союза. «Вне мира пребывает Господь Вседержитель», а потому или «земное мессианское царство» (или Небесный Иерусалим 21 главы «Откровения», или наивные грезы о «праведной земле»), или «вера в Парусию и в Страшный суд»; третьего синтезирующего начала нет и не будет³⁸.

Между тем многие его собратья по философствованию как раз стремились к отысканию такого начала. И не только «путейцы» (Бердяев, Булгаков, Лосский, Зеньковский и др.), но и деятели «евразийства», одним из отцов-основателей которого был Флоровский. В 1920-е гг. с приходом в движение таких мыслителей, как А.В. Карташев, Л.П. Карсавин, В.Н. Ильин, евразийство, на первых порах отвергавшее «хилиастический историзм» в пользу трагического сознания, неизбывной антиномичности бытия, постепенно вбирает в себя идею религиозного оправдания истории, обращения мира «в действительное Царство Божие»³⁹. И деятели левого евразийства, громко заявившие о себе в эпоху Кламара (Д.П. Святополк-Мирский, П.П. Сувчинский), и их оппоненты из правого евразийского лагеря (П.Н. Савицкий, В.Н. Ильин), разошедшиеся в оценке марксизма и советского строя, сходятся в убеждении, что «религиозная правда должна раскрыться как *правда социальная* и освятить *социальное деланье*»⁴⁰. Они стремятся к «религиозному обоснованию культуры»⁴¹, утверждению религиозного смысла хозяйства. Наконец, Л.П. Карсавин выдвигает идею «симфонической личности», разрешающую антиномию индивидуализма и коллективизма через образ соборного единства наций.

Противопоставить секулярному строительству рая на земле идею целостного социального делания, созидющего Царство Христово, стремились и другие течения русского зарубежья. Бесспорными лидерами среди которых были новоградцы: Г.П. Федотов, Ф.А. Степун, Б.П. Вышеславцев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков. Их «Новый Град» строился «из старых камней, но по новым зодческим планам»⁴², «новая духовность» служила «религиозному пре-

³⁷ См.: Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма // Путь. Орган русской религиозной мысли. Кн. 1 (I–VI). М.: Информ-Прогресс, 1992. С. 34 [25].

³⁸ Там же. С. 49, 50.

³⁹ См.: Евразийство. Опыт систематического изложения // Пути Евразии: Русская интеллигенция и судьбы России. М.: Русская книга, 1992. С. 369 [26].

⁴⁰ См.: Савицкий П.Н. Задание евразийства // Евразийский сборник. Прага, 1929. С. 5 [27].

⁴¹ См.: Арапов П.С. Культура как форма организации эмпирии // Евразия. 1928. 29 декабря [28].

⁴² См.: От редакции. Новый Град // Новый Град. 1931. № 1. С. 5 [29].

ображению мира»⁴³. Идеал новгородцев – не атеистический, оскопленный, но «духоверческий свободолюбивый социализм»⁴⁴, основанный на идее творческого, благого труда, не секулярная демократия, погрязшая в партийных разборках, а соборная, христианская демократия, примиряющая правду личности и правду общезития.

Из новгородства выросло объединение «Православное Дело», связанное с именем матери Марии (Е.Ю. Кузьминой-Караваевой). Мать Мария словом и делом воплощала идеал нового, активно-христианского монашества, подчеркивая: «Сейчас для монаха один монастырь – мир весь», мир, отданный Христом Церкви на «духовное устроение и преображение»⁴⁵. Всем сердцем противилась она христианскому пессимизму, когда история предстает лишь «некоторой случайной цепью событий, долженствующих заполнить время до Страшного суда»⁴⁶.

Деятели «Православного дела» стали практически все новгородцы. В одноименном сборнике, выпущенном в свет перед Второй мировой войной, они выдвигали христианство как творческую силу истории, подчеркивая, что в момент, когда мир готовится быть распятым на кресте, особенно необходима активность Церкви Христовой: «Она одна может указать путь, остановить всеобщую войну и благословить на создание Нового Града» [34, с. 6].

Образ целостного христианского делания, устремленного к преображению мира, выражался и у культурных деятелей, оставшихся в Советской России. Послереволюционная эпоха стала временем утопического творчества и в социальной жизни, и во всех сферах культуры. Картины будущего земли, человека, Вселенной вставляли со страниц пролетарской и новокрестьянской поэзии, звучали у В. Маяковского, В. Хлебникова, Н. Заболоцкого. «Ввод в мировой расцвет» П.Н. Филонова (1915–1919 гг.), серия эскизов В.Н. Чекрыгина к росписи «Собора Воскрешающего музея» (1922 г.), «Летающий город» Г. Крутикова (1928 г.) – наиболее впечатляющие примеры развития хилиастической темы в живописи и архитектуре. Откликаясь предчувствиям «третьей революции духа»⁴⁷, призванной изменить не только социальный строй отношений, но и порядок вещей, друзья-философы А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев подчеркивали их связь с христианскими и народными чаяниями, с исканиями «царства правды», проявлением которых является и идея «Москва – Третий Рим», и «Третий Интернационал» большевиков⁴⁸. Они стремились «дорастить» дробный идеал коммунизма до целостного христианско-

⁴³ См.: Редакция [Степун Ф.А.] Германия «проснулась» // Новый Град. 1933. № 7. С. 23 [30].

⁴⁴ См.: Степун Ф.А. Путь творческой революции // Новый Град. 1933. № 1. С. 19 [31].

⁴⁵ См.: Кузьмина-Караваева Е.Ю. О монашестве // Кузьмина-Караваева Е.Ю. Жатва Духа: Религиозно-философские сочинения. СПб.: Искусство-СПб., 2004. С. 113, 114 [32].

⁴⁶ См.: Скобцова Е. [Кузьмина-Караваева Е.Ю.] Российское мессианское призвание // Утверждения. 1931. № 2. С. 24 [33].

⁴⁷ Выражение из поэмы В.В. Маяковского «IV Интернационал» (1922 г.).

⁴⁸ См.: Муравьев В.Н. Письма Л.Д. Троцкому // Муравьев В.Н. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: ИМЛИ РАН, 2011. С. 353 [35].

го идеала, расширить «безбожную соборность»⁴⁹ до подлинной активно-христианской соборности. И, в духе Федорова, выдвигали идею «активной апокалиптики», согласно которой история, становясь богочеловеческим делом, объединяющим науку и культуру, политику и хозяйство, технику и педагогику, ведет род людской к Новому Иерусалиму, но уже не через катастрофу, а через преображение. Задачей теократии, преодолевающей разрыв между поту- и посюсторонней реальностями, становилось у них преодоление смерти, разумно-творческая регуляция материи, переводящая ее в новое, совершенное качество.

Царство Божие на земле в такой трактовке историософской и эсхатологической темы представало как этап на пути всецелого обновления мира. В книге «О конечном идеале» (1932 г.) Н.А. Сетницкий так пояснял его суть: эпоха тысячелетнего Царства – эпоха «победы над хаосом природы, победы над внутренней стихийностью в самом человечестве, обуздание и овладение родотворной силой в человеке»⁵⁰, в ней полагается начало воскресительному деланию, начинают возвращаться к жизни умершие. Но преображение еще не охватывает всего бытия, и это приводит к тому, что зверь и дракон по истечении тысячи лет снова развязаны, стихийные природные силы берут свое и необходимы новые усилия, уже во вселенском масштабе, для того, чтобы Новый Иерусалим стал реальностью и его границы совпали с границами мира.

Реальный ход истории, приведший не к мировому расцвету, а ко Второй мировой войне, далеко отстоял от хилиастических мечтаний деятелей Советской России и Зарубежья. Саму войну русские христианские мыслители восприняли как «суд над историей»⁵¹, открывающий возможность опаматования, метаноии. И после войны стремление вернуть мир на Божьи пути, обратить его к стяжанию Царства Христова не иссякало. Мы встречаем его в «Условиях абсолютного добра» (1949 г.) Н.О. Лосского, «Экзистенциальной диалектике Божественного и человеческого» Н.А. Бердяева, «Апокалипсисе Иоанна» (1948 г.) С.Н. Булгакова. А в метрополии тему тысячелетнего Царства Христова в послевоенные годы подхватывает Д.Л. Андреев. Автор «Розы мира», мыслитель-визионер, рисует образ «всецелочеловеческой церкви новых времен», действие которой в мире будет направлено на «воспитание человека облагороженного образа», «преобразование планеты в сад, а Всемирной федерации государств – в Братство»⁵².

Список литературы

1. Записки Петербургских Религиозно-философских собраний. 1901–1903. М.: Республика, 2005. 543 с.

⁴⁹ См.: Муравьев В.Н. София и Китоврас // Муравьев В.Н. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: ИМЛИ РАН, 2011. С. 400 [36].

⁵⁰ См.: Муравьев В.Н. София и Китоврас // Муравьев В.Н. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: ИМЛИ РАН, 2011. С. 268 [37].

⁵¹ См.: Мочульский К.В. Идея социального христианства в русской философии // Православное дело. 1939. Вып. 1. С. 61 [38].

⁵² См.: Андреев Д.Л. Роза Мира. М.: Прометей, 1991. С. 239 [39].

2. Дживилегов А.К. Хилиазм // Христианство. Энциклопедический словарь: в 3 т. Т. 3. М., 1995. С. 157–157.
3. Свящ. Василий Кановский. Эсхатология св. Ириней Лионского (хилиазм и гностицизм) // Вера и разум. 1912. № 16. С. 431–453.
4. Достоевский Ф.М. Пушкин (очерк) // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 26. Л., 1984. С. 136–149.
5. Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 47–548.
6. Соловьев В.С. Об упадке средневекового миросозерцания // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 324–338.
7. Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 635–762.
8. Котельников В.А. Средневековые Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования. Вып. 16. СПб.: Наука, 2001. С. 23–31.
9. Федоров Н.Ф. Внутренняя регуляция // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 3. М., 1997. С. 355–359.
10. Булгаков С.Н. Христианский социализм. Новосибирск: Наука, 1991. 350 с.
11. Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб.: М.В. Пирожков, 1907. 233 с.
12. Бердяев Н.А. Философия свободы // Бердяев Н.А. Сочинения. М.: Раритет, 1994. С. 11–244.
13. Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1994. С. 37–343.
14. Бердяев Н.А. Философия неравенства: Письма к недругам по социальной философии. Берлин: Обелиск, 1923. 247 с.
15. Бердяев Н.А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. 173 с.
16. Бердяев Н.А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 19–251.
17. Бердяев Н.А. Новое средневековье // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1994. С. 406–437.
18. Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 253–357.
19. Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм (религиозно-философские параллели) // Булгаков С.Н. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 368–434.
20. Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 47–297.
21. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения // Булгаков С.Н. Сочинения: в 2 т. Т. 1. СПб.: ИНАПРЕСС, 1999. С. 17–358.
22. Булгаков С.Н. Душа социализма // Новый Град. 1932. № 3. С. 33–45.
23. Булгаков С.Н. Святой Грааль // Булгаков С.Н. Первообраз и образ. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.; СПб., 1999. С. 324–343.
24. Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения православной церкви. Киев: Лыбидь, 1991. 238 с.
25. Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма // Путь. Орган русской религиозной мысли. Кн. 1 (I–VI). М.: Информ-Прогресс, 1992. С. 405–424.
26. Евразийство. Опыт систематического изложения // Пути Евразии: Русская интеллигенция и судьбы России. М.: Русская книга, 1992. С. 347–414.
27. Савицкий П.Н. Задание евразийства // Евразийский сборник. Прага, 1929. С. 4–5.
28. Арапов П.С. Культура как форма организации эмпирии // Евразия. 1928. 29 декабря.
29. От редакции. Новый Град // Новый Град. 1931. № 1. С. 3–7.
30. Редакция [Степун Ф.А.] Германия «проснулась» // Новый Град. 1933. № 7. С. 3–24.

31. Степун Ф.А. Путь творческой революции // Новый Град. 1933. № 1. С. 8–20.
32. Кузьмина-Караваева Е.Ю. О монашестве // Кузьмина-Караваева Е.Ю. Жатва Духа: Религиозно-философские сочинения. СПб.: Искусство-СПб., 2004. С. 105–121.
33. Скобцова Е. [Кузьмина-Караваева Е.Ю.] Российское мессианское призвание // Утверждения. 1931. № 2. С. 23–29.
34. Предисловие // Православное дело. Вып. 1. Париж, 1939. С. 5–8.
35. Муравьев В.Н. Письма Л.Д. Троцкому // Муравьев В.Н. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: ИМЛИ РАН, 2011. С. 345–374.
36. Муравьев В.Н. София и Китоврас // Муравьев В.Н. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: ИМЛИ РАН, 2011. С. 53–475.
37. Сетницкий Н.А. О конечном идеале // Сетницкий Н.А. Избранные сочинения. М.: РОССПЭН, 2010. С. 60–530.
38. Мочульский К.В. Идея социального христианства в русской философии // Православное дело. 1939. Вып. 1. С. 45–61.
39. Андреев Д.Л. Роза Мира. М.: Прометей, 1991. 286 с.

References

1. *Zapiski Peterburgskikh Religiozno-filosofskikh sobraniy. 1901–1903* [The notes of St. Petersburg's religious meeting], Moscow, 2005. 543 p.
2. Dzhivilegov, A.K. Khiliazm [Khiliazm], in *Khristianstvo. Entsiklopedicheskiy slovar' v 3 t., t. 3* [Christianity: encyclopedic dictionary in 3 vol., vol. 3], Moscow, 1995, pp. 157–157.
3. Svyashch. Vasilii Kanovskiy. Eskhatologiya sv. Irineya Lionskogo (khiliazm i gnostitsizm) [Eschatology of Saint Irineya Lionskogo], in *Vera i razum*, 1912, no. 16, pp. 431–453.
4. Dostoevskiy, F.M. Pushkin (ocherk) [Pushkin's essay], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoye sobranie sochineniy v 30 t., t. 26* [Completed collection of works in 30 vol., vol. 26], Leningrad, 1984, pp. 136–149.
5. Solov'ev, V.S. Opravdanie dobra [Justification of Good], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Collected works in 2 vol., vol. 1], Moscow, 1988, pp. 47–548.
6. Solov'ev, V.S. Ob upadke srednevekovogo mirosozertsaniya [The decline of medieval world view], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Collected works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1988, pp. 324–338.
7. Solov'ev V.S. Tri razgovora o voyne, progresse i kontse vsemirnoy istorii [Three conversations about war, progress and the end of the world history], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Collected works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1988, pp. 635–762.
8. Kotel'nikov, V.A. Srednevekov'e Dostoevskogo [The middle ages of Dostoevsky], in Dostoevskiy. *Materialy i issledovaniya* [Materials and research], Saint-Petersburg, 2001, issue 16, pp. 23–31.
9. Fedorov, N.F. Vnutrennyaya regulyatsiya [Internal regulation], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 3* [Collected works in 4 vol., vol. 3], Moscow, 1997, pp. 355–359.
10. Bulgakov, S.N. *Khristianskiy sotsializm* [Christian socialism], Novosibirsk: Nauka, 1991. 350 p.
11. Berdyaev, N.A. *Novoe religioznoe soznanie i obshchestvennost'* [Modern religious perception and the community], Saint-Petersburg, 1907. 233 p.
12. Berdyaev, N.A. *Filosofiya svobody* [The philosophy of freedom], in Berdyaev, N.A. *Sochineniya* [Works], Moscow: Raritet, 1994, pp. 11–244.
13. Berdyaev, N.A. *Smysl tvorchestva* [The idea of art work], in Berdyaev, N.A. *Filosofiya tvorchestva, kul'tury i iskusstva v 2 t., t. 1* [Philosophy of creative work, culture and art in 2 vol., vol. 1], Moscow: Iskusstvo, 1994, pp. 37–343.
14. Berdyaev, N.A. *Filosofiya neravenstva: Pis'ma k nedrugam po sotsial'noy filosofii* [Philosophy of inequality: letters to the enemies of social philosophy], Berlin: Obelisk, 1923. 247 p.
15. Berdyaev, N.A. *Smysl istorii* [The idea of history], Moscow: Mysl', 1990. 173 p.
16. Berdyaev, N.A. *O naznachanii cheloveka: Opyt paradoksal'noy etiki* [The destination of a human being: experience of paradoxical ethics], in Berdyaev, N.A. *O naznachanii cheloveka* [The destination of a human being], Moscow: Respublika, 1993, pp. 19–251.

17. Berdyaev, N.A. Novoe srednevekov'e [New Middle Ages], in Berdyaev, N.A. *Filosofiya tvorchestva, kul'tury i iskusstva v 2 t., t. 1* [Philosophy of creative work, culture and art in 2 vol., vol. 1], Moscow: Iskusstvo, 1994, pp. 406–437.
18. Berdyaev, N.A. Ekzistentsial'naya dialektika bozhestvennogo i chelovecheskogo [Existential dialectics of godlike and human], in Berdyaev, N.A. *O naznachanii cheloveka* [The destination of a human being], Moscow: Respublika, 1993, pp. 253–357.
19. Bulgakov, S.N. Apokaliptika i sotsializm (religiozno-filosofskie paralleli) [Apocliptics and socialism (religious and philosophical parallels)], in Bulgakov, S.N. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Collected works in 2 vol., vol. 2], Moscow, 1993, pp. 368–434.
20. Bulgakov, S.N. Filosofiya khozyaystva [Philosophy of economy], in Bulgakov, S.N. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Collected works in 2 vol., vol. 1], Moscow: Nauka, 1993, pp. 47–297.
21. Bulgakov, S.N. Svet nevecherniy: Sozertsaniya i umozreniya [Non-evening light: contemplation and speculation], in Bulgakov, S.N. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Collected works in 2 vol., vol. 1], Saint-Petersburg: INAPRESS, 1999, pp. 17–358.
22. Bulgakov, S.N. Dusha sotsializma [Soul of socialism], in *Novyy Grad*, 1932, no. 3, pp. 33–45.
23. Bulgakov, S.N. Svyatyy Graal' [The Holy Grail], in Bulgakov, S.N. *Pervoobraz i obraz. Sochineniya v 2 t., t. 2* [Pre-image and image itself. Collected works in 2 vol., vol. 2], Moscow; Saint-Petersburg, 1999, pp. 324–343.
24. Bulgakov, S.N. *Pravoslavie. Ocherki ucheniya pravoslavnoy tserkvi* [Orthodoxy. Essays concerned with orthodox Church], Kiev: Lybid', 1991. 238 p.
25. Florovskiy, G.V. Metafizicheskie predposylki utopizma [Metaphysical precondition of Utopism], in *Put'. Organ russkoy religioznoy mysli* [Way, the fount of Russian religious thought], Moscow: Inform-Progress, 1992, pp. 405–424.
26. Evraziystvo. Opyt sistematicheskogo izlozheniya [Experience of systematic representation], in *Puti Evrazii: Russkaya intelligentsiya i sud'by Rossii* [Destinations of Eurasia: Russian intelligentsia and destinies of Russia], Moscow: Russkaya kniga, 1992, pp. 347–414.
27. Savitskiy, P.N. Zadanie evraziystva [Purposes of Eurasistvo], in *Evraziyskiy sbornik* [Eurasian collection], Prague, 1929, pp. 4–5.
28. Arapov, P.S. Kul'tura kak forma organizatsii empirii [Culture as the form of architecture of empire], in *Evraziya* [Eurasia], 1928. 29 dekabrya.
29. Ot redaktsii. Novyy Grad [From Editorial office, New town], in *Novyy Grad*, 1931, no. 1, pp. 3–7.
30. Redaktsiya Germaniya «prosnulas'» [Germany has woken up], in *Novyy Grad*, 1933, no. 7, pp. 3–24.
31. Stepun, F.A. Put' tvorcheskoy revolyutsii [Ways of art revolution], in *Novyy Grad*, 1933, no. 1, pp. 8–20.
32. Kuz'mina-Karavaeva, E.Yu. O monashestve [Concerning monkhood], in *Kuz'mina-Karavaeva, E.Yu. Zhatva Dukha: Religiozno-filosofskie sochineniya* [Reaping of spirit: Religious and philosophical works], Saint-Petersburg: Iskusstvo-SPb., 2004, pp. 105–121.
33. Skobtsova, E. [Kuz'mina-Karavaeva E.Yu.] Rossiyskoe messianskoe prizvanie [Russian bourgeois vocation], in *Utverzheniya*, 1931, no. 2, pp. 23–29.
34. Predislovie [Preface], in *Pravoslavnoe delo. Vyp. 1* [Orthodox work. Issue 1], Paris, 1939, pp. 5–8.
35. Murav'ev, V.N. Pis'ma L.D. Trotskomu [Letters to Trotsky], in Murav'ev, V.N. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Collected works in 2 vol., vol. 2], Moscow: IMLI RAN, 2011, pp. 345–374.
36. Murav'ev, V.N. Sofiya i Kitovras [Sofia and the Centaur], in Murav'ev, V.N. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Collected works in 2 vol., vol. 1], Moscow: IMLI RAN, 2011, pp. 53–475.
37. Setnitskiy, N.A. O konechnom ideale [Superior ideal], in Setnitskiy, N.A. *Izbrannye sochineniya* [Selected works], Moscow: ROSSPEN, 2010, pp. 61–530.
38. Mochul'skiy, K.V. Ideya sotsial'nogo khristianstva v russkoy filosofii [Idea of social Christianity and Russian philosophy], in *Pravoslavnoe delo*, 1939, vol. 1, pp. 45–61.
39. Andreev, D.L. *Roza Mira* [Rose of the Universe], Moscow: Prometey, 1991. 286 p.

УДК 1:82(47)
ББК 87.524.6:83.3(2)

УТОПИЧЕСКИЙ РОМАН ГАЙТО ГАЗДАНОВА «ПРОБУЖДЕНИЕ» И ЕГО ЛИТЕРАТУРНО-ФИЛОСОФСКИЙ КОНТЕКСТ

М.А. ВАСИЛЬЕВА

Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына
Нижняя Радищевская ул., д. 2, г. Москва, 109240, Российская Федерация
E-mail: marijavasil@mail.ru

Предметом исследования является роман Гайто Газданова «Пробуждение» (1965–1966). Дается анализ позднего романа как примера французского дискурса в творчестве писателя. Рассматривается его историко-литературный контекст. Поставлен вопрос о жанровых особенностях романа (роман-притча или утопический роман?). Раскрывается специфика концептов «маленький человек» и «средний человек», заявленных в романе. Дается обзор полемики вокруг «среднего человека» и проблемы двойника в русской философии и литературе. Изложены концепции «среднего человека» в работах К.Н. Леонтьева, Л.П. Карсавина, П.М. Бицилли и др. Дан анализ двух концептов в литературно-философской традиции и выявлен вклад Газданова в их обновление. Отмечено особое место исследования Д.И. Чижевского, посвященного проблеме двойника и кризису этического формализма, в философской традиции русского зарубежья. Рассмотрен дискурс двойничества в мировой литературе и особое место творчества Газданова в эволюции дискурса. Показана роль «незамеченного поколения» русской эмиграции в обновлении проблемы человека. В заключение на ряде примеров произведений эмигрантских писателей делается вывод о кардинальном пересмотре этико-антропологической проблемы двойника и «среднего человека» в литературе русского зарубежья.

Ключевые слова: русское зарубежье, творчество Гайто Газданова, «средний человек», «маленький человек», проблема двойника, утопический роман, «незамеченное поколение», кризис человека, этический рационализм, эволюция концепта, эволюция жанра.

GAYTO GAZDANOV'S UTOPIAN NOVEL «AWAKENING» AND IT'S LITERARY AND PHILOSOPHICAL CONTEXT

M.A. VASILIEVA

Alexander Solzhenitsyn Center for studies of the Russian emigrees
2, Nizhnyaya Radishchevskaya str., Moscow, 109240, Russian Federation
E-mail: marijavasil@mail.ru

The research object in the article is Gayto Gazdanov's novel «Awakening» (1964). The article presents the analysis of this late novel as example of the French discourse in writer's creative work. Its historical and literary context is considered. The question of genre features of the novel (the novel parable or the utopian novel is raised?) is stated. The specifics of concepts «the small person» and «the middle person», declared in the novel, is exposed. The polemic review on «the average person» and a problem of the double in the Russian philosophy and literature is given. The concept of «the middle person» (K.N. Leontyev, L.P. Karsavin, P.M. Bitsill, etc.) is explicated. The analysis of two concepts in literary and philosophical tradition is given and Gazdanov's contribution in updating is revealed. The special place in philosophical tradition of the Russian abroad of D.I. Chizhevsky's research on a

problem of the double and crisis of an ethical formalism is noted. The double discourse in the world literature and a special place of Gazdanov's creation in evolution of this discourse is considered. The role of «the lost generation» of the Russian emigration in updating of a problem of the person is shown. In summary the conclusion about cardinal revision of an ethic and anthropological problem of the double and «the middle person» in literature of the Russian abroad on a number of examples of émigré writers creation is drawn.

Key words: Russian emigration, Gayto Gazdanov's creation, «middle person», «small person», problem of the double, utopian novel, «lost generation», crisis of the person, ethical rationalism, concept evolution, genre evolution.

Роман писателя первой волны русской эмиграции Гайто Газданова (1903–1971) «Пробуждение» (1964)¹ – образец прозы «позднего периода», к которой эмигрантская литературная критика отнеслась в целом прохладно. В литературном процессе русского зарубежья уже происходили перепады читательского настроения к газдановской прозе. Так, шумное приветствие первого романа «Вечер у Клэр» сменилось недоумением (разочарованием) после выхода в свет романа «История одного путешествия». Но если о втором романе Газданова было написано в эмигрантской периодике достаточно много, то «Пробуждению» повезло меньше – о нем современники говорили до обидного мало и вскользь. Диссонансом на этом фоне звучит восторженный отзыв Романа Гуля, публикатора «Пробуждения». «Я думаю, что это лучшая Ваша вещь», – напишет он автору². Но голос Гуля одинок на фоне осторожных и немногословных суждений современников. Своей поздней прозой Газданов словно обманывал читательские ожидания, и эта непредсказуемость походила на своеобразную писательскую стратегию. После блестящего дебюта «Вечера у Клэр» от него ждали все тех же щемящих элегических откровений, а он предлагал «Историю одного путешествия» – роман с «размытой» структурой и закодированным сюжетом. В «Ночных дорогах» он представал как мастер экзистенциальной иронично-наблюдательной автобиографической прозы, а в «Пробуждении» – как автор нравоучительной притчи. Подобные метаморфозы газдановской сюжетики во многом послужили источником дискуссии, актуальной и по сей день, – в каких романах Газданов предстает в своем настоящем, окончательно сформированном воплощении? И где, собственно, «настоящий» Газданов, а где только его предтеча? Общепризнанной отличительной чертой газдановской прозы, как правило, современники писателя называли не столько идейные искания, сколько поэтику (ритм, оригинальное построение фразы, необычайную музыкальность и т.д.). На это ритмическое единство прозы писателя указывал, например, известный литературный критик Марк Слоним. Он считал, что огрехи газдановских произведений «спасает внутренний, очень индивидуальный ритм, отличающий весь стиль Газданова»³. Заметим в скоб-

¹ См.: Новый журнал. 1965. № 78–81; 1966. № 82.

² См.: Р.Б. Гуль – Г.И. Газданову. 19 сент. 1965 // Газданов Г.И. Собр. соч.: в 5 т. Т. 5. М.: Эллис Лак, 2009. С. 128 [1].

³ См.: Слоним М. Гайто Газданов // Газданов Г.И. Собр. соч.: в 5 т. Т. 5. М.: Эллис Лак, 2009. С. 419 [2].

ках, что именно Марк Слоним – блестящий стратег печатного дела русского зарубежья – чутко распознал литературный дар Гайто Газданова и предоставил некогда страницы «Воли России» для начинающего писателя⁴. О романе «Пробуждение», как и обо всем позднем периоде творчества Газданова, тот же Марк Слоним написал с неким оттенком сожаления: «В начале пятидесятых в Газданове-писателе произошел какой-то перелом, отчасти вызванный сложными личными обстоятельствами. Он потерял волю к опубликованию своих произведений, говорил об их никчемности, отсутствии читателей, и прошло около двенадцати лет, прежде чем в 1965 году его “Пробуждение” появилось в “Новом журнале”» [2, с. 419]. Больше о романе не сказано ничего. Немного словно и критично о поздней прозе Газданова высказался Александр Бахрах: «...чем дальше Газданов отдалялся от автобиографичности, тем больше он терял почву под ногами» [3, с. 437].

Другие высказывания о его поздней прозе также отличаются сдержанностью. Между тем именно в разговоре о позднем Газданове, создавшем «нетипичные» морализаторские сюжеты, современники писателя вплотную подошли к вопросу об основных идейно-художественных линиях его творчества. На них указали, в частности, Георгий Адамович и Юрий Иваск. Адамович отметил особый интерес Газданова к французской тематике. Французский топос присутствует уже в первом романе «Вечер у Клэр», поздние же романы «Пробуждение» и «Эвелина и ее друзья» полностью построены на французском материале. Этому писательскому интересу к французскому сюжету Адамович давал свое объяснение: «...пристрастие русского писателя к иностранщине многих удивило. Но пристрастие это сохранилось у Газданова навсегда и ничуть не было капризом или причудой. По-видимому, оно соответствовало его убеждению, что люди везде одинаковы, а изменяется быт и только быт. Воспроизвести же быт ему казалось легче и даже естественнее тот, который он видел вокруг себя, а, живя во Франции, значит, быт французский» [4, с. 410]. Юрий Иваск затронул одну из самых сложных составляющих творчества Газданова – вопрос о замысле человека и его возможном преображении. Этот «вечный вопрос» в контексте трезво-ироничной газдановской прозы кажется слишком «возвышенным», неслучайно о нем Иваск заговаривает осторожно, оплетая его рядом оговорок, вроде: «Газданов прямо не задавал русского вопроса – в чем смысл жизни? Сама постановка этого вопроса вызвала бы снисходительную улыбку...» [5, с. 407]. Однако не признать «постановки этого вопроса» – особенно в свете позднего газдановского творчества – было невозможно. «Есть еще одна тема, близкая Газданову, – замечает Иваск, – тема нравственного перерождения человека, и эту тему можно назвать очень русской. <...> ... в повести «Пробуждение» Пьер возвращает из небытия безумия Анну, женщину, которую он любит больше себя. <...> Это искание положительного героя – очень русская черта в творчестве Газданова».

⁴ Рассказ Газданова «Повесть о трех неудачах» («Воля России» (Прага, 1927. № 2)) был помещен между романом Евгения Замятина «Мы» и стихами Бориса Пастернака. Сам Газданов именно эту публикацию считал своим литературным дебютом.

ва. Пусть читатель сам судит о том, удалась ли ему эти и еще некоторые другие добрые или подобранные люди, а также и настоящие праведники?.. Кому они удавались?» [5, с. 408].

«Очень русские» темы и «русские вопросы», проявленные на французском материале, – некое общее определение поздних романов Газданова. Насколько ему удался этот сплав и насколько удался образ «положительного героя» из французской среды – вопрос, который и сегодня ставит газдановедение в тупик. Один из ведущих исследователей творчества Газданова славист Ласло Диенеш увидел в обрисовке главного героя романа Пьера Форэ определенный логический сбой: «Образ Пьера, – пишет он, – ставил перед Газдановым еще одну чрезвычайно сложную задачу: изображение “среднего француза”. И если в этом Газданову удалось не все, то причиной могло послужить, что Пьер, обладающий “средними” качествами, является в то же самое время, как и большинство героев Газданова, жертвой судьбы. Таким образом, по своему настоящему характеру, по своей подлинной сути он был больше, чем средний француз, которым его делали жизненные обстоятельства... <...> Но поступок, совершенно не вписывающийся в рамки “среднего” француза положен в основу романа; и в этом ощущается некоторое внутреннее противоречие, которое будет, безусловно, восприниматься как структурный недостаток. Действительно, Пьер и его история представляются не столько судьбой “среднего француза”, сколько метафорой “идеального человека”...» [6, с. 183–184].

Согласно приведенным цитатам, в романе Газданова происходит переплетение двух альтернативных концептов – «идеальный человек» («положительный герой») и «средний человек» – соединение очевидно алогичное и вносящее, с точки зрения исследователя, «внутреннее противоречие». Какое же место занимает «средний человек» в романе Газданова? И что за поступок, совершенно не вписывающийся в рамки «среднего француза», совершает главный герой романа? Фабула романа сводится к тому, что Пьер Форэ, «обычный» француз, едет из Парижа в глубинку к своему другу Франсуа, чтобы провести летний отпуск. Там он встречает Мари – женщину, перенесшую во время второй мировой войны сильное душевное потрясение, обернувшееся для нее потерей рассудка. Ее печальная судьба и полуживотное существование побуждают Пьера совершить спонтанный поступок – взять Мари к себе домой, в Париж, и попытаться вернуть ее к полноценной жизни. Все дальнейшее повествование – это медленное «пробуждение» Мари, ее возвращение к своему прежнему «я» (от возвращения настоящего имени Анна Дюмон до возвращения воспоминаний о прошлой довоенной жизни, которые она начинает скрупулезно записывать в тетрадь). Очевидно, что за «скорлупкой» безумной Мари скрывалась обаятельная личность Анны, однако именно встреча с Пьером открыла для нее нечто «самое главное», что она всегда искала, но не находила в прошлой сознательной жизни – ни в своей семье, ни в браке, ни даже в общении со священником. В сущности, настоящая жизнь героини начинается только после встречи с Форэ и ее чудесного «пробуждения». Неслучайно в разговоре с Пьером она обмолвится, что имя Мари ей кажется более настоящим. Признание

героини: «Пьер, вы самый замечательный человек, которого я встретила в своей жизни»⁵, – логический финал ее перерождения.

Казалось бы, налицо – идеальный герой и поучительная притча о добродетели. В то же время структура повествования значительно усложнена Газдановым проблемой «среднего человека» и еще более – проблемой двойника, также заявленной в романе. Причем оба «отрицательных» вектора связаны с фигурой Пьера Форэ. Насколько балансирование главного героя между человеком «идеальным» и человеком «средним», между натурой цельной и страдающей раздвоением личности нарушает «правильный» код его поступков и оборачивается для повествования «структурным недостатком»?

Заметим, что рассуждения о «среднем человеке» и раздвоении личности не принадлежат в «Пробуждении» ни голосу автора, ни одному из героев, непосредственно вовлеченных в сюжетные коллизии романа. Носителями этих идей выступают «посторонние». Один остается за кадром – это известный социолог (автор статьи о «среднем французе»). Другой – психолог (автор положения о двойничестве), объективно присутствует в романе, но играет роль наблюдателя, «независимого эксперта». Оба полемических голоса представляют мир рационализма – совершенно чуждый миропониманию Пьера Форэ. Неслучайно его друг Франсуа, приветствуя возвращение Анны из душевного небытия, скажет: «Я пью за тех, кто верит в чудеса. Я пью за то, что может казаться абсурдом, и за торжество этого абсурда над действительностью. Я пью за непобедимую силу иррациональных и нелепых чувств, которые во всем противоречат так называемому здравому смыслу» (с. 120). Рационалистические умозаключения вносят заметный диссонанс в идеальную «сказку» о чудесном преображении. В то же время, «раздражая» читательское внимание (разговор о «среднем человеке» и раздвоении личности возникает в романе не раз), Газданов по-своему выполнял авторское задание. «Отрицательные» лейтмотивы берут на себя роль этико-онтологического ребуса, на который и должен обратить внимание читатель. Этот сознательный диссонанс коренится в полемическом дискурсе творчества Газданова и вряд ли может быть сочтен за досадный «структурный недостаток» позднего романа. Представляя собой клубок этико-антропологических вопросов и дилемм, роман Газданова в большей степени напоминает не «случай из жизни» и даже не назидательную притчу, а оригинальнейшую утопию, искусно вплетенную в повседневный быт послевоенной Франции.

* * *

С какой традицией полемизировал Газданов и насколько понятия «средний человек» и «двойник» были устойчивы в рамках существующих традиций?

Герой романа «Пробуждение» Пьер Форэ и вправду ничем не примечательный персонаж, без особых амбиций, без выдающихся способностей. У него ру-

⁵ См.: Газданов Г.И. Пробуждение // Газданов Г.И. Собр. соч.: в 5 т. Т. 4. М.: Эллис Лак, 2009. С. 105 [7]. (Далее в тексте статьи ссылки на цитаты из анализируемого романа Газданова «Пробуждение» будут оформляться в круглых скобках с указанием страниц.)

тинная работа бухгалтера и ничем не запоминающееся лицо. Он производит впечатление человека, «у которого не может быть в жизни решительно ничего, что резко отличало бы ее от других» (с. 70). И потому, глядя на своего скромного друга, Франсуа невольно вспоминает ту самую статью «известного социолога» о «среднем французе» – новом типе людей, у которых нет резко выраженной индивидуальности. «Мы вступаем в эпоху торжества среднего человека, когда десятки миллионов людей будут жить совершенно одинаковой жизнью, в одних и тех же условиях и даже внешне станут похожи друг на друга, как это наблюдается уже теперь в некоторых промышленных центрах земного шара. Посмотрите на этого среднего человека, и вы убедитесь, что в его жизни не будет ничего неожиданного, ничего чрезвычайного, ничего выдающегося...» (с. 71), – так звучат в памяти Франсуа строки из этой программной статьи.

В то же время, создав французский сюжет и «среднего француза» Пьера Форэ, автор романа «Пробуждение» оставался в лоне традиции русской классической литературы с ее образом «маленького человека». Описание, которое дает Газданов своему герою («перед уходом он осматривал себя в зеркало: невыразительные глаза, продолговатое, ничем не замечательное лицо, чуть-чуть отстающие уши» (с. 24)), словно вторит гоголевскому описанию Акакия Акакиевича Башмачкина («Итак, в одном департаменте служил один чиновник; чиновник нельзя сказать чтобы очень замечательный...» и т.д.). Целый ряд пассажей романа также отсылает к повести Гоголя. Так, например, размышляя о своем будущем, Пьер думает, что при больших способностях он стал бы не бухгалтером, а врачом, – в его представлении это была самая достойная возможность исполнить свое предназначение. Но, лишенный амбиций, «Пьер был убежден, что место, которое он занимает в жизни, точно соответствует его способностям и что на большее он претендовать не вправе» (с. 24). Это напоминает случай из гоголевской «Шинели», когда сердобольный начальник предложил Башмачкину «что-нибудь поважнее, чем обыкновенное переписыванье», но Акакий Акакиевич попросил его оставить при старом занятии, которое ему было по душе. Здесь Газданов напрямую выходит на одну из центральных идей в философской системе Гоголя, выраженную формулой «Бог недаром повелел каждому быть на том месте, на котором он теперь стоит»⁶. Постановка вопроса о «своем месте» – одна из важнейших полемических составляющих газдановского романа в его диалоге с русской классической литературой, и к ней мы еще вернемся. Заменив «свое место» фантастической идеей, герой гоголевской повести гибнет. Герой «Пробуждения», однако, совершает идеальный поступок⁷.

⁶ См.: Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями // Гоголь Н.В. Сочинения. М.: Олма-пресс, 2002. С. 830 [8].

⁷ Образ «маленького человека»-француза был выведен также Газдановым в рассказе «Бистро», который стал подступом к роману «Пробуждение» (см.: Газданов Г.И. Бистро / публ. и подгот. текста М.А. Васильевой // Литературная газета. 1998. 2 дек. № 48. С. 12). О сопоставлении рассказа «Бистро» с повестью Гоголя «Шинель» см.: Васильева М.А. О рассказе Газданова «Бистро» // Возвращение Гайто Газданова: Научная конференция, посвященная 95-летию со дня рождения. М.: Русский путь, 2000. С. 118–130.

Идеальный поступок Пьера Форэ роднит его также с героями Достоевского. «...Пьер – это какой-то французско-достоевский человек», – заметит Роман Гуль⁸. Впрочем, внесенный Газдановым диссонанс позволяет трактовать это сопоставление расширительно – от Макара Девушкина («Бедные люди») до безликого «всемства», о котором рассуждает герой «Записок из подполья».

Очевидно, что в романе Газданова «маленький человек» воспринят не как завершенная конструкция. «Пробуждение» окружено сложным контекстом рецензий, интерпретаций, полемик, а сам роман вносит немалую лепту в эволюцию образа и в обновление понимания проблемы. Эволюция «маленького человека» в русской литературной традиции совершалась как в границах творчества одного писателя (например, от Якова Голядкина до Макара Девушкина), так и на широком пространстве русской литературы (от «Станционного смотрителя» Пушкина до «Мелкого беса» Федора Сологуба). Рецепция образа «маленького человека» также претерпела значительную эволюцию. Либеральная критика в лице Белинского восторженно приветствовала его появление в отечественной литературе и всячески поддерживала к нему сочувственное отношение широкого читателя. «Если бы нас спросили, в чем состоит существенная заслуга новой литературной школы, – мы отвечали бы ..., – в том, что от высших идеалов человеческой природы и жизни она обратилась к так называемой “толпе”; исключительно избрала ее своим героем, изучает ее с глубоким вниманием и знакомит ее с нею же самою. Это значило повершить окончательно стремление нашей литературы, желавшей сделаться вполне национальной, русскою, оригинальною и самобытною; это значило сделать ее выражением и зеркалом русского общества, одушевить ее живым национальным интересом», – писал Белинский в статье «Русская литература в 1845 году» [10, с. 15]. Понадобилось некоторое время, чтобы «человек толпы» Башмачкин был увиден Василием Розановым совершенно в ином свете – как пример болезненного гоголевского воображения, в котором жили «оскопленные, с облезлыми на голове волосами, с морщинистыми щеками образы Акакиев Акакиевичей и подобных ... – равно без жизни, без естественного на себе света, без движений, без способности в себе продолжающейся мысли, развивающегося чувства»⁹. Еще более нелюбимое прочтение образа Башмачкина как воплощения абсолютного «ничто» было дано в статье филолога «первой волны» эмиграции Д.И. Чижевского «О “Шинели” Гоголя», которую Газданов, скорее всего, читал¹⁰. Этой статьей Чижевский сделал решительный шаг от интерпретации повести как социальной, в духе Белинского, к этико-онтологическому понима-

⁸ См.: Р.Б. Гуль – Г.И. Газданову. 10 янв. 1965 // Газданов Г.И. Собр. соч.: в 5 т. Т. 5. М.: Эллис Лак, 2009. С. 118 [9].

⁹ См.: Розанов В.В. Как произошел тип Акакия Акакиевича («О Гоголе») // Розанов В.В. Несовместимые контрасты жития: Литературно-эстетические работы разных лет. М.: Искусство, 1990. С. 240 [11].

¹⁰ Статья Чижевского была опубликована в том же номере «Современных записок» (1938. № 67) [12], что и рассказ Газданова «Ошибка».

нию трагедии «маленького человека» и его нравственного краха в контексте религиозно-философских исканий Гюголя.

Не менее прихотливый путь в русской литературно-философской традиции прошел «средний человек». На перекличку статьи «известного социолога» из романа «Пробуждение» со статьей К.Н. Леонтьева «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения» было указано исследователем С.А. Кибальником¹¹. В статье Леонтьев выступил с жесткой критикой идеи теоретиков утопического социализма (К.А. Сен-Симона, П.Ж. Прудона, Э. Кабе, Ш. Фурье и др.). В их герое Леонтьев увидел опасное упрощение идеала человека; на место выдающейся, неординарной личности европейские утопии выдвигали носителя всеобщего однообразия и благоденствия – «среднего человека» («честную посредственность», говоря словами Леонтьева). Леонтьевская критика обрушилась не только на отвлеченный утопический идеал, но и на современника-европейца, «эту среднюю европейскую фигуру в цилиндре и сюртучной паре, мелкодостойную, настойчивую, трудолюбивую, самодовольную, по-своему, пожалуй, и стоическую и во многих случаях честную, но и в груди не носящую другого идеала, кроме претворения всех и вся в нечто себе подобное и *с виду даже неслышанно прозаическое* еще со времен каменного периода» [14, с. 235].

Будучи сколком отдельной дискуссии вокруг национального вопроса, в которую были вовлечены Н.Н. Страхов, В.С. Соловьев, Н.Я. Данилевский и П.Е. Астафьев, статья Леонтьева вписана также в масштабный полемический дискурс в отечественной исторической науке, философии и социологии вокруг «среднего человека». Примером очередного всплеска такой полемики могли бы послужить диссертационные защиты Л.П. Карсавина¹² в Петербургском/Петроградском университете, обернувшиеся затяжным университетским конфликтом и не менее затяжным научным спором. В полемике участвовали многие выдающиеся ученые (И.М. Гревс, Э.Д. Гримм, О.А. Добиаш-Рождественская, И.В. Пузино, Д.Н. Егоров, Н.И. Кареев и др.¹³); предметом спора

¹¹ См.: Кибальник С.А. Гайто Газданов и экзистенциальная традиция в русской литературе. СПб.: ИД «Петрополис», 2011. С. 324 [13].

¹² Магистерская диссертация: Очерки религиозной жизни в Италии XII–XIII вв. СПб., 1912. 800 с. (защищена в 1913 г.); докторская диссертация: Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках, преимущественно в Италии // Записки Историко-филологического факультета Императорского Петроградского университета. Ч. СХХV. Пг., 1915. 374 с. (защищена в 1916 г.).

¹³ См.: Гревс И.М. [Рец. на кн.: Карсавин Л.П. Очерки религиозной жизни Италии XII–XIII веков. СПб., 1912] // Научный исторический журнал / под ред. Н.И. Кареева. 1913. Т. 1. Вып. 1. № 1. С. 80–91; Добиаш-Рождественская О.А. Религиозная психология Средневековья в исследовании русского ученого // Русская мысль. 1916. № 4. С. 22–28; Егоров Д.Н. Средневековая религиозность и труд Л.П. Карсавина // Исторические известия. 1916. № 2. С. 85–106; Кареев Н.И. Общий религиозный фонд и индивидуализация религии (по поводу двух исторических диссертаций) // Русские записки. 1916. Сент. № 9. С. 196–224; Пузино И.В. Некоторые замечания о книге Л.П. Карсавина «Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках, преимущественно в Италии»... // Исторические известия. 1916. № 1. С. 94–101; Карсавин Л.П. Ответ Д.Н. Егорову // Исторические известия. 1916. № 3–4. С. 140; Егоров Д.Н. Ответ Л.П. Карсавину // Там же. С. 147–157.

послужил все тот же «средний человек», а причиной – новизна карсавинских построений. На материале итальянского Средневековья ученый выстраивал совершенно новое понимание концепта, некую логическую абстракцию, призванную выразить дух эпохи. Его «средний человек» не совсем «средний» (т.е. обычный, ординарный, типичный), а носитель «общего религиозного фонда», стяженный «гений эпохи». Концепция Карсавина была в целом не принята современниками. Основатель петербургской школы медиевистики И.М. Гревс, под руководством которого писались диссертации, увидел в идеях ученика «наложение формул» на живой исторический материал, «отсутствие простоты отношения, путаную претензию»¹⁴. Негативное отношение к карсавинским новациям разделили многие ученики Гревса. Нарастающий конфликт вокруг защиты докторской диссертации обернулся для молодого ученого размолвкой с наставником и как итог – длительной стагнацией в Петербургском/Петроградском университете¹⁵. Между тем идеи Карсавина сыграли большую роль в обновлении содержания понятийного языка исторической науки. Так, его почин поддержал П.М. Бицилли, выстроив также на материале итальянского средневековья совершенно отличную от Карсавина концепцию «среднего человека» и тем самым переведя дискуссию в новое русло – от жесткой критики к научному диалогу¹⁶. Для самого Карсавина концепция «среднего человека» не только не была исчерпана диссертационными работами, но получила продолжение, трансформировавшись в одно из центральных понятий его историософии – «симфоническую личность»¹⁷.

Не менее сложным контекстом окружена поднятая в романе Газданова проблема двойника. В «Пробуждении» некий психолог – рационалист и харизматичный собеседник («по его взгляду было видно, что он привык направлять мысль других людей и что он привык к их добровольному подчинению» (с. 108)) – рассматривает иррациональный поступок Пьера Форэ как проявление «безличности». Выслушав от Франсуа историю чудесного преображения, он резюмирует: «У твоего Пьера нет честолюбия. В нем нет, если хочешь, какого-то творческого начала. Если его оставить одного, он не будет знать, что с собой делать. Но у него, как у всех людей, есть душевная энергия, которую ему не на что направить. Он не может себя найти – поэтому он неизбежно идет к раздвоению личности. Ты понимаешь, говоря образно, он смотрит в эту чужую жизнь и только там он видит отражение самого себя – искаженное, неправильное, частичное, но все-таки отражение. Полноты образа тут нет, и его личные возможности наполюви-

¹⁴ См.: И.М. Гревс – Л.П. Карсавину. 21 авг. 1915 // Российская историческая мысль. Из эпистолярного наследия Л.П. Карсавина: Письма И.М. Гревсу (1906–1916). М.: ИНИОН РАН, 1994. С. 107 [15].

¹⁵ См. об этом: Свешников А.В. Как поссорился Лев Платонович с Иваном Михайловичем (история одного профессорского конфликта) // Новое литературное обозрение. 2009. № 96. С. 42–72.

¹⁶ См.: Бицилли П.М. Салимбене: (Очерки итальянской жизни XIII века). Одесса: Техник, 1916. 390 с.

¹⁷ Впервые это основополагающее понятие в учении о личности у Карсавина появляется в работе «Церковь, личность и государство» (1927).

ну парализованы» (с. 109). Таким образом, роман «Пробуждение» выстраивает сложную этико-антропологическую систему, в которой «маленький человек», «средний француз» и двойник оказываются плотно переплетены между собою.

В русской литературе тема двойничества напрямую связана с петербургскими повестями Н.В. Гоголя («Нос», «Портрет») и с двойниками Ф.М. Достоевского («Двойник», «Братья Карамазовы», «Бесы»); в широком пространстве мировой литературы она выходит далеко за пределы очевидных проявлений в творчестве Э.Т.А. Гофмана («Двойник», «Песочный человек», «Эликсиры сатаны»), А. Шамиссо («Удивительная история Петера Шлемиля»), Г.Х. Андерсена («Тень»), О. Уайльда («Портрет Дориана Грея») и находит глубинные истоки в более ранних сюжетах. Так, исследователем В.Н. Захаровым в работе «Загадка “Двойника”» убедительно выявлен сюжетный архетип повести Достоевского в эпизоде из «Пятикнижия Моисея» о близнецах Исаве и Иакове и продаже права первородства¹⁸. Однако – при всей фундаментальности своего генезиса и при всей многочисленности интерпретаций – двойничество в мировой литературе традиционно носило отрицательную окраску. Двойник в самых разных своих проявлениях (его функции могли брать на себя тень, портрет, отражение в зеркале, мистический спутник и т.д.) – выражение темного начала. Появление двойника служит признаком распада личности, потери цельности, разрушения внутреннего этико-отнологического единства; двойничество устойчиво коннотирует самозванство, подмену, обман, отказ от себя вплоть до сознательного сговора с темными силами. Это понимание мировой литературой проблемы двойника порождало аутентичные, глубокие рецепции в литературоведении и философии.

В отличие от «маленького человека» и «среднего человека», претерпевших значительную эволюцию в русской литературной и философской традиции, концепт «двойника» продемонстрировал заметную устойчивость. Мало того, в лице философии и литературоведения русского зарубежья эта традиция еще больше упрочивается, пополнившись замечательными по своей убедительности и глубине исследованиями – во многом программными, знаковыми для понимания проблемы двойника.

Особое место в ряду таких знаковых работ принадлежит статье Д.И. Чижевского «К проблеме двойника. (Из книги о формализме в этике)». В свете большого резонанса, который статья получила в русском зарубежье, она важна и как существенная составляющая полемического контекста романа «Пробуждение». Исследование появилось в первом выпуске работ пражского Семинария по изучению Достоевского при Русском народном университете¹⁹ и вызвало сочувственные отклики С.И. Гессена, С.Л. Франка, Л.А. Зандера, П.М. Бицилли²⁰. Так охарактеризовал центральную идею автора Н.О. Лосский:

¹⁸ См.: Захаров В.Н. Имя автора – Достоевский. Очерк творчества. М.: Индрик, 2013. С. 108–109 [16].

¹⁹ О Достоевском: сб. ст. / под ред. А.Л. Бема. Вып. 1. Прага, [б/и], 1929. 164 с.

²⁰ Гессен С.И. [Рец. на кн.: О Достоевском. Вып. 1. Прага, 1929] // Современные записки. 1930. № 43. С. 503–505; Франк С.Л. [Рец. на кн.: О Достоевском. Вып. 1. Прага, 1929] // Руль (Берлин). 1930. № 2709; Зандер Л.А. [Рец. на кн.: О Достоевском. Вып. 1. Прага, 1929] // Путь. 1930. № 25. С. 127–131; Бицилли П.М. [Рец. на кн.: О Достоевском. Вып. 1. Прага, 1929] // Числа. Париж, 1930. № 2/3. С. 240–242.

«Чижевский вскрывает глубокий философский смысл двойничества как следствии нравственного упадка субъекта, именно невыполнение им своего конкретного *индивидуального* назначения, откуда возникает заменимость субъекта другими субъектами, утрата им своей *неповторимости*» [17. 463]. С точки зрения Чижевского, двойничество – свидетельство несущестственности, поверхностности, потери глубинной устойчивости и прочности. Эта онтологическая неустойчивость не связана ни с психологической, ни с социальной неустойчивостью и глубоко коренится в проблеме пустоты «этического бытия», потери «своего места». О герое романа «Бесы» Чижевский скажет: «...в душе Ставрогина нет “устремленности”, у него никакого душевного “магнитного меридиана”, и для него нет того “магнитного полюса”, к которому влечется, по мнению Достоевского, всякая живая душа, – нет Бога. Живое, конкретное бытие человека, всякое его “место” в мире возможно лишь через живую связь человека с божественным бытием» [18, с. 62–63]. Постановкой вопроса о потере героем «своего места» (живого конкретного бытия) Чижевский делает логический виток к идее о беспредметности абстрактного мышления, отвлеченности рационализма. «Абстрактное мышление сеет в самом мыслящем семена раздвоения и распада», – заметит он [18, с. 65]. Таким образом, Чижевский выстраивает глубинную связь между феноменом двойничества и универсальным рационализмом, т.е. бездушной «рационализацией сферы этической», в том числе и насаждением идеи «совершенно подобных» как идеала общества будущего, увиденного «глазами бесстрастного и безликого всеобщего двойника»²¹.

Статья Чижевского о двойнике вызвала дискуссию в литературоведческих и философских кругах русского рассеяния, во многом идеи Чижевского повлияли и на концепции в достоевистике В.В. Зеньковского, А.Л. Бема, П.М. Бицилли²². Написанные в разное время, эти работы продолжали курс на упрочение видения проблемы двойника как результата душевного распада, этико-онтологической катастрофы субъекта. Между тем именно в силу глубины проработки проблемы статья Чижевского не только вносила значительную лепту в традиционную трактовку двойника, но и невольно предвосхищала совершенно иную парадигму двойничества, зародившуюся в литературе русского зарубежья. В этой абсолютно новой интерпретации двойника (В.В. Набоков, В.Ф. Ходасевич, Б.Ю. Поплавский, Г.В. Иванов и др.) особое место принадлежит и Гайто Газданову. Есть весьма символический пассаж в статье Чижевского, который звучит как некий пролог к роману Газданова «Пробуждение». «Но для “пробуждения” к добру, – пишет Чижевский, – недостаточно *знать*, что

²¹ См.: Чижевский Д.И. К проблеме двойника. (Из книги о формализме в этике) // Вокруг Достоевского: в 2 т. Т. 1: О Достоевском: сборник статей / под ред. А.Л. Бема. М.: Русский путь, 2007. С. 68 [18].

²² См.: Зеньковский В.В. Федор Павлович Карамазов // О Достоевском: сб. ст. / под ред. А.Л. Бема. Вып. 2. Прага: [б/и], 1933. С. 93–114; Бем А.Л. У истоков творчества Достоевского // О Достоевском: сб. ст. / под ред. А.Л. Бема. Вып. 3. Прага; [Берлин]: Петрополис, 1936. 216 с.; Бицилли П.М. К вопросу о внутренней форме романа Достоевского // Годишник на Софийский ун-т. Ист.-филол. фак-т. София, 1945/1946. Т. 42. С. 1–75.

такое добро, недостаточно теоретического (и эстетического – мысль очень существенная для Достоевского <...>) приобщения к добру» [18, с. 62].

Эта цитата может служить толкованием названия романа Газданова и образа его главного героя. Справедливости ради стоит отметить, что название «Пробуждение» не результат априорного замысла, оно родилось не сразу, и первоначально предлагались иные варианты: «Начало романа», «Странный роман», «Начало странного романа» и др. Но в печати уже появились произведения с похожими названиями, в том числе у Л.Д. Ржевского, и во избежание повтора Газданов принимает окончательное решение: «Поставьте тогда, дорогой Роман Борисович, другое заглавие – ”Пробуждение”, – пишет он Р. Гулю. – Тоже не Бог весть что, но будем надеяться, что рассказа с таким заглавием мой друг Ржевский не написал» [19, с. 121]. Со временем, познакомившись с полным текстом романа, Гуль заметил: «Кстати, оч<ень> хорошо оказалось название – ПРОБУЖДЕНИЕ» [20, с. 127].

Название служит ключом ко всей этической концепции романа. Пробуждение – состояние, пограничное между двумя мирами, отделяющее человека от сна и яви, покоя и действия, от «до» и «после». В таком «пограничном» состоянии находится не только Мари, «пробудившаяся» от амнезии и безумия. Раздвоение на жизнь «до» и жизнь «после» переживает и Пьер. Задолго до встречи с Мари его посещает печальное откровение, «что он, Пьер, в силу жестокой несправедливости судьбы был раз и навсегда лишен доступа к настоящей, полноценной жизни, а не такой, как та, которая выпала на его долю» (с. 77). Эти безрадостные рассуждения Пьера словно дают карт-бланш для того, чтобы записать его в «среднего человека» – антигероя статьи Константина Леонтьева – безликую фигуру, «с виду даже неслыханно прозаическую». Отчасти именно так и судит о Пьере его друг Франсуа. Но есть в «прозаической» жизни главного героя нечто существенное, что ускользает от взора Франсуа, но не должно ускользать от читателя. Важнейшая этическая составляющая жизни Форэ словно растворена в повествовании, скрыта и поглощена «прозой жизни» и потому почти незаметна, а между тем именно в ней берет свои истоки «иррациональный поступок» героя и возможность другого «я». Так, пойдя на службу и заняв далеко не романтическую должность бухгалтера, Пьер сделал все возможное, чтобы его пожилая мать, жившая всегда трудно и на грани нужды, обрела спокойную, достойную старость: «Ему доставляло особенное удовольствие отдавать ей все, что он зарабатывал, не оставляя себе почти ничего» (с. 17). В то же время, работая бухгалтером, он избежал искушения деньгами – «он просто физически не любил деньги» (с. 17–18). «Оговорка» важнейшая, если учесть какую inferнальную, разрушительную роль играют в традиционном сюжете двойничества деньги. Мало того, в силу «убогого воображения», как Пьер сам про себя скажет в шутку, он никогда и не помышлял о богатстве. Еще одна деталь: «Пьер питал органическое отвращение к алкоголю и никогда не пил даже вина» (с. 56). Исполняя свой долг перед отечеством, он принял участие в боевых действиях на стороне Французской армии во Второй мировой войне, но война не принесла никаких возвышенных «откровений». И снова важная деталь – «его часть, попавшая в середину сложного движения сотен тысяч воо-

руженных людей, не участвовала ни в одном бою и не заняла ни одного города» (с. 77–78), тем самым Газданов погружает героя в тяготы войны и одновременно оберегает от участия в массовой бойне. Возвращая Анну к сознательной жизни, Пьер прекрасно понимает, что вспомнив всё, она скорее всего покинет его. Однако Форэ подгоняет пробуждение ее памяти, замечая скромно, что выполнил перед Анной только «долг фельдшера, и всё это, конечно, не дает на нее никаких прав» (с. 112). Ее душевная перемена не акт уподобления или подчинения чьей-то воле. Записывая свои воспоминания в тетрадь, Анна Дюмон сама находит для себя ответ. Все эти «малозначительные» детали и оговорки между строк рисуют образ, имеющий мало общего с «неслыханно прозаическим» средним европейцем Константина Леонтьева. Здесь, скорее, последовательное соблюдение Божьих заповедей: «почитай отца твоего и мать», «не убий», «не укради», «не пожелай ничего чужого» и т.д. Если бы Пьер Форэ не был столь прост и конкретен, то мог бы претендовать на статус не леонтьевского, а карсавинского «среднего человека» – носителя «общего религиозного фонда». Во всяком случае, существование Пьера Форэ до «пробуждения» – далеко не пустота и не мертвая точка.

Почему же тогда в романе встает вопрос о двойничестве главного героя, если, по сути, перед нами житие праведника, ставшее «залогом» чудесного пробуждения? Ответ мы можем найти в двух альтернативных толкованиях поступка Форэ, которые дает в романе Гайто Газданов. Одно исходит от психолога, приятеля Франсуа – «очень дельного человека». Личность Пьера он анализирует с немалой долей скепсиса: «Он не может себя найти – поэтому он неизбежно идет к раздвоению личности. ... говоря образно, он смотрит в эту чужую жизнь и только там он видит отражение самого себя» (с. 109). Мотив зеркального отражения, столь характерный для двойничества, вплетен Газдановым в этот монолог, конечно, не случайно. Совсем по-иному трактует поступок Пьера Форэ его друг Франсуа: «Он не фанатик, не святой... Но он способен сделать то, что мы с тобой сделать не можем, и именно потому, что в нем есть творческая сила, которую ты у него отрицаешь. Он способен создать и построить мир, ты понимаешь?» (с. 110) Общим знаменателем этой полемики служит резюме психолога: «... разница тут главным образом... терминологическая. Я говорю “раздвоение личности”, а ты говоришь “построение мира”; – но одно другого не исключает». Эти два толкования «пробуждения к добру», предложенные романтиком и рационалистом, совсем не разделяет сам Пьер Форэ. В романе немало героев, склонных мыслить отвлеченно, создавать завершенные идейные конструкции – это не только «очень дельный человек» психолог, но и все окружение из прошлой жизни Анны – ее отец, ее супруг Жак, аббат Симон. И даже Франсуа, добрый приятель Пьера Форэ, время от времени начинает мыслить красивыми формулами, особенно, когда речь заходит о «красивом» поступке его друга. Наименьший рационалист в этой истории сам Пьер, сконфуженно реагирующий на возвышенную риторику Франсуа: «Все это гораздо проще. Ты видишь рядом с собой несчастное существо, которое заслуживает лучшей участи. У тебя есть возможность это положение как-то изменить. Ты это делаешь – и больше ничего. Что тут особенного?»

(с. 111). Здесь снова всплывает вопрос о конкретности и прочности этического бытия, поставленный Д.И. Чижевским в статье «К проблеме двойника...», и рефреном звучит его мысль: «...для “пробуждения” к добру недостаточно *знать*, что такое добро, недостаточно теоретического (и эстетического <...>) приобщения к добру». Герой романа Газданова – идеальный пример такого конкретного этического действия, свободного от универсального рационализма.

Пьер Форэ – герой нового типа, выведенный из многолетнего драматического опыта русской эмиграции. Неслучайно в этом «среднем французе» Роман Гуль увидел героя собирательного, «какого-то французско-достоевского человека», и абсолютно справедливо здесь замечание Георгия Адамовича о том, что Газданов помещал во французский ландшафт вечные вопросы, которыми был заряжен воздух русской эмигрантской среды. Впрочем, французский фон здесь играет особую роль. С точки зрения самого Адамовича, Франция была «самой безразличной ко всему чужеземному страной в мире»²³, «равнодушно-светлой страной»²⁴, где самоощущение русского эмигранта было явлено в наиболее чистом и завершённом виде и где наиболее полно сформировалась генерация «незамеченного поколения».

Молодому поколению русской эмиграции «первой волны», к которому принадлежал и Гайто Газданов, была чужда агрессия идейных конструкций, в своем творчестве оно выдвигало требование простоты и ясности, в этой среде зародилось совершенно новое понимание человека в контексте европейской и русской культуры. О своем поколении «сыновей» русской эмиграции Юрий Терапиано писал так: «... трещина, образовавшаяся в душах “детей страшных лет России”, отравленность пережитым, невозможность забыть о гибели, о смерти, и осознание, что образовавшуюся в душах пустоту уже не заполнить одними словами и красивыми образами, отвращение от риторики и неискренности – вот истоки того ощущения, которое сделалось общим в начале 30-х годов... люди 30-х годов увидели в какую-то минуту тему о человеке не так, как видели ее до них» [22, с. 151–153].

Из этих строк следует, что «образовавшаяся в душах пустота» для поколения младоэмигрантов – явление абсолютно новое, привнесенное изгнанием, и не менее глобальное, чем внутренняя пустота и душевный распад героев Достоевского, порождающих двойника. Между тем природа эмигрантской пустоты была совсем иной, и потому совсем иную природу обретает в литературе русского зарубежья обновленная парадигма двойничества. Двойник перестает быть результатом внутреннего распада личности. Само явление распада, распыления, рассеяния (*διασπορά*), как и потеря «своего места», для эмигранта – априорная данность внешнего мира, требующая пусть даже иллюзорной альтернативы. Таким образом, эмигрантский герой начинает балансировать между «раздвоением» и «построением мира» и, как ни парадоксальна мысль газдановского психолога-рационалиста, «одно другого не исключает». Мало того, отражение в *другом мире* (не внешнем (распыленном), а том, который можно «построить» внут-

²³ См.: Адамович Г.В. Одиночество и свобода. Нью-Йорк: Изд-во имени Чехова, 1955. С. 14–15 [21].

²⁴ Из стихотворения Г.В. Адамовича «За всё, за всё спасибо. За войну...» (1928).

ри себя) более реально, жизненно, цельно, а построенный мир более гармоничен и конкретен, нежели драматичный мир «одиночества и свободы». Во внешнем мире эмигрант почти не существует. «Эмигрантская быль мне всего только снится»²⁵, – заметит Георгий Иванов. Он же лапидарно опишет пограничное состояние раздвоения-творчества, распыления и возрождения:

Распыленный миллионом мельчайших частиц
В ледяном, безвоздушном, бездушном эфире,
Где ни солнца, ни звезд, ни деревьев, ни птиц,
Я вернусь – отраженным – в потерянном мире [23, с. 439].

В новом эмигрантском дискурсе раздвоения во имя создания иных миров (иллюзорных миров в «Аполлоне Безобразов» Бориса Поплавского или потерянных миров дореволюционного Петербурга у Георгия Иванова) идеальный мир романа «Пробуждение» наиболее приближен к реальности.

И все же это не совсем реальность «реализма», а некая новая система, основанная на вере в лучшего человека. Раздвинуть границы внутри себя, найти новые причины, чтобы жить, раствориться в другом или зеркально раздвоиться, чтобы остаться человеком, – таков утопический проект Гайто Газданова, где счастливый финал «по замыслу автора... должен казаться психологически неопровержимым»²⁶ [19, с. 122].

Список литературы

1. Р.Б. Гуль – Г.И. Газданову. 19 сент. 1965 // Газданов Г.И. Собр. соч.: в 5 т. Т. 5. М.: Эллис Лак, 2009. С. 128–129.
2. Слоним М. Гайто Газданов // Газданов Г.И. Собр. соч.: в 5 т. Т. 5. М.: Эллис Лак, 2009. С. 413–419.
3. Бахрах А. «Газданыч» // Газданов Г.И. Собр. соч.: в 5 т. Т. 5. М.: Эллис Лак, 2009. С. 433–437.
4. Адамович Г. Памяти Газданова // Газданов Г.И. Собр. соч.: в 5 т. Т. 5. М.: Эллис Лак, 2009. С. 410–412.
5. Иваск Ю. Проза Георгия Газданова // Газданов Г.И. Собр. соч.: в 5 т. Т. 5. М.: Эллис Лак, 2009. С. 405–409.
6. Диенеш Л. Гайто Газданов. Жизнь и творчество. Владикавказ: Изд-во Сев.-Осет. ин-та гуманитарных исслед., 1995. 304 с.
7. Газданов Г.И. Пробуждение // Газданов Г.И. Собр. соч.: в 5 т. Т. 4. М.: Эллис Лак, 2009. С. 3–134.
8. Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями // Гоголь Н.В. Сочинения. М.: Олма-пресс, 2002. С. 825–935.
9. Р.Б. Гуль – Г.И. Газданову. 10 янв. 1965 // Газданов Г.И. Собр. соч.: в 5 т. Т. 5. М.: Эллис Лак, 2009. С. 117–118.
10. Белинский В.Г. Русская литература в 1845 году // Белинский В.Г. Собр. соч.: в 3 т. Т. 3. М.: ОГИЗ; ГИХЛ, 1948. С. 5–32.

²⁵ Из стихотворения Г.В. Иванова «Ликование вечной, блаженной весны...».

²⁶ См.: Г.И. Газданов – Р.Б. Гулю. 2 февр. 1965 // Газданов Г.И. Собр. соч.: в 5 т. Т. 5. М.: Эллис Лак, 2009. С. 122 [19].

11. Розанов В.В. Как произошел тип Акакия Акакиевича («О Гоголе») // Розанов В.В. Несовместимые контрасты жития: Литературно-эстетические работы разных лет. М.: Искусство, 1990. С. 234–246.
12. Чижевский Д.И. О «Шинели» Гоголя // Современные записки (Париж). 1938. № 67. С. 172–195.
13. Кибальник С.А. Гайто Газданов и экзистенциальная традиция в русской литературе. СПб.: ИД «Петрополис», 2011. 412 с.
14. Леонтьев К.Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // Славянофильство и грядущие судьбы России. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 198–267.
15. И.М. Гревс – Л.П. Карсавину. 21 авг. 1915 // Российская историческая мысль. Из эпистолярного наследия Л.П. Карсавина: Письма И.М. Гревсу (1906–1916). М.: ИНИОН РАН, 1994. 171 с.
16. Захаров В.Н. Имя автора – Достоевский. Очерк творчества. М.: Индрик, 2013. 456 с.
17. Лосский Н.О. [Рец. на кн.: Dostojevskij-Studen: Verffentlichungen der Slavistischen Arbeitsgemeinschaft an der Deutschen Universit(t in Prag. Reichenberg, 1931. 164 s.) // Современные записки. 1932. № 49. С. 462–464.
18. Чижевский Д.И. К проблеме двойника. (Из книги о формализме в этике) // Вокруг Достоевского: в 2 т. Т. 1: О Достоевском: сборник статей / под ред. А.Л. Бема. М.: Русский путь, 2007. С. 54–73.
19. ГИ. Газданов – Р.Б. Гулю. 2 февр. 1965 // Газданов ГИ. Собр. соч.: в 5 т. Т. 5. М.: Эллис Лак, 2009. С. 120–122.
20. Р.Б. Гуль – ГИ. Газданову. 8 авг. 1965 // Газданов ГИ. Собр. соч.: в 5 т. Т. 5. М.: Эллис Лак, 2009. С. 126–128.
21. Адамович Г.В. Одиночество и свобода. Нью-Йорк: Изд-во имени Чехова, 1955. 320 с.
22. Терапиано Ю.К. Встречи. Нью-Йорк: Изд-во имени Чехова, 1953. 208 с.
23. Иванов Г.В. Собр. соч.: в 3 т. Т. 1. М.: Согласие, 1993. 656 с.

References

1. R.B. Gul' – G.I. Gazdanovu. 19 sent. 1965, in Gazdanov, G.I. *Sobanie sochineniy v 5 t., t. 5* [Works in 5 vol., vol. 5], Moscow: Ellis Lak, 2009, pp. 128–129.
2. Slonim, M. Gayto Gazdanov, in Gazdanov, G.I. *Sobanie sochineniy v 5 t., t. 5* [Works in 5 vol., vol. 5], Moscow: Ellis Lak, 2009, pp. 413–419.
3. Bakhrakh, A. «Gazdanych», in Gazdanov, G.I. *Sobanie sochineniy v 5 t., t. 5* [Works in 5 vol., vol. 5], Moscow: Ellis Lak, 2009, pp. 433–437.
4. Adamovich, G. Pamyati Gazdanova [To the memory of Gazdanov], in Gazdanov, G.I. *Sobanie sochineniy v 5 t., t. 5* [Works in 5 vol., vol. 5], Moscow: Ellis Lak, 2009, pp. 410–412.
5. Ivask, Yu. Proza Georgiya Gazdanova [George Gazdanov's prose], in Gazdanov, G.I. *Sobanie sochineniy v 5 t., t. 5* [Works in 5 vol., vol. 5], Moscow: Ellis Lak, 2009, pp. 405–409.
6. Dienesh, L. *Gayto Gazdanov. Zhizn' i tvorchestvo* [Gayto Gazdanov. Life and creation], Vladikavkaz: Izdatel'stvo Severo-Osetinskogo instituta gumanitarnykh issledovaniy, 1995. 304 p.
7. Gazdanov, G.I. Probuzhdenie [Awakening], in Gazdanov, G.I. *Sobanie sochineniy v 5 t., t. 4* [Works in 5 vol., vol. 4], Moscow: Ellis Lak, 2009, pp. 3–134.
8. Gogol', N.V. Vybrannye mesta iz perepiski s druz'yami [The chosen places from correspondence with friends], in Gogol', N.V. *Sochineniya* [Selected Works], Moscow: Olma-press, 2002, pp. 825–935.
9. R.B. Gul' – G.I. Gazdanovu. 10 yanv. 1965, in Gazdanov, G.I. *Sobanie sochineniy v 5 t., t. 5* [Works in 5 vol., vol. 5], Moscow: Ellis Lak, 2009, pp. 117–118.
10. Belinskiy, V.G. Russkaya literatura v 1845 godu [The Russian literature in 1845], in Belinskiy, V.G. *Sobanie sochineniy v 3 t., t. 3* [Works in 3 vol., vol. 3], Moscow: OGIZ; GIKhL, 1948, pp. 5–32.
11. Rozanov, V.V. Kak proizoshel tip Akakiya Akakievicha («O Gogole») [How Acacius Akakiyevich's type descended («About Gogol»)], in Rozanov, V.V. *Nesovmestimye kontrasty zhitiya:*

Literaturno-esteticheskie raboty raznykh let [Antithetic contrasts of life: Literary and esthetic works from the various years], Moscow: Iskusstvo, 1990, pp. 234–246.

12. Chizhevskiy, D.I. O «Shineli» Gogolya [About Gogol's «Overcoat»], in *Sovremennye zapiski* (Paris), 1938, no. 67, pp. 172–195.

13. Kibal'nik, S.A. *Gayto Gazdanov i ekzistentsial'naya traditsiya v russkoy literature* [Gayto Gazdanov and existential tradition in the Russian literature], Saint-Petersburg: Petropolis, 2011. 412 p.

14. Leont'ev, K.N. Sredniy evropeets kak ideal i orudie vseirnogo razrusheniya [Middle European as ideal and tool of the universal destruction], in *Slavyanofil'stvo i gryadushchie sud'by Rossii* [Slavyanofil'stvo and the future destinies of Russia], Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii, 2010, pp. 198–267.

15. I.M. Grevs – L.P. Karsavinu. 21 avg. 1915, in *Rossiyskaya istoricheskaya mysl'. Iz epistolyarnogo naslediya L.P. Karsavina: Pis'ma I.M. Grevsu (1906–1916)* [Russian historical thought. From L.P. Karsavin's epistolary heritage: Letters to I.M. Grevs], Moscow: INION RAN, 1994. 171 p.

16. Zakharov, V.N. *Imya avtora – Dostoevskiy. Ocherk tvorchestva* [The author's Name is Dostoyevsky. Essay on oeuvre], Moscow: Indrik, 2013. 456 p.

17. Losskiy, N.O. [Book review: Dostojevskij-Studen: Verffentlichugen der Slavistischen Arbeitsgemeinschaft an der Deutschen Universit(t in Prag. Reichenberg, 1931. 164 s.), in *Sovremennye zapiski*, 1932, no. 49, pp. 462–464.

18. Chizhevskiy, D.I. K probleme dvoynika. (Iz knigi o formalizme v etike) [On a problem of the double. (From the book on a formalism in ethics)], in *Vokrug Dostoevskogo v 2 t., t. 1: O Dostoevskom: Sbornik statey* [Over Dostoyevsky in 2 vol., vol. 1: About Dostoyevsky: Collected works], Moscow: Russkiy put', 2007, pp. 54–73.

19. G.I. Gazdanov–R.B. Gulyu. 2 fevr. 1965, in Gazdanov, G.I. *Sobanie sochineniy v 5 t., t. 5* [Works in 5 vol., vol. 5], Moscow: Ellis Lak, 2009, pp. 120–122.

20. R.B. Gul' – G.I. Gazdanovu. 8 avg. 1965, in Gazdanov, G.I. *Sobanie sochineniy v 5 t., t. 5* [Works in 5 vol., vol. 5], Moscow: Ellis Lak, 2009, pp. 126–128.

21. Adamovich, G.V. *Odinochestvo i svoboda* [Loneliness and freedom], N.Y.: Izdatel'stvo imeni Chekhova, 1955. 320 p.

22. Terapiano, Yu.K. *Vstrechi* [Meetings], N.Y.: Izdatel'stvo imeni Chekhova, 1953. 208 p.

23. Ivanov, G.V. *Sobanie sochineniy v 3 t., t 1* [Works in 3 vol., vol. 1], Moscow: Soglasie, 1993. 656 p.

УДК 82:141.333(47)

ББК 83.3:873(2)53

ОБРАЗЫ ПОЭТИЧЕСКОЙ УТОПИИ В ТВОРЧЕСТВЕ АНДРЕЯ БЕЛОГО И СЕРГЕЯ ЕСЕНИНА*

С.А. СЕРЕГИНА

Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН
ул. Поварская, д. 25а, г. Москва, 121069, Российская Федерация
E-mail: serjogina@mail.ru

Рассматриваются литературные утопии, созданные А. Белым и С. Есениным в революционные годы. Обосновывается положение о том, что концепция жизнетворчества А. Белого 1900-х годов сформировалась на базе представления Вл. Соловьева об искусстве

* Статья написана при поддержке Российского научного фонда (грант № 14-18-02709 «"Вечные" сюжеты и образы в литературе и искусстве русского модернизма» (2014–2016)).

как теургическом действе. Показано, как поэт-символист творчески перерабатывал комплекс соловьевских идей. Сделан вывод о том, что для А.Белого теургия заключена в звучащем поэтическом слове, преображающем мир. Указано, что теургическая концепция Белого представляет собой утопический проект. Доказывается, что Есенин является наследником младосимволистской концепции житнетворчества. Обосновывается утверждение, что С. Есенин, в числе других поэтов 1910–1920-х гг., наследует опыт поэтической теургии А. Белого. На примере революционных поэм Есенина доказывается, что Есенин, создавая свою поэтическую утопию революционных лет «Инония», опирался на теургическую концепцию искусства, воспринятую им в транскрипции Белого. С использованием мифопоэтического и структурного методов дан анализ двух литературных утопий, на основании которого сделан вывод об общем истоке утопических представлений Белого и Есенина.

Ключевые слова: символизм, утопия, житнетворчество, «Глоссолалия» А. Белого, «Инония» С. Есенина, ретроспективизм, теургия, антропософия, утраченный рай.

THE IMAGES OF A POETICAL UTOPIA IN THE ANDREY BELIY'S AND SERGEY YSEENIN'S ART

S.A. SEREGINA

The A.M. Gorky Institute of World literature of the Russian Academy of Sciences
25a, Povarskaya street, Moscow, 121069, Russian Federation
E-mail: serjogina@mail.ru

The literary utopias, created by A. Belyi and S. Yesenin are considered in the article. It is proved that the conception of Belyi's creative life of 1900-s was formed on the basis of Vl. Soloviov's ideas about art as theurgy, which transfigures reality. It is shown how poet-symbolist transformed complex of Soloviov's ideas in a creative way. It is concluded that theurgy for A. Belyi was in a poetical vocable transforming the world. It is pointed that theurgical conception by Belyi is presented as utopian project. It is proved that Yesenin is a successor of the mladostimvolism conception of life-building. It is stated that Yesenin, among other poets of the 1910-s and the 1920-s, inherits experience of poetical theurgy of A. Belyi. It has been affirmed that Yesenin in revolutionary years was creating his poetic utopia (Inoniya), based on the theurgic conception of art as it was performed in Belyi's works. The mythopoetic method and structural approach helped to analyze the two literary utopias and to make a conclusion about the common source of the different poets' utopian ideas.

Key words: *Andrey Belyi, Sergey Yesenin, utopia, life-building, Aeriya, Inoniya, revolutionary poems, theurgy, Glossolaliya, lost paradise.*

Андрей Белый, подводя итоги своему творческому пути, признавался: «Мне всю жизнь грезилась какие-то новые формы искусства, в которых художник мог бы пережить себя слиянным со всеми видами творчества; в этом слиянии – путь к творчеству жизни: в себе и в других» [1, с. 21]. Концепция житнетворчества – теургического искусства – сформировалась в работах Белого по эстетике и поэтике символизма 1900-х годов.

Термин «теургия» и вера в преображающую силу искусства пришли к Белому из соловьевского комплекса идей: «...Помимо эсхатологии Белый воспринял от Соловьева другую, хотя и тесно связанную с ней, глобальную идею, положенную в основу его философско-эстетического мироощущения, идею теургизма, “богодействия”, овладения высшими силами в целях пересоздания

мира и человека» [2, с. 112]. Эта идея оказалась востребованной для эстетики младших символистов, которые остро поставили проблему отношения искусства и жизни, творчества и бытия.

В представлении младших символистов «искусство перестает быть искусством, превращается в некую мистерию, в “теургическое действо”, от которого ждут уже не художественного познания и поучения, не художественного услаждения, но реального, “онтологического” ... пересоздания жизни» [3, с. 22]. Сила воздействия этих представлений на эстетическое сознание первой четверти XX века была необыкновенной: «...Теургическая символистская концепция была преемственно подхвачена русским художественным авангардом в целом» [4, с. 22]. Белый, анализируя в 1930 году становление символизма, старался утвердить независимость символистской теургической концепции от собственно философской мысли: «Ни Ницше, ни Соловьев не были нашими догматами ..., но мы не отказывались ни от Ницше, ни от Соловьева в ряде оформлений, как от гипотез, условных и временных» [5, с. 44].

Действительно, с точки зрения содержания теургическая концепция Белого отличается от того, что понимал под теургией Соловьев, и в этом смысле является оригинальной. Уже в 1909 г. Белый написал о том, что для него теургия заключена в звучащем поэтическом слове и, из него произрастая, становится творческой силой, преобразующей мир: «В звуке воссоздается новый мир, в пределах которого я чувствую себя творцом действительности, ... всякое слово есть заговор; заговаривая явление, я, в сущности, покоряю его» [6, с. 132].

Однако с точки зрения формы теургическая концепция Белого представляет собой утопический проект. Таким образом, с формальных позиций Белый, а вслед за ним и Есенин, работают с художественной и философской структурой, являющейся традиционной для художественного сознания. Они оба творят «мистическую утопию», для которой характерна вера в то, что «через духовно-волевое усилие, направленное на переустройство космического порядка, изменятся законы посюстороннего, естественного бытия, вытесняемые законами сверхъестественными (доминирующий мотив такой утопии – гностическое освобождение от физических закономерностей – тяготения, пространства и времени)» [7, с. 3].

Несмотря на крах теургической миссии Белого, случившийся в аргонавтический период его жизни, «”аргонавтизм” на долгие годы сохранил свое значение истока всех его творческих потенций, давая о себе знать ... в эпоху “второй зари” 1909–1911, на пути антропософского “ученичества” и, наконец, в тех миражах, которые предстали его сознанию в годы революционных потрясений» [2, с. 148].

Внимательное чтение эссеистики Белого 1917–1919 гг. убедительно доказывает: революция в художественном мышлении Белого знаменовала собою изменение не только в мире внешнем, но и внутреннем: она открывала путь, направление которого определяла теургия, – «путь внутреннего изменения человека – духовного, психического, физиологического, физического» [8, с. 102].

Андрей Белый, верный своей теургической концепции, полагал, что художник должен довести социальную революцию до «третьей духовной

революции, которая приведет к мистерии человеческих отношений»¹. Поэт создает свою модель устройства должного миропорядка в пространстве художественного текста. В представлении Белого последовательность такова: «Первый акт творчества есть создание мира искусств; акт второй: созидание себя по образу и подобию мира Акт третий: вступление в царство свободы и новая связь безусловно свободных людей для создания общины жизни по образу и подобию новых имен, в нас таинственно вписанных духом» [10, с. 305–306].

В революционные годы Белый включается в мощный интеллектуальный и духовный поток: в это время «русское мессианское сознание устремляется к грядущему Царствию Небесному, где преодолен закон смертно-природного бытия, черпая там свои твердые, окончательные смыслы и цели» [11, с. 62].

Для Белого его мессианские устремления становятся новым витком его утопических настроений 1900-х годов, когда он пророчествовал: «Человек-миротворец; его мечта абсолютно реальна. Человек подобен Богу, как Творец. Его цель – восхитить силой Царствие Божие. Он – единство вселенной и Творца, единство формы и содержания» [12, с. 45–46].

В основе любой утопии лежит выраженная в слове модальность отношения к действительности: «именно в этом, а не в средствах, с помощью которых эта модальность выражается, заложена основная специфика утопии» [13, с. 7].

Модальность отношения к действительности Белого, как и Есенина, в это время – преобразование действительности и себя как ее части. Особенность утопического мышления Белого – в его ретроспективной направленности, в «интенсивном переживании “всех веков и народов”; всех прошлых культур и мирозерцаний как со – и одновременных себе»². В программной статье «Революция и культура» Белый заявил: «Вся романтика наших воспоминаний о прошлом есть, в сущности, чаянье: будущее, не имея законченной формы, встает нам под маской бывшего; и потому это “бывшее” не было никогда: оно – страна Мечты» [10, с. 301].

Новый виток утопического мышления Белый демонстрирует при создании эстетической утопии в поэме о звуке «Глоссолалия» и эссе «Утопия».

Топос Аэрии-Азии, развернутый в «Глоссолалии» и «Утопии», – это топос утраченного рая, существующий в мире трансцендентном и видимый посвященным: «В Кабалле “Азией” именуется эфир света, невидный обычному оку; посвященные “Азию” видят; может быть, проступает она на заре: может быть, “Назарея” она, эта Азия; она – страна Господа; Азия – свето-воздух и “Азии” нет на земле, где она, там и Рай ... , там, за огненным облаком, плывет облачный город, зажженный лучами, оттуда спустились мы все – из зареи, зари; “назареями” были и мы – на заре» [15, с. 67]. Белый выстраивает генеалогию собственного мифа, обращаясь к мифопоэтическим представлениями

¹ См.: Белый А., Иванов-Разумник Р.В., Штейнберг А.З. LXXXIII открытое заседание Вольной Философской Ассоциации памяти Александра Блока 28 августа 1921 года. П.: Гос., 1922. С. 33 [9].

² См.: Малафеев А. Культурология русского символизма (XX век) // Асоян Ю., Малафеев А. Открытие идеи культуры. М.: ОГИ, 2001. С. 140 [14].

древних греков: «Верили греки, что где-то в Индии блистает “златая земля”; и золотую ту землю назвали: Зофейрой, Офейрой» [15, с. 20]. Нельзя не согласиться с тонким наблюдением М.Л. Спивак: «Настоящая, космическая Офейра находится не в горизонтальной плоскости, а в вертикальной, это топоним не земной, а небесной географии» [16, с. 177]. Однако в представлении Белого человечество должно в жизнетворческом порыве совместить небесную и земную географию.

В письме к Иванову-Разумнику поэт-символист так сформулировал основной тезис «Глоссолалии»: «Мир, строяемый языком в нашей полости рта, есть точно такой же мир, как вселенная: семь дней творения звуков во рту аналогичны семи дням творения мира; некогда слова оплотнеют материками и сушами, а языки превратятся в целые планетные системы со зверями, птицами и людьми; по отношению к этим мирам мы будем Элохимами» [17, с. 133]. В человеке заключена потенция к творческому преобразению мира, язык связывает его с космической прародиной: «В древней-древней Аэрии, в Аэре, жили когда-то и мы – звуко-люди; и были там звуками выдыхаемых светов: звуки светов в нас глухо живут; и иногда выражаемы их звукословием, глоссололией» [15, с. 68].

Образ Азии – световой страны – возникает вновь на страницах философско-эстетического очерка Белого «Утопия», который был опубликован в журнале «Записки мечтателей» в 1921 г. Цель журнала была в том, чтобы доказать – «возможна Коммуна Мечтателей»³.

В «Утопии» Белый воссоздает пространство некогда утраченного рая: «Мы в разгонах времен оплотнели. Мы медленно спускались из-за воздушного слоя, сквозь облака, на поверхность земли. Мы – из “Азии”: из облачной сферы лучистых эфиров, прошли мы сквозь облако, осели под облаком. В том значении – все мы из “Азии”, в “Азии” – старый Эдем» [19, с. 139]. И вновь Белый убеждает, что память об этом рае существует в нас: «Тела, оплотненные из субстанции Азии, облекались в тысячелетиях веществами грубейшей материи; Азия вписана в нас» [19, с. 139]. Так же, как и Аэрия в «Глоссолалии», Азия открыта лишь взору посвященных, способных преодолеть грубую иллюзию физического зрения и понять, что призраки материально реальны для тонкого, духовного, зрения: «<...> Очень тонкому зрению “Азия” эта видна; для обычного зрения неразличима она; образования “Азии” растворены в атмосфере» [19, с. 139]. Путь к обретению Азии скрыт в имажинативной способности мышления: «<...> В фантоме расширены мы: снова в Азии мы ... Образы в нас – то жизнь в нас фантома, иль атома мирового всего: это “Азия”» [19, с. 140].

Белый чаёт возвращения к существованию, которое было отмечено идиллическими и гармоническими чертами, существованию, которое несомненно – некогда было: «В фантазии жили; и небом была жизнь существ: кружение небесного свода порхало крылами; под нами качались цветы фантазийных земель...» [19, с. 140].

³ См.: Белый А. «Записки мечтателей» // Записки мечтателей. 1919. № 11. С. 5 [18].

Азия Белого – мир безусловного духа, чистейшего эфира; природа должна быть вывернута наизнанку, чтобы стала видна «всеазия», платоническая основа мира, которая одна для Белого подлинна: «Если бы мы умели вывернуться наизнанку, увидели бы мы вместо мира обставшей природы: всеазию, или фантазию» [19, с. 142].

Белый-антропософ мыслит тело как прожжение духа: «Тело ... прожженное место, пустая дыра; минеральное тело – дыра внутри “тела” стихий» [19, с. 140]. Для него природа – мир минералов, стихий, «оплотневших субстанций духа». Белый-поэт, Белый-теург в фантазиях, фантомах – образах творчества – хочет обрести утраченную Азию и воплотить ее не только в тексте искусства, но в тексте жизни: «В фантазиях – материи создаваемых правд ... и то, что творили мы в мечтах – мы мечтали! – станет в разгонах времен тверже граней-гранитов – мы вернемся на родину в “Азию”: Осуществится “фантазия”» [19, с. 142].

Теургический императив – в активном утверждении мыслимого идеала, создание художественного пространства Азии-Аэрии – жест поэта-теурга: «<...> Я, утверждая ее, порождая Коперника будущей эры, которого миссия – доказать, что так близко к нам Солнце, что, собственно говоря, мы на Солнце ... тут мы вспыхнем; и в миг сгорания вскрикнет мечтатель: вот Солнечный град Кампанеллы спустился, вот мы – в граде Солнце! По слову мечтателя вступим мы в Солнечный Град. Его Царствию да не будет конца!» [19, 144].

Время написания «Утопии» окрашено интересом Белого к третьей теократической утопии Кампанеллы, который, по мнению А.В. Лаврова, «подкреплялся антропософским опытом писателя»: «<...> Храм Солнца с его “астрономической” организацией и пантеистической символикой неизбежно должен был вызывать в сознании Белого аналогии с Гёттанумом» [20, с. 44].

Новое направление утопической мысли Белого придает его работа в Вольфиле: «<...> Иерархическая структура государства Кампанеллы и лежащий в ее основе принцип моральной регуляции общественной жизни вполне согласовывался с тем представлением о “коммуне” единомышленников ..., которые оформились у Белого за время этой работы и сказывались в “вольфильские” годы» [20, с. 44].

В 1920 г. Белый говорит о возникновении иного идеала Интернационала, «где люди соединяются по глубочайшим своим устремлениям, философским, культурным и эстетическим; в этих “второго порядка” коммунах близкое слово “товарищ” заменятся еще более близкими: “брат” и “сестра”; может быть, сможем тогда говорить о заданиях Интернационала как о свободном объединении, где все человечество, взявшись за руки братски, организует всемирное братство любви; в Интернационале, который есть не только нечто междулежащее, но и нечто соединяющее, окончательно организующее, будет осуществляться интернационал искусств, интернационал наук, интернационал языков и других проявлений культуры»⁴.

«Аэрия», «Азия», «страна Господа», «облачный город», «Страна чистого Духа», «град солнечного освещения жизни», «световая страна», «Солнечный Град», «коммуна мечтателей», «интернационал искусств» – это имена утопии,

⁴ Цит. по: Лавров А.В. Рукописный архив Андрея Белого в Пушкинском доме // Ежегодник рукописного отдела Пушкинского дома на 1978 год. Л., 1980. С. 45 [20].

которую Белый создает в революционные и пореволюционные годы: эстетической утопии, в основе которой – топос утраченного рая.

Иванов-Разумник одним из первых сопоставил утопический опыт Белого и Есенина, когда назвал «Инонию» и «Христос Воскрес» пророческими поэмами: «Каждый подлинный “поэт” есть “пророк”. И все истинные поэты всех времен – всегда были пророками вселенской идеи своего времени, всегда через настоящее провидели в будущем Инонию» [21, с. 133].

Идиллическое пространство иной страны – Инонии – разворачивается не только в одноименной поэме. Эта авторская модель совершенного мироустройства образует в цикле революционных поэм топос утраченного рая, эстетическую утопию, элементы которой определяют художественный строй революционных поэм⁵ и смысловое поле трактата «Ключей Марии»⁶.

Художественную природу Аэрии и Инонии можно определить как синтетическую форму проспективной и ретроспективной утопии, когда «тоске по потерянному раю сопутствует надежда на его возвращение»⁷.

Есенин, творя утопическое пространство «Инонии», как и Андрей Белый в «Глоссолалии» и «Утопии», использует «историческую инверсию», когда в тексте «изображается как уже бывшее в прошлом то, что на самом деле может быть или должно быть осуществлено только в будущем»⁸.

Для Белого утраченный рай располагается в пространстве космической прародины. Для Есенина народная культура еще не утраченный, но утрачиваемый рай, ее «творческо-мыслительная значность»⁹ свидетельствует о некогда бывшей гармонии духа и плоти, быта и искусства.

Выход в новую историческую эру видится Есениным только через постижение этой «творческо-мыслительной значности». Локализованный в прошлом идеал подлинного творчества и гармоничного бытия экстраполируется на будущее, в котором искусство «расцветет в своих возможностях как некий вселенский вертоград»¹⁰, то есть станет нормой существования. Стремление Есе-

⁵ О поэтическом, художественном и философском своеобразии маленьких поэм см.: Серегина С.А. Теургический проект мироустройства в маленьких поэмах С.А. Есенина // Русская литература XX века. Типологические аспекты изучения: X Шешуковские чтения: в 2 ч. М.: Моск. педагог. гос. ун-т, 2005. Ч. 1. С. 399–405; Скороходов М.В. Раннее творчество С.А. Есенина в историко-культурном контексте («Радуница» 1916 г. и маленькие поэмы 1917–1918 гг.): автореф. дис. ... канд. филол. наук (10.01.01). М., 1995.

⁶ Об источниках «Ключах Марии» см.: Серегина С.А. Андрей Белый и Сергей Есенин: творческий диалог: автореф. дис. ... канд. филол. наук (10.01.01). М., 2009; Субботин С.И. Комментарий к «Ключам Марии» // Самоделова Е.А., Субботин С.И., Захаров А.Н., Кошечкин С.П., Юсов Н.Г. Комментарии // Есенин С.А. Полное собрание сочинений: в 7 т. М.: Наука; Голос, 1995–2002. С. 433–505.

⁷ См.: Шацкий Е. Утопия и традиция / пер. с польского, общ. ред. и послесл. В.А. Чаликовой. М.: Прогресс, 1990. С. 124 [22].

⁸ См.: Бахтин М.М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Вопросы литературы и эстетики. М.: Худож. лит, 1975. С. 297 [23].

⁹ См.: Есенин С.А. Ключи Марии // Есенин С.А. Полное собрание сочинений: в 7 т. / гл. ред. Ю.Л. Прокушев; ИМЛИ им. А. М. Горького РАН. М.: Наука; Голос, 1995–2002. Т. 5. С. 200 [24].

¹⁰ Там же. С. 202.

нина-поэта преодолеть пропасть между «бытом и искусством»¹¹, разрешить извечное противоречие жизни и творчества, дольного и горнего метафорически воплощено в образе березок, которые, оставаясь в телеге земли, стремятся к новым берегам: «<...> Березки, сидящие в телеге земли, прощаются с нашей старой орбитой, старым воздухом и старыми тучами» [24, с. 212].

Осмысление будущей эпохи как времени уничтожения границ между действительным и трансцендентным очевидно сближает есенинский творческий поиск с утопическими проектами Андрея Белого, который чаял «углубления революции до революции жизни, сознания, плоти и кости, до изменения наших чувств, наших мыслей, до изменения нас в любви и братстве»¹².

Лирический герой Есенина в революционных поэмах, наделенный демиургическими функциями: «...О какими, какими метлами // Это солнце с небес стряхнуть»¹³, – творит новый космос. Его поэтический идеал, который должен стать нормой бытия – «град Инония, где живет Божество живых»¹⁴.

В художественном пространстве «революционных поэм» Есенин-поэт, скорее, готов в слове «надстраивать действительность (настоящее) по вертикали вверх и вниз, чем идти вперед по горизонтали времени»¹⁵. Его демиургические усилия направлены на «прободение в вечность», на прорыв сквозь вечную границу, отделяющую мир этот и иной: «Протянусь до незримого города, // Млечный прокушу покров»; «Подыму свои руки к месяцу, // Раскушу его, как орех»¹⁶.

Располагая пространство маленьких поэм на «вертикальных потусторонних настройках», Есенин наделяет свой идеал семантикой «сущего и как бы уже современного»¹⁷. Новое бытие вырастает не на протяженности исторической горизонтали, а на глубине метафизической вертикали, где и происходят мистериальные события поэм.

Верхней точкой этой вертикальной оси становится отчий край-рай, Русь, которая из «звездного чрева» должна сойти на твердь. Одновременно – это пространство неба и космоса. Конечно, это пространство «не может обойтись без средств земной обстановки»¹⁸. Однако это новый лик вселенной, измененной творческой рукой «сурового мастера». Здесь «среброструйный Водолей» черпает Медведицей-ковшом лазурь¹⁹, «тощий колос хлеба» становится «звезд-

¹¹ «Быт и искусство» – название одной из программных статей Есенина.

¹² См.: Белый А. Революция и культура // Символизм как миропонимание / сост., вступ. ст. и прим. Л.А. Сугай. М.: Республика, 1994. С. 30 [10].

¹³ См.: Есенин С.А. Пантократор // Есенин С.А. Полное собрание сочинений: в 7 т. / гл. ред. Ю.Л. Прокушев; ИМЛИ им. А.М. Горького РАН. М.: Наука; Голос, 1995–2002. Т. 2. С. 73 [25].

¹⁴ См.: Есенин С.А. Инония // Есенин С.А. Полное собрание сочинений: в 7 т. / гл. ред. Ю.Л. Прокушев; ИМЛИ им. А.М. Горького РАН. М.: Наука; Голос, 1995–2002. Т. 2. С. 62 [26].

¹⁵ См.: Бахтин М.М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике. С. 298.

¹⁶ См.: Есенин С.А. Инония. С. 61–62.

¹⁷ См.: Бахтин М.М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике. С. 298.

¹⁸ См.: Есенин С.А. Ключи Марии. С. 197.

¹⁹ См.: Есенин С.А. Инония. С. 74.

ным знаком»²⁰, «тихо дремлют кедры, обвесив сучья вниз»²¹, «как белки, желтые весны прыгают по сучьям дней»²². Это «далекий берег», «незакатный край», «блаженные селенья», где Богородица «скликает в рай телят»²³, где «солнце, как кошка, с небесной вербы лапкою золотою» «трогает» волосы лирического героя²⁴.

Образы «иных земель и вод» проходят через все революционные поэмы, организуя в них идиллическое пространство: это «далекий берег», «иная трава и чаща», «кусты непроходимых роц», «незакатный край», «незримая суша», «синие затоны далеких озер», «золотые шапки гор», «молоко дымящего сада».

Есенин, создавая поэтическое пространство своей утопии, подвергает определенной трансформации мотивы как апокрифической литературы, так и народных утопий. Образ «молоко дымящего сада» восходит, вероятно, к образу заповедного места, где сходится небо с землею, которое пытались обрести апокрифические искатели рая: «<...> Всю землю вокруг озарял немеркнувший свет <...> там росло множество деревьев с многочисленными плодами, разными цветущими цветами, а посреди деревьев стоял огромный стол и на столе скатерть, приуготовлена трапеза, и престол, хлебы» [29, с. 186].

В «Ключах Марии» читаем: «Рай в мужицком творчестве так и представляется, где нет податей за пашни, “где избы новые, кипарисовым тесом крытые”, где дряхлое время, бродя по лугам, сзывает к мировому столу все племена и народы и обносит их, подавая каждому золотой ковш, сыченой брагой» [24, с. 202].

В «Отчаре» этот текст обретает буквальный стиховой аналог:

Там голод и жажда
В корнях не поют,
Но зреет однаждыный
Свет ангельских юрт

<...>

Там дряхлое время,
Бродя по лугам,
Все русское племя
Сзывает к столам [30, с. 39].

Перед нами – картина всеобщего благоденствия, являющая собой есенинский вариант народной утопии, которую он воспроизводит и в статье, и в поэме. «Отчий край» – хранитель заповедных тайн народной души, исконной «узловой завязи природы с сущностью человека»²⁵, которую невозможно разор-

²⁰ См.: Есенин С.А. Октоих // Есенин С.А. Полное собрание сочинений: в 7 т. / гл. ред. Ю.Л. Прокушев; ИМЛИ им. А. М. Горького РАН. М.: Наука; Голос, 1995–2002. Т. 2. С. 42 [27].

²¹ Там же. С. 44.

²² Там же. С. 66.

²³ См.: Есенин С.А. Преображение // Есенин С.А. Полное собрание сочинений: в 7 т. / гл. ред. Ю.Л. Прокушев; ИМЛИ им. А.М. Горького РАН. М.: Наука; Голос, 1995–2002. Т. 2. С. 53 [28].

²⁴ Там же. С. 55.

²⁵ См.: Есенин С.А. Ключи Марии. С. 202.

вать. Отсюда – возникающая в маленьких поэмах система образов небесных деревьев: «небесные тополя», «небесные кедры», определяющие место нового идиллического бытия – невыразимо-прекрасного «Там»:

Там, за млечными холмами,
Средь небесных тополей
Опрокинулся над нами
Среброструйный Водолей [26, с. 74].

В отличие от «народного» рая с «новыми избами» и «сыченой брагой», есенинское утопическое пространство – это, прежде всего, восстановление единства с миром духовного Абсолюта, понимаемого им как «обстающий человека храм вечности», «царство солнца внутри нас», гармоничная слиянность неба и земли. Цель воплощения его утопии – утешить скрытую «печаль земли по браку с небом»²⁶:

Иной травой и чащею
Отенит мир вода
Малиновкой журчащею
Слетит в кусты звезда [29, с. 54].

В традиционных понятиях рода, семьи актуализируются мифологические пласты, бытовые родственные отношения выводятся на новый план художественно-философского осмысления. Дед и мать в художественном пространстве поэм – творцы нового космоса:

Вижу нивы твои и хаты,
На крылечке старушку мать;
Пальцами луч заката
Старается поймать... [26, с. 67];

Под Маврикийским дубом
Сидит мой рыжий дед,
И светит его шуба
Горохом частых звезд [27, с. 44].

Очевидно, что творческое сознание поэта обращено здесь к мифопоэтическому источнику. В «Ключах Марии» читаем: «Этот Маврикийский дуб был символом “семьи” как в узком, так и в широком смысле»; «дуб, под которым Авраам встречает Святую Троицу» [24; с. 189]. На мифологическом уровне текста архетип деда реализуется в качестве первопредка, наделенного тайным знанием. Библейские коннотации привносят в привычные родовые и семейные отношения новое значение всеединства под знаком духовного Абсолюта. Вслед-

²⁶ Там же. С. 213, 210, 209, 200.

ствии этого соборность человечества становится необходимым условием для восстановления гармоничной слиянности разорванного мироздания. Залогом этого гармоничного мироустройства становится восстановление разрушенной связи поколений, «памяти веков»:

То душ преображенных
Неисчислимая рать,
С озер поднявшись сонных,
Летит в небесный сад» [31, с. 57];

... С-за гор вереницей
Плывут корабли.
В них души усопших
И память веков»²⁷ [27, с. 42–43].

Есенин в своей утопии актуализирует традиционные понятия рода и семьи, которые становятся у него знаками нового космоса, понятого как «родительский чаг». Ретроспективная утопия Есенина развертывает чаемое поэтом пространство существования, при котором отношение к космосу, как к родному очагу, явленное, по мысли Есенина в народной культуре, сменится реальным обретением космоса как родного обжитого пространства. Эта утопия создавалась Есениным с пониманием искусства как теургического действия и наполнялась переосмысленными, поднятыми на новую высоту образами народной культуры. Утопическая модель гармоничного мироустройства в поэтическом тексте мыслилась Есениным как начальный этап в установлении совершенного миропорядка в реальной истории.

«Аэрия, милая, – звуками, переливами слов среди убогой, разбитой, разорванной жизни тебя вспоминаю: приходи!»²⁸ – призывал Андрей Белый в «Глоссолалии»; «Обещаю вам град Инонию, // Где живет Божество живых!»²⁹ – обещал Есенин в «Инонии». Для художественного сознания обоих поэтов революционного и пореволюционного времени характерна общая утопическая модальность – модальность преображения действительности. В основе их эстетических утопий – топос утраченного рая. Белый полагал, что Аэрия «вписана» в сознание как память о дотелесной жизни человеческого Я. Белый, хотя и мечтает о том, чтобы «товарищ» стал «братом», все-таки мыслит Аэрию как космос для одного.

Для Есенина «Инония» воплощала собой утраченное гармоничное единство духа и знаков, быта и искусства, горнего и дольного, идиллическое прошлое и идеальное будущее. Художественные образы «Инонии» и «Аэрии» объединяет одно световое и цветовое решение: «Инония» – страна с «золоты-

²⁷ Об идеях Н.Ф. Федорова в революционных поэмах С.А. Есенина см.: Семенова С.Г. Полюса русской души и русской идеи в поэзии Сергея Есенина // Семенова С.Г. Метафизика русской литературы. В 2 т. М.: Порог, 2004. Т.1. С. 359–389.

²⁸ Белый А. Глоссолалия: Поэма о звуке. Берлин: Эпоха, 1922. С. 69 [15].

²⁹ См.: Есенин С.А. Инония. С. 62.

ми шапками гор»³⁰, «Аэрия»-«Азия» «окутана лучистыми эфирами»³¹. «Аэрию» и «Инонию» могут видеть только избранные, прошедшие путь посвящения³².

Есенин создает образы своей утопии, помня об «узловой завязи природы с сущностью человека». Новокрестьянский поэт постигает «память веков», отраженную в тайниках народной культуры. Он создает свою утопию по законам этой культуры, чтобы новая эпоха стала зеркалом прошлого, но зеркалом, в котором это прошлое преображается.

Думается, что именно общение с Белым дает новое направление художественному мышлению Есенина в 1917 г.: от «голубой Руси» – к «Инонии», к действительному преобразению мира в чаемую утопию.

Утопические проекты обоих поэтов не могли воплотиться: такова, как известно, мифотворческая и умозрительная природа любой утопии.

Белый в 1922 году обратился к участникам заседания Вольфилы: «Мы, как должностующие соединить Восток и Запад, мы, скифы...»³³, – подчеркивая этим обращением, что он не изменил тем устремления, которые определяли его творчество революционных лет.

Есенин раньше понял, что его творческий порыв упирается в пределы возможностей искусства: «<...> Искусство не сумело стать силой, реально творящей живое, восстанавливающей погибшее, преображающей мир (как это представлял себе Федоров и Вл. Соловьев, как к тому пробивалась символистская мысль в своей теории теургического искусства)» [11, с. 73].

В письме к Е. Лившиц 1920 г. Есенин признавался: «Мне очень грустно сейчас, что история переживает тяжелую эпоху умерщвления личности как живого. Ведь идет совершенно не тот социализм, о котором я думал, а определенный и нарочитый, как какой-нибудь остров Елены, без славы и без мечтаний. Тесно в нем живому, тесно строящему мост в мир невидимый, ибо рубят и взрывают эти мосты из-под ног грядущих поколений» [32, с. 116].

Поэтические утопии Андрея Белого и Есенина, прекрасные и невоплотимые, достигли своей главной цели: выходя за границы реального, проектируя несбыточное, они утверждают свой духовный и эстетический идеал. При всей своей неоднозначности, этот идеал дает выход к трансцендентному, призывает к духовной и мыслительной работе и оставляет культуре память и знание о ценностной парадигме эпохи.

Список литературы

1. Белый А. Как мы пишем. О себе как писателе / предисл. и публ. В. Сажина // Андрей Белый: Проблемы творчества: статьи, воспоминания, публикации: сб. / сост. С.С. Лесневский, А.А. Михайлов. М.: Сов. писатель, 1988. С. 8–24.

³⁰ См.: Есенин С.А. Инония. С. 67.

³¹ См.: Белый А. [подп. Alter Ego] Утопия // Записки мечтателей. 1921. № 2–3. С. 142 [19].

³² См. об этом подробнее: Серегина С.А. Андрей Белый и Сергей Есенин: Эзотерический путь // Миры Андрея Белого: сб. ст. Белград; М., 2011.

³³ См.: Белый А., Иванов-Разумник Р.В., Штейнберг А.З. LXXXIII открытое заседание Вольной Философской Ассоциации памяти Александра Блока 28 августа 1921 года. С. 28.

2. Лавров А.В. Андрей Белый в 1900-е годы. Жизнь и литературная деятельность. М.: Новое литературное обозрение, 1995. 336 с.
3. Асмус В. Философия и эстетика русского символизма // Литературное наследство. Т. 27–28. М.: Журнально-газетное объединение, 1937. С. 1–53.
4. Азизян И.А. Диалог искусств Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 398 с.
5. Белый А. На рубеже двух столетий / вступ. ст., подгот. текста и коммент. А.В. Лаврова. М.: Худож. лит., 1989. 542 с.
6. Белый А. Магия слов // Символизм как миропонимание / сост., вступ. ст. и прим. Л.А. Сугай. М.: Республика, 1994. С. 131–142.
7. Гальцева Р.А. *Sub specie finis* (Утопия творчества Н.А. Бердяева) // Очерки русской утопической мысли. М.: Наука, 1992. С. 10–60.
8. Белый А. О теургии // Новый путь. 1903. № 9. С. 100–124.
9. Белый А., Иванов-Разумник Р.В., Штейнберг А.З. LXXXIII открытое заседание Вольной Философской Ассоциации памяти Александра Блока 28 августа 1921 года. П.: Гдс., 1922. 125 с.
10. Белый А. Революция и культура // Символизм как миропонимание / сост., вступ. ст. и примеч. Л.А. Сугай. М.: Республика, 1994. С. 296–308.
11. Семенова С.Г. Стихии русской души в поэзии Есенина // Столетие Сергея Есенина. Международный симпозиум. Есенинский сб. Вып. III / отв. ред. Ю.Л. Прокушев; ред.-сост.: А.Н.Захаров, Ю.Л. Прокушев. М.: ИМЛИ РАН, 1997. С. 57–82.
12. Белый А. Венец Лавровый // Золотое руно. 1906. № 5. С. 43–50.
13. Сафронова Л.А. Об утопии и утопическом // Утопия и утопическое в славянском мире / отв. ред. Л.А. Сафронова, Н.М. Куренная. М.: Степаненко, 2002. С. 6–14.
14. Малафеев А. Культурология русского символизма (XX век) // Асоян Ю., Малафеев А. Открытие идеи культуры. М.: ОГИ, 2001. С. 133–273.
15. Белый А. Глоссология: Поэма о звуке. Берлин: Эпоха, 1922. 131 с.
16. Спивак М.Л. Андрей Белый – мистик и советский писатель. М.: РГГУ, 2006. 577 с.
17. Белый А. – Иванову-Разумнику. 5 сент. 1917 г., Поворово // Андрей Белый и Иванов-Разумник: переписка / публ., вступ. ст. и коммент. А.В. Лаврова и Дж. Малмстада; подгот. текста и коммент. Т.В. Павловой, А.В. Лаврова и Дж. Малмстада. СПб.: Atheneum; Феникс, 1998. С. 133.
18. Белый А. «Записки мечтателей» // Записки мечтателей. 1919. № 11. С. 5–8.
19. Белый А. [подп. Alter Ego] Утопия // Записки мечтателей. 1921. № 2–3. С. 139–144.
20. Лавров А.В. Рукописный архив Андрея Белого в Пушкинском доме // Ежегодник рукописного отдела Пушкинского дома на 1978 год. Л., 1980. С. 22–63.
21. Иванов-Разумник Р.В. Россия и Инония // Наш путь. 1918. № 2. С. 134–151.
22. Шацкий Е. Утопия и традиция / пер. с польского, общ. ред. и послесл. В.А. Чаликовой. М.: Прогресс, 1990. 454 с.
23. Бахтин М.М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Вопросы литературы и эстетики. М.: Худож. лит., 1975. С. 234–408.
24. Есенин С.А. Ключи Марии // Есенин С.А. Полное собрание сочинений: в 7 т. / гл. ред. Ю.Л. Прокушев; ИМЛИ им. А. М. Горького РАН. М.: Наука; Голос, 1995–2002. Т. 5. С. 186–212.
25. Есенин С.А. Пантократор // Есенин С.А. Полное собрание сочинений: в 7 т. / гл. ред. Ю.Л. Прокушев; ИМЛИ им. А. М. Горького РАН. М.: Наука; Голос, 1995–2002. Т. 2. С. 73–76.
26. Есенин С.А. Инония // Есенин С.А. Полное собрание сочинений: в 7 т. / гл. ред. Ю.Л. Прокушев; ИМЛИ им. А. М. Горького РАН. М.: Наука; Голос, 1995–2002. Т. 2. С. 61–68.
27. Есенин С.А. Октоих // Есенин С.А. Полное собрание сочинений: в 7 т. / гл. ред. Ю.Л. Прокушев; ИМЛИ им. А. М. Горького РАН. М.: Наука; Голос, 1995–2002. Т. 2. С. 41–45.
28. Есенин С.А. Преображение // Есенин С.А. Полное собрание сочинений: в 7 т. / гл. ред. Ю.Л. Прокушев; ИМЛИ им. А.М. Горького РАН. М.: Наука; Голос, 1995–2002. Т. 2. С. 52–56.
29. Житие и подвиги преподобного отца нашего Агапия чудотворца // Апокрифы Древней Руси / сост. и предисл. М.В. Рождественской. СПб.: Амфора, 2002. С. 173–179.

30. Есенин С.А. Отчарь // Есенин С.А. Полное собрание сочинений: в 7 т. / гл. ред. Ю.Л. Прокушев; ИМЛИ им. А. М. Горького РАН. М.: Наука; Голос, 1995–2002. Т. 2. С. 35–40.
31. Есенин С.А. Иорданская голубица // Есенин С.А. Полное собрание сочинений: в 7 т. / гл. ред. Ю.Л. Прокушев; ИМЛИ им. А.М. Горького РАН. М.: Наука; Голос, 1995–2002. Т. 2. С. 57–60.
32. Есенин С.А. – Лившиц Е.И. 11 авг. 1920, Минеральные воды // Есенин С.А. Полное собрание сочинений: в 7 т. / гл. ред. Ю.Л. Прокушев; ИМЛИ им. А.М. Горького РАН. М.: Наука; Голос, 1995–2002. Т. 6. С. 114–116.

References

1. Belyy, A. Kak my pishem. O sebe kak o pisatele [How we write. About myself as a writer], in Andrey Belyy. *Problemy tvorchestva: stat'i, vospominaniya, publikatsii* [The problems of art: articles, memoirs, publications], Moscow: Sovetskiy pisatel', 1988, pp. 8–24.
2. Lavrov, A.V. *Andrey Belyy v 1900-e gody. Zhizn' i literaturnaya deyatel'nost'* [Andrey Belyy in the 1900-s. The life and literature], Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 1995. 336 p.
3. Asmus, V. Filosofiya i estetika russkogo simvolizma [Philosophy and aesthetics of Russian symbolism], in *Literaturnoye nasledstvo* [Literary inheritance], Moscow: Zhurnal'no-gazetnoe obshchestvennoye izdatel'stvo, 1937, vol. 27–28, pp. 1–53.
4. Azizyan, I.A. *Dialog iskusstv Serebryanogo veka* [The dialogue of arts in the Silver century], Moscow: Progress-Traditsiya, 2001. 398 p.
5. Belyy, A. *Na rubezhe dvukh stoletiy* [At the turn of the two centuries], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1989. 542 p.
6. Belyy, A. Magiya slov [The magic of words], in *Simvolizm kak miroponimanie* [Symbolism as a world view], Moscow: Respublika, 1994, pp. 131–142.
7. Gal'tseva, R.A. Sub specie finis (Utopiya tvorchestva N.A. Berdyayeva) [Sub specie finis (The utopia of art by N.A. Berdyayev)], in *Ocherki russkoy utopicheskoy mysli* [The studies on Russian utopian ideas], Moscow: Nauka, 1992, pp. 10–60.
8. Belyy, A. O teurgii [About theurgy], in *Novyy put'*, 1903, no. 9, pp. 100–124.
9. Belyy, A., Ivanov-Razumnik, R.V., Shteynberg, A.Z. *LXXXIII otkrytoe zasedanie Vol'noy Filosofskoy Assotsiatsii pamyati Aleksandra Bloka 28 avgusta 1921 goda* [LXXXIII open meeting of Free philosophical association of 28 of August in memory of Alexandr Blok], Petrograd: Gosudarstvennoye izdatel'stvo, 1922. 125 p.
10. Belyy, A. Revolyutsiya i kul'tura [Revolution and culture], in *Simvolizm kak miroponimanie* [Symbolism as a world view], Moscow: Respublika, 1994, pp. 296–308.
11. Semenova, S.G. Stikhii russkoy dushi v poezii Esenina [The elements of Russian soul in Yesenin's poetry], in *Stoletie Sergeya Esenina. Mezhdunarodnyy simpozium* [The centenary of Sergey Yesenin. The international symposium], Moscow: IMLI RAN, 1997, pp. 57–82.
12. Belyy, A. Venets Lavrovyy [Laurel Crown], in *Zolotoe runo*, 1906, no. 5, pp. 43–50.
13. Safronova, L.A. Ob utopii i utopicheskom [About utopia and the utopian], in *Utopiya i utopicheskoe v slavyanskom mire* [Utopiya and the utopian], Moscow: Stepanenko, 2002, pp. 6–14.
14. Malafeev, K. Kul'turologiya russkogo simvolizma (XX vek) [The culturology of Russian symbolism (XX century)], in Asoyan, U., Malafeev, A. *Otkrytie idei kul'tury* [The discovery of the idea of culture], Moscow: OGI, 2001, pp. 133–273.
15. Belyy, A. *Glossolaliya: poema o zvuke* [Glossolalia: the poem about sound], Berlin: Epokha, 1922. 131 p.
16. Spivak, M.L. *Andrey Belyy – mistik i sovetkiy pisatel'* [Andrey Belyy – a mystic and a soviet writer], Moscow: RGGU, 2006. 577 p.
17. Belyy A. – Ivanovu-Razumniku 5 sentyabrya 1917 g., Povorovo [The letter from A. Belyy to Ivanov-Razumnik on 5th of Sept., Povorovo], in *Andrey Belyy i Ivanov-Razumnik: perepiska* [Andrey Belyy and Ivanov-Razumnik: correspondence], Saint-Petersburg: Atheneum; Feniks, 1998, p. 133.

-
18. Belyy, A. «Zapiski mechtateley» [The notes of dreamers], in *Zapiski mechtateley*, 1919, no. 11, pp. 5–8.
 19. Belyy, A. Utopiya [Utopia], in *Zapiski mechtateley*, 1921, no. 2–3, pp. 139–144.
 20. Lavrov, A.V. Rukopisnyy arkhiv Andrey Belogo v Pushkinskom dome [The Andrey Belyy's handwritten archive in Pushkinskiy dom], in *Ezhegodnik rukopisnogo otdela Pushkinskogo doma na 1978 god* [The annals of the Manuscript department of Pushkinskiy dom for 1978], Leningrad, 1980, pp. 22–63.
 21. Ivanov-Razumnik. Rossiya i Inoniya [Russia and Inoniya], in *Nash put'*, 1918, no. 2, pp. 134–151.
 22. Shatskiy, E. *Utopiya i traditsiya* [Utopia and tradition], Moscow: Progress, 1990. 454 p.
 23. Bakhtin, M.M. Formy vremeni i khronotopa v romane. Ocherki po istoricheskoy poetike [The forms of time and chronotope in a novel. The essays on historical poetics], in *Voprosy literatury i estetiki* [The questions of literature and aesthetics], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1975, pp. 234–408.
 24. Esenin, S.A. Klyuchi Marii [Maria's keys], in Esenin, S.A. *Polnoe sobranie sochineniy v 7 t., t. 5* [Collected edition in 7 vol., vol. 5], Moscow: Nauka; Golos, 1995–2002, pp. 186–212.
 25. Esenin, S.A. Pantokrator, in Esenin, S.A. *Polnoe sobranie sochineniy v 7 t., t. 2* [Collected edition in 7 vol., vol. 2], Moscow: Nauka; Golos, 1995–2002, pp. 73–76.
 26. Esenin, S.A. Inoniya, in Esenin, S.A. *Polnoe sobranie sochineniy v 7 t., t. 2* [Collected edition in 7 vol., vol. 2], Moscow: Nauka; Golos, 1995–2002, pp. 61–68.
 27. Esenin, S.A. Oktoikh, in Esenin, S.A. *Polnoe sobranie sochineniy v 7 t., t. 2* [Collected edition in 7 vol., vol. 2], Moscow: Nauka; Golos, 1995–2002, pp. 41–45.
 28. Esenin, S.A. Preobrazhenie, in Esenin, S.A. *Polnoe sobranie sochineniy v 7 t., t. 2* [Collected edition in 7 vol., vol. 2], Moscow: Nauka; Golos, 1995–2002, pp. 52–56.
 29. Zhitie i podvigi prepodobnogo ottsa nashego Agapiya chudotvortsy [Life and endeavor of Reverendus Pater Agapiy-Wonderworker], in *Apokrify Drevney Rusi* [Apocrypha of Ancient Russia], Saint-Peterburg: Amfora, 2002, pp. 173–149.
 30. Esenin, S.A. Otchar', in Esenin, S.A. *Polnoe sobranie sochineniy v 7 t., t. 2* [Collected edition in 7 vol., vol. 2], Moscow: Nauka; Golos, 1995–2002, pp. 35–40.
 31. Esenin, S.A. Iordanskaya golubitsa [The Jordanian dove], in Esenin, S.A. *Polnoe sobranie sochineniy v 7 t., t. 2* [Collected edition in 7 vol., vol. 2], Moscow: Nauka; Golos, 1995–2002, pp. 57–60.
 32. Esenin S.A. – Livshits E.I. 11 avg. 1920, Mineral'nye vody [11 of August, 1920, Mineral'nye vody], in Esenin, S.A. *Polnoe sobranie sochineniy v 7 t., t. 6* [Collected edition in 7 vol., vol. 6], Moscow: Nauka; Golos, 1995–2002, pp. 114–116.

УДК 82:14(47)
ББК 83.3(2)-449

ИДЕАЛ НОВОГО «МЫ» В ДНЕВНИКАХ И ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ М. ПРИШВИНА 1914–1928-х гг.

Е.Ю. КНОРРЕ

Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН
ул. Поварская, д. 25а, г. Москва, 121069, Российская Федерация
E-mail: Lena12pk@gmail.com

Рассматривается идея творчества идеальной общности («нового мы») в дневниках и художественных произведениях М. Пришвина периода Первой мировой войны и революции, первых пореволюционных лет. Данная проблематика не являлась предметом специального исследования. На материале анализа дневников и художественных текстов М. Пришвина 1914–1928 гг. выявляется и анализируется сюжет о пути личности к ощущению бытия как Всеединства. Делается вывод о том, что рационалистическим идеалам общности (идеология нового государства в идеологии советского периода) в произведениях Пришвина противопоставляется путь к идеалу «мы» через внутреннюю аскезу личности: путь от индивидуальности к личности, откровению сердечной связи людей и существ (в социуме и природе). Преображение «я» в «мы» осмысливается как поворот от рационального восприятия мира к сердечному, воплощенный в парадоксальном строении сюжетов: в новеллах дневников Первой мировой войны, в лирических лейтмотивах в революционный период, в сюжете произведениях 1920-х гг. Концепция пути героя от «я» к «мы» рассматривается на фоне влияния русской философии первой трети XX века: диалогической философии А. Мейера, М. Бахтина, А. Ухтомского, философии космизма в трудах Ф. Горького, М. Сетницкого.

Ключевые слова: жанр дневника, общность, коммуна, экклесия, личность, природа, преобразование, всеединство, категория «другой», образ Китеж-града, аскеза.

THE IDEAL OF A NEW «WE» IN THE DIARIES AND FICTION BY M.M. PRISHVIN IN 1914–1923s.

E. Y. KNORRE

A.M. Gorky Institute of World Literature
25a, Povarskaya St., Moscow, 121069, Russian Federation
E-mail: Lena12pk@gmail.com

The article is devoted to the conception of ideal Ecclesia (the new «We») in journals and works of fiction by M. Prishvin written during the WWI and in the years of revolution and post-revolutionary time. (This issue was never analyzed in any special study.) Considering M. Prishvin's journals and fiction written in 1914–1928 we reveal the subject of the way of individual who gets the experience of Being as All-Unity. The conclusion is that Prishvin brings forward the opposition between the rationalistic ideal of community (i.e. the ideology of the new state at WWI period and the conception of perfect collective in perfect state at the Soviet period) and the way of «We»-ideal that lies through inner asceticism of the person. Prishvin teaches about the way from natural self to the person and to the revelation of cordial connection between people and other creatures in the society and nature. The transformation of Me to We is conceptualized as a turn from the rational view of the world to the cordial one. It is

embedded in the paradoxical structure of subjects (see the stories in journal written during WWI, the lyrical themes of revolutionary period and subjects of the pieces created in 1920-s). The conception of the way of the hero from self to We is seen against the background of Russian religious philosophy of 1900s–1930s (i.e. A. Meyer, M. Bakhtin and A. Ukhtomsky dialogical philosophy, F. Gorskiy and M. Setnitskij cosmic philosophy).

Key words: *diary, community, commune, Ecclesia, the person, the nature, transformation, All-Unity, the Other, Kitezh, ascesis.*

Дневники М. Пришвина и художественные произведения 1914–1928 годов, не изданные в годы советского периода (поэма «Цвет и крест», повесть «Мирская чаша»), становятся предметом особого осмысления в пришвиноведении с начала 1990-х годов. В этот период наметилось два пути осмысления дневникового и художественного наследия писателя с точки зрения проблемы взаимоотношений художника и истории, личности и общества.

С одной стороны, это анализ проблематики дневников и художественных произведений революционного периода и первых пореволюционных лет через социальный и экзистенциальный конфликт «личность – безличное *мы*», воплощенный в символической антитезе «кипящий чан» (образ ложной коммуны) – Китеж-град (идеальный образ будущей России), ушедший под воду. В этом контексте проблематизируется экзистенциальный аспект творчества идеала нового мира: стремление художника создать собственный мир, в котором сохраняется его личное право на творчество, на выражение его творческой индивидуальности (А. Варламов, Е. Худенко¹). В связи с этим в диссертации Е. Худенко ставится вопрос о жизнетворческой стратегии Пришвина, суть которой заключается в создании в сложное пореволюционное время образа идеального мира, который даст возможность художнику примириться с окружающей реальностью. Такое понимание жизнетворчества затрагивает, скорее, экзистенциальный аспект проблемы самоопределения художника в мире господства неблизкой ему идеологии новой пролетарской культуры, когда основной задачей личности является сохранение своей идентичности. Опираясь на методологию М. Фуко («Этика заботы о себе как практика свободы», (1984)², автор делает акцент на охранительной функции писательского поведенческого выбора: жизнетворчество при этом понимается как практика сохранения себя, своей творческой индивидуальности и своего слова: «При этом парадоксальное совмещение игрового жизнетворческого поведения и совсем не игровой, а даже кровавой, по характеру эпохи как раз подчеркивает “охранительные” функции такого поведенческого выбора – он оберегает экзистенциальные основы личности, становится достойной антитезой творческой смерти в такую

¹ См.: Варламов А.Н. Жизнь как творчество в дневнике и художественной прозе М.М. Пришвина: дис. ... д-ра филол. наук : 10.01.01. М., 2003. 424 с. [1]; Худенко Е.А. Жизнетворчество Мандельштама, Зощенко, Пришвина 1930–1940-х гг. как метатекст: автореф. дис. ... д-ра наук. Барнаул, 2012. 32 с. [2].

² См. об этом: Фуко М. Этика заботы о себе как практика свободы // Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 3. М., 2006. С. 241–271 [3].

эпоху, когда жить и творить свободным художником нельзя» [2, с. 11–12]; «поиски Пришвина рассматриваются как конституцирование личности и ее права на “выписывание себя”, позволяют не только моделировать ситуацию противостояния и выживания вопреки времени, но и показать индивидуально-писательское жизнетворчество как практику свободы» [2, с. 14]; «”выписывание себя” делает человека сильнее, укрепляет его дух в противостоянии неустойчивому бытию» [2, с. 13]. «В целом, неортодоксальное христианство Пришвина позволяет примирить ему личностное человеческое “хочется” с общегосударственным “надо”, осмыслить вырастание личности в человеке через “умирение” перед неуправляемой стихией, через сохранение в любых условиях “божественной” части человеческой души... сохранение внутренней свободы личности», – заключает Е. Худенко [2, с. 27].

Вместе с тем в пришвиноведении присутствует и другая тенденция осмысления в творчестве Пришвина темы взаимоотношений личности и нового государства, самоопределения личности в новой исторической ситуации. Здесь доминантой исследования становится не только мотив сохранения своей индивидуальности в мире «общечеловека», но и тема откровения и рождения в человеке личности – выхода из оболочки отдельного «я» в сострадании и сочувствии людям и природному миру. Обретаемое на таком пути новое «мы» осмысляется здесь иначе, нежели «мы» советской системы, сатирически изображенное в романе Е. Замятина: путь к «Мы» определяется в конфликте «индивидуальность – личность», исследуются те контексты, которые выявляют путь восхождения индивидуального, стихийного «я» к личности как откровению сердечной связи со всеми как путь к Всечеловеку, к осознанию бытия как Всеединства.

Первые работы в этом направлении – о творчестве идеала как особом пути личности к преображению себя и мира – были написаны С. Семеновой³. В своих статьях она выявляет в творчестве Пришвина своеобразную философию творчества личности, включающую его произведения в контекст жизнетворческого идеала преображения мира, выработанного в работах русских философов конца XIX – начала XX века: религиозных философов – Н. Федорова, В. Соловьева, С. Булгакова; философов русского космизма – В. Вернадского, В. Муравьева, Н. Умова, А. Чижевского. Путь от «я» к «мы» осмысляется в контексте концепции Всеединства в работах Г. Гачева⁴, объединяющего мировоззренческие горизонты М. Пришвина и М. Бахтина. Описание Г. Гачевым самоопределения обоих философов в социальной жизни актуализирует, на наш взгляд, своеобразный феномен-хронотоп Китежа советского времени – места существования в культуре, находящегося одновременно вне ее – в лесу, в месте за гранью культуры общей, но пребывающего в культуре Слова как творчестве иной общности, иных связей – Церкви, града Китежа, бытия по-настоящему подлинного, «вместе со всеми», ощущаемом через конкретное «ты».

³ См.: Семенова С. «Сердечная мысль» Михаила Пришвина // Семенова С. Преодоление трагедии: «Вечные вопросы» в литературе. М., 1989. С. 378–394 [4].

⁴ См.: Гачев Г.Д. Пришвин // Русская дума. Портреты русских мыслителей. М., 1991. С. 98–104 [5].

Этот феномен в более поздней статье В. Хализева осмысливается как актуализация и восценение в творчестве Пришвина и Бахтина «близкой реальности» в противовес реальности метафизической, удаленной от жизни и бытования конкретных людей. Автор ставит М. Бахтина и М. Пришвина в один ряд с такими философами 1920-х годов, как А. Мейер, А. Ухтомский. Философов этого направления Хализев, вслед за В. Турбиным, называет «китежанами» XX века, продолжателями традиций С. Булгакова, С. и Е. Трубецких. Идеи этих философов одновременно перекликались и с размышлениями философов русского зарубежья (Н. Лосский, С. Гессен, В. Вейдле, Г. Федотов, Н. Арсеньев)⁵.

Продолжая линию исследования творчества Пришвина в контексте диалога с русской религиозной философией и философией русского космизма, можно выявить образные лейтмотивы, в метафорической форме представляющие концепцию идеальной общности.

На фоне рационалистического, позитивистского мышления в культуре в работах А. Ухтомского, А. Мейера, М. Бахтина, М. Пришвина проблематизируется влияние религиозно-этической мотивации человеческого поведения на создание нового типа социальных связей и осмысление путей творчества идеала новой культуры как нового типа общности. Эта общность – «экклезия творческих я» в статьях А. Мейера; особая церковь культуры – мировой полилог в творчестве М. Бахтина; социум и культура, в основе которых лежит «интуиция совести», в дневниках А. Ухтомского. Путь к общности осмысливается как путь аскезы (умаление *эго*), в котором личность, преодолевая свою эгоистическую природу, выходит к *другому* – откликается другому «я». Отклик *другому* – это преодолевающее стихийный эгоизм социальной и природной жизни именование мира в концепции А. Мейера (хилиастическая идея А. Мейера и концепция творчества нового государства⁶); преодоление Двойника и выход к миру как Собеседнику (концепция доминанты на лицо «другого») в текстах А. Ухтомского⁷; преодоление объектного отношения к миру в социуме и культуре в творчестве Бахтина⁸.

Идеал общности, выявляемый через внутреннюю работу над природой человека, формируется и в работах философов-космистов А. Горского и Н. Сетницкого, актуализующих в 1920-е гг. идеи Н. Федорова. В 1920–1930-е годы издаются следующие работы этих философов: А. Горский «Огромный очерк» (1924); А.К. Горский, Н.А. Сетницкий «Смертобожничество» (Харбин, 1926); А.К. Горский «Николай Федоров и современность» (Вып. 1–4. Харбин, 1933); А.К. Горский «Перед лицом смерти. Лев Толстой и Н.Ф. Федоров» (Хар-

⁵ См.: Хализев В. Нравственная философия Ухтомского // Новый мир. 1998. № 2. С. 222–230 [6].

⁶ См.: Мейер А. Философские сочинения. Paris, 1982. 471 с. [7].

⁷ См.: Ухтомский А. «Лицо другого человека». Из дневников и переписки. СПб., 2008. 664 с. [8].

⁸ С.Г. Семенова следующим образом осмысляет понимание Бахтиным феномена преображения личности через откровение бытия *другого*: «В понимании христианства Бахтин точно отмечает два направления: одно – неоплатоническое, и в нем “*другой* есть прежде всего я-для-себя, плоть сама по себе и во мне и в другом – зло”; а на почве второй тенденции нашла свое развитие идея преображения тела в Боге как другом для меня» [9, с. 72].

бин, 1928); А.К. Горский «Рай на земле. К идеологии творчества Достоевского. Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров» (Харбин, 1929); Н.А. Сетницкий «Капиталистический строй в изображении Н. Федорова» (Харбин, 1926); Н.А. Сетницкий «Русские мыслители о Китае (В.С. Соловьев и Н.Ф. Федоров)» (Харбин, 1926); Н.А. Сетницкий «О конечном идеале» (Харбин, 1932).

Внутренние интенции работ А. Горского и Н. Сетницкого связывают проблему создания нового общества с решением онтологических задач – с преобразованием природного миропорядка, который оказывается, по их мнению, настоящей причиной социальных конфликтов и дисгармонии социального бытия человека в целом. Здесь создается особый путь творчества общности через преодоление розни и вражды в самой природе человека и природе мира: путь от дробного «я» к «мы» через внутреннее делание, работу над природными страстями. Так понимаемое творчество преобразует человека и весь космос, образуя на земле новую солидарную общность – родственное целое, личный космос в концепции Н. Федорова; согласованные имена в целом в концепции имядействия А. Горского и Н. Сетницкого⁹. Идеи этих философов также преследовали похожую на коммунистическую цель – создание идеального коллектива на всей земле. Однако эта идея должна была осуществляться не путем революции социальной, которая изменяет лишь общественный строй, а в процессе религиозного творчества, которое строит особый коллектив – экклесию¹⁰.

Идеал созидания общности как пути от «я» к «мы» становится лейтмотивом дневников Пришвина в Первую мировую и гражданскую войны, период общественных реформ первых советских лет. Одним из ключевых в сюжетах этого периода становится конфликт индивидуального «я», живой человеческой жизни с рациональной, не учитывающей человека идеологией государственной системы (государственная идеология Германии в период Первой мировой войны, революционная идея нового общества, идеология коллектива в советском государстве). В различных эпизодах дневников запечатлевается страх и смятение отдельных людей, невольно вовлеченных в веретено исторических событий. Война осмысливается как государственное насилие, расширяющие свою территорию государства сравниваются с чудовищами, пожирающими жизнь¹¹. В дневниках революционного периода конфликт «я» и политической воли государства персонализируется в образе бунта Евгения – маленького человека, жизнь которого сминается волей масштабных государственных преобразований¹².

⁹ См.: Сетницкий Н.А. Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х гг. Вып. 1. М., 2003. С. 478 [10].

¹⁰ Подробнее анализ феномена поиска идеальной общности в творчестве А. Мейера, А. Горского, Н. Сетницкого, М. Пришвина в 1920–1930-е рассматривается в статьях Е.Ю. Кнорре (Константиновой): Константинова Е.Ю. Философия творческой личности в дневниках М.М. Пришвина в контексте идей А.А. Мейера // Вестник МГОУ. Сер. «Русская филология». М., 2008. № 1 [11]; Константинова Е.Ю. Поиск идеальной общности в религиозно-философском дискурсе и эстетике 1920–1930-х годов: дневники М.М. Пришвина и религиозно-философская мысль 1920–1930-х годов // Вестник МГОУ. Сер. Русская филология. М., 2011. № 6. С. 156–165 [12].

¹¹ См.: Пришвин М.М. Дневники 1914–1917 гг. СПб., 2007. С. 136 [13].

¹² Там же. С. 390, 401.

Вместе с тем этот конфликт индивидуального «я» и идеологии государственной системы находит парадоксальное разрешение уже в дневниках Пришвина периода Первой мировой войны (1914–1916 гг.). Война осмысливается не только как внешняя стихия, подавляющая индивидуальность человека: истинную причину войны Пришвин видит в том, что человек не причастен всей полноте жизни, не чувствует сердцем: «Так ясно, что жизнь постигается в очень короткое время и даже в момент, а все остальное, данное – напрасное карабкание вверх. Так ясно и почему мы мучимся над разрешением мировой задачи и не можем ее разрешить: просто мы не живем полной жизнью, не причащаемся ее постижению собственным подвигом» [13, с. 163]. Символично и сравнение в этом контексте войны с родами: на войне человек перерождается, искупает грех нечувствия, отсутствия сострадания, рационального, прагматичного восприятия мира. В последней записи дневника 1914 года Пришвин размышляет о христианском пути спасения человека через смирение воли и внимание к «другому» – к подробностям повседневной жизни людей и природы: «Спасение в унижении, смирении и страдании: счастье в несчастье, высший трепет и боль, веришь – не веришь нет минуты спокойствия; спасает-то вовсе не “падение”, а то, что человек смиряется и в своем страдании других людей видит и Божьи цветы и все лучшее выказывает; обжиги случайных радостей: роса на елке, цветы, много цветов, утопал в цветах, добрые животные, а люди все чудакитоверженцы» [13, с. 132].

Наблюдения за пробуждением нового человека (тема нового и старого человека на войне становится лейтмотивом дневников военного периода) воплощаются в дневниках 1914–1916 гг. в жанре небольших очерков – историй на войне. Сюжет миниатюр имеет двухчастную структуру: логика основного течения событий сменяется неожиданной концовкой, что характерно для новеллы. Если основной сюжет описывает картину быта, реальности человеческих переживаний, то кульминация сюжета выводит восприятие читателя к чему-то сверх обычного, не заданного прежней логикой течения событий – того, что открывается войной. Это не столько откровение нового чувства или мысли, сколько такое преобразование личности, которое открывает для нее образ другого как целостной личности животного или человека.

Так, в дневниках 1914 года события одного из очерков становятся своеобразным ответом на вопрос профессора Сопешко о том, что нового дает война: «Новое в очевидности, – сказал я. И кажется это ему очень понравилось» [13, с. 118–119]. Вместе с тем понятие нового приобретает в очерке амбивалентное звучание. В основе сюжета миниатюры – парадоксальное поведение героя: профессор Сопешко, сделавший на основе наблюдений и опытов открытие, как отличать самострел от настоящих ранений, решает не выдавать солдат с самострельными ранениями: «Он даже оправдывал их, он предлагал всем судящим самим сесть в окопы без пищи на несколько суток и потом судить...» [13, с. 119]. Концовка новеллы включает в смысловое поле миниатюры новое звучание: настоящим открытием становится не результат изучения природы явления, а плод душевного движения человека, откровения сердца. Новым в очевидности для врача становится сопереживание бойцам, дополняющее их образ, раскрываю-

щие новые грани целостного восприятия человека: бойцы с самострельными ранениями – это не враги, предавшие родину и достойные расстрела, а люди, испугавшиеся войны, нанесшие себе увечье ради спасения от страха, что, по мнению профессора, должно смягчать и меру их наказания – отправкой обратно на поле боя взамен расстрела.

В дневниках 1915 года в одном из очерков логика сердечного отношения к животным во время войны становится внутренней интуицией простого прапорщика, который отказывается, несмотря на выговор этапного начальника, застрелить раненую лошадь, потому что она посмотрела на него «человечьими глазами»¹³. Прапорщик везет лошадь на повозке к главному этапному на двор и там пытается выхаживать ее до самой ее смерти, навещая как раненого человека. Очевидное здесь – поступить так, как требуют того законы военного времени, рациональные и бесчеловечные. Но через сочувствующее лошадки сердце прапорщика открывается иная «правда», выявляющая образ другой связи людей и животных – сопереживания, которое проявляет пространство мира посреди войны, или, по словам Пришвина, пространство «нового мира».

Путь от рационального, привычного восприятия к сердечному, сострадающему осмысляется Пришвиным как воскрешение мертвого – преобразование мира и человека, оживление души состраданием другому. Кульминацией в этот период звучит новелла «В августовских лесах», в основе сюжета которой – разговор с ксендзом. В первой части сюжета рассказчик повествует о внутренней духовной работе человека во время войны: «Три дня я видел, как врачи, без сил и пищи, перевязывали раненых, изумлялся, откуда у них такие силы. Потом Августовскими лесами мы спасались от неприятеля, когда под страхом попасть в плен, или вовсе погибнуть от разезда врага, шли пешком при страшном морозе, и, когда прибывали в безопасные места, опять принимались за работу – откуда, я спрашивал себя, бралась такая сила? Это и была мука, но этой мукой искупались муки других. С каждым часом работы, мне казалось, что люди взбирались все выше и выше на неприступную гору: муки давали силу, муку брали мукой» [13, с. 159]. Этот опыт в дальнейшем повествовании получает неожиданное и вместе с тем восполняющее жизненный факт осмысление: «Священник слушал меня и вдруг воскликнул:

– Да ведь это же: “Смертию смерть поправ!”

Как будто он был поражен и я тоже этим внезапным открытием: мы твердили с самого детства слова «Смертию смерть», и вдруг оказалось, мы твердили это без всякого смысла, и сразу смысл открылся, когда я просто свое пережитое назвал своими словами: мука мукой» [13, с. 159].

Образ «мукой за муку» осмыляется Пришвиным как путь личности к творчеству жизни и нового мира, преобразование мира в чувство и связи Всеединства – общности, обретаемой сердечным сочувствием друг к другу («воевать и быть одному невозможно»¹⁴): «Война как момент творчества жизни: это проследить в личности. Без личности: все бессмыслица (а рост государства?) – какая неле-

¹³См.: Пришвин М.М. Дневники 1914–1917 гг. С. 151.

¹⁴ Там же. С. 173.

пость одиночество во время войны – воевать и быть одному невозможно, и отсюда два пути, два вывода: один, что государство нужно создавать, другой в муке за муку. И один оканчивает мукой за муку, творит новый мир, другой признает, что он творит государство (шитье фуфаяк: “все это Россия, Россия” – Розанов... святые вещи и проч.)» [13, с. 173].

Новый мир в концепции Пришвина – это взаимодействие бессмертной личности и космоса, преодолевающее «наивный эгоизм» государства: «Провиденциальная точка зрения на войну: разрушение того, что неизбежно должно разрушиться: наивный эгоизм государства, фетишизм государственный, создается взаимодействие (империализация мира): бессмертная личность и космос... И то должно совершиться (война), чтобы создалось это: без того не может быть этого – вот трагедия немца (Адам без земли)» [13, с. 171]. Позднее, в дневниках 1921 года этот путь рождения бессмертной личности в человеке осмысливается как путь через смерть природного, стихийного «я» ради воскресения его в «Мы»: «Сознательное “я” для того и существует, чтобы перетворить стихийное Я в Мы. Так что гибель Я сознательного (малого разумного) предопределена, и у Христа она возводится в сознание (смертью смерть): сознательная смерть для спасения души и воскресения. Эта смерть (страдание) и есть единств<енный> путь выхода сознат<ельного> из себя» [15, с. 190].

В дневниках и художественных произведениях М. Пришвина 1918–1922-х годов («Мирская чаша», «Цвет и крест») тема преображения стихийного «я» в «Мы» раскрывается в сюжете о духовном пути лирического героя к принятию мирской чаши страданий, образ которой является парафразом евангельского мотива принятия чаши перед распятием. Этот путь становится своеобразным разрешением конфликта «я» – «революционная стихия». В дневниках и художественных произведениях М. Пришвина этого периода можно проследить сюжетный лейтмотив взросления человека от состояния страха¹⁵ и возмущения происходящим, экзистенциального ощущения одиночества в страшном мире разбушевавшейся стихии революции (тема ложного Китежа – Петербурга, образ маленького человека и образ Петра) до личности, жертвующей своим страхом ради сострадания («передай любимому цвет свой и возьми крест»¹⁶), создающей музей посреди хаоса (образ Алпатова и образ музея-рая в «Мирской чаше»).

Этот путь преображения «я» воплощается в двухчастном строении сюжета. В основе первой части сюжета – мотив смерти героя для мира, удаления в «светлые открытые далекие горы» от воюющего на земле человечества, переход из мира горя-несчастья в невидимый град, закрытый туманами: «Путь в лощине. Можно представить себе человека радостным и счастливым и во время такой “страсти”, как нынешняя, и даже плывущим на бревне разбитого судна. Спросят, как же это можно так быть радостным и счастливым, когда

¹⁵ Ср.: «Я малодушно растерялся перед наступающей в поле тьмой, но и тьма не смогла закрыть моего радостного мира: еще не успела потухнуть вечерняя заря, как с другой стороны поднималась луна, свет зари и свет луны сошлись вместе, как цвет и крест в ярких сумерках» [16, с. 229].

¹⁶ См.: Пришвин М.М. Мирская чаша // Пришвин М.М. Цвет и крест. СПб., 2004. С. 229 [16].

все вокруг гибнут. Друзья мои,— отвечаю — да я уже в этом вашем горе-несчастье был, а может быть, я такой, как вы, давно погиб: я живу не вашим горем-радостью, а тем светом, который увидел я, погибая, светом, незримым для вас, в долинах, закрытых горами, в горах, закрытых туманами, в граде, глазам вашим невидимом....Тогда вышел Отчаянный и взглянул на меня. “Вот,— сказал он,— человек, видевший свет; он видел, а мы не видели, съедим его?” И они ели тело мое и пили кровь мою. Радостно отдал я им все и радостно слился с Отцом своим в светлых далеких и открытых горах, а они все шли и шли по темной лощине, поедая друг друга, кровавая уста свои человеческим мясом...»[14, с. 225].

Удаленность лирического «я» от воюющих на земле (голубое небо, святая гора) создает особое пространство вне мира вытесняющих друг друга людей, отделяет видящего свет от людей в темной лощине. Вторая часть сюжета прочерчивает связь между земным и небесным — в сердечном отклике страдающего людям героя: «Я на святой горе в вечном сиянии под голубым знаменем неба, на котором горит золотой крест, я на святой горе под голубым знаменем, и тут видно, что чем сильнее льется кровь на земле, тем здесь больше сиянья: бедный мужик, которого вчера убили, — здесь» [14, с. 287]. Удаленность от мира символизирует теперь духовный путь восхождения (парафраз образа горы в эпизоде «мукой за муку»¹⁷) как причастия жизни (образ — символ мирской чаши)¹⁸ — сострадания людям, принимающего и милующего внимания к ним.

Эта участная позиция принятия чаши преображает героя и открывает для него иные связи в мире — способность среди воюющих быть в особом отношении к ним: герой отказывается делить людей на «белых» и «красных» (именования в системе идеологии военного времени), но выявляет сердечным участием иное имя — «человек»: «Нет, я человек, я за человека стою, у меня ни белое, ни красное, у меня голубое знамя» [14, с. 288]. В другом эпизоде дневника это выявление имени («брат») ассоциируется с возникновением и прорастанием церкви как иного пространства человеческих связей: «Что бы там не говорили в газетах о гражданской войне и все новых и новых фронтах, в душе русского человека сейчас совершается творчество мира, и всюду, где собирается теперь кучка людей и затевается общий разговор, показывается человек, который называет другого не официальным словом “товарищ”; а “брат”. Эта маленькая церковь поднялась чуть-чуть от земли, и, кажется, только что проросла» [14, с. 122].

Тема противопоставления имени и числа становится лейтмотивом дневников этого периода. Число — это символ такого восприятия явлений мира, которое делит, дробит, создает «легион» враждующих частей (белые и красные, свои и чужие, мир как «кипящий чан»). Именование мира — это сакральный

¹⁷ Ср.: «...мне казалось, что люди взбирались все выше и выше на неприступную гору...» [13, с. 159].

¹⁸ Ср. ранее: «...мы не живем полной жизнью, не причащаемся ее постижению собственным подвигом» [13, с. 163].

акт, который высвечивает в каждом лице отдельное, личное, божественное предназначение каждого. Эти имена осмысляются как данные под покровом Богородицы, ее именем ткущиеся связи, символом которых становится образ пряжи: «Скажешь имя, и животное выходит из стада, а что из стада пришло, то имеет лицо отдельное, оттого что его вызвала из стада человеческая сила любви различающей, заложенная в имени. Будем же записывать имена деревень, животных, ручьев, камней, трав и под каждым именем писать миф, быль и сказ, песенку, и над всеми земными именами поставим святое имя Богородицы: это она прядёт пряжу на всех зайцев, лисиц и куниц» [16, с. 374–375].

Эти связи осмысляются в космическом масштабе как связи не земные, а водные – связи участия и сочувствия, связи иной общности, путь к которой – через сердечное участие и родственное внимание любви различающей: «связь воды совершенно иная, каждая капля не лежит, а движется и не мешает другой. Сила земная вяжет насилем, а сила солнечно-океанская освобождает, и сила эта в душе человека остается как любовь различающая» [16, с. 396]. Идеал будущего мира, в котором мудро хозяйствует человек (второй Адам), – это преображенная природа, возвращенный рай – новый собор твари: «И тогда весной, когда высоко поднимутся травы, украшенные изображением солнца, мы встретим мир природы новым и прекрасным и, как первые люди в раю, будем давать любимым животным, растениям, камням свои имена» [16, с. 375]. Путь человека к созиданию нового мира определяется Пришвиным как путь священства: «...родина, над ней отечество, над отечеством творческие труды, над ними прямое любовное воздействие на людей и воскрешение отцов (церковь, в которой священником Я)» [17, с. 12].

В 1920-е годы тема творчества нового мира осмыляется Пришвиным в контексте диалога с Н. Федоровым как «общее дело»: созидание *новой культуры – нового типа социальных связей*, проникнутых сочувствием и родственным вниманием.

Образ «общего дела» как пути в будущее через сердечную связь прошлого и настоящего воплощает в дневниках Пришвина идею прогресса, лежащую в основе концепции хозяйствования первых лет Советского государства. Пришвин соотносит коммунизм и философию общего дела как два разнонаправленных вектора, продолжая в этом сравнении своё сопоставление двух родов творчества: основанного на любви и связи и противоположного ему, основанного на бунте и разрыве связей: «Учение Фёдорова – “философия общего дела” – есть тот же наш коммунизм, только устремлённый не в будущее, а в прошлое: там мы работали для счастья наших детей, здесь – для блаженства наших отцов. Одно движется ненавистью к прошлому, другое любовью и чувством утраты. Одно основано на идее прогресса (стремление молодости к лучшему: движение вперед, варварство), другое – на любовной связи с отцами (отец воскресает в сыне: культура, дело связи)» [15, с. 288]. В этот период в дневниках и в создающемся на их основе романе «Журавлиная родина» можно также выявить сюжет о пути личности к открытию бытия как Всеединства через сердечное внимание и мотивированный им поступок-действие. Главный герой сюжета – инженер Алпатов, который совершает парадоксальный, не соответствующий хозяйственной

логике советского времени поступок: он отказывается осушать болото, так как это действие может погубить живущую там водоросль Клавдофору. Этот поступок нарушает поступательное движение прогресса, но включает в повествование логику иного движения к будущему – вспять, через обращение к прошлому. В дневнике 1930 года этот образ связи прошлого, настоящего и будущего становится основой концепции органичного творчества: «Условием истинного творчества должна быть его органичность, то есть сознание творцом цельности, единства в происхождении мира, связи себя самого со всеми живыми и мертвыми. Это условие присутствия чувства общей жизни ...» [18, с. 215].

Вместе с тем образ идеального мира родства, в котором «я» обретает родственную, сердечную связь со всеми, в дневниках Пришвина 1920-х годов не отрицает, а восполняет общественный идеал Советского государства. В концепции творчества нового мира парадоксально осмысливается идея революционного пути как пути не отрицания, а преобразования: революция – то, что движется новым, но её новые формы создадутся, по Пришвину, кровью отцов, обращение к ним и создаст почву для революционного преобразования мира: «... и все так долго будут идти безлично, пока не явится лицо, которое в формальную идею социальной революции не вольёт кровь наших отцов, не откроет питание для идеи в дремлющих силах нашего прошлого» [19, с. 342]. Истинная революция понимается Пришвиным как нарушение законов рационального и отчуждающего безличного объединения людей – восполняющим, лицеродящим вниманием: «Я жажду истинной революции, я – чающий евангелия революции... Будет такое же возрождение общества, какое было со мной лично, когда сердце моё освободилось для любви к миру в его подробностях» [15, с. 191–192].

Сопоставление сюжетики и проблематики дневников и художественных текстов Пришвина 1914–1928 гг. позволяет сделать вывод о том, что рационалистическим идеалам общности (идеология нового государства в период Первой мировой войны и гражданской, концепция идеального коллектива в идеологии советского периода) в произведениях Пришвина противопоставляется путь к идеалу «мы» через внутреннюю аскезу личности: путь от индивидуальности к личности как откровению сердечной связи людей и существ (в социуме и природе).

Мотив преобразования «я» в «мы» выявляет переворот от рационального восприятия мира к сердечному, что воплощается в двухчастном строении сюжетов в новеллах дневников Первой мировой войны, в лирических лейтмотивах в революционный период, сюжетике произведений 1920-х годов. Вторая часть сюжета инициируется проявлением в сюжете откровения – «нового» в очевидном, что одновременно оказывается путем «прорастания» в душах людей церкви как особого пространства общности, не разрушающим, а восполняющим сердечным движением, поступком сопереживания первичное, дробное ощущение действительности, сформированное рациональным восприятием стихийного «я».

Вместе с тем важным оказывается тот факт, что восполнение становится откровением бытия как Всеединства, то есть идеал преобразованного космоса оказывается не произведением творческого гения личности, привносящей гар-

монию в «неустойчивое бытие»¹⁹, но открывает наличествующий в бытии смысл, «Божьи цветы»²⁰, выявляя творческое задание человека в культуре – познание хозяйственной роли в мире, не превносящей, но открывающей заложенный в бытии божественный замысел.

Творчество «мы» оказывается открытием мира как божьего творения, возвращением к райскому состоянию космоса через внутреннюю аскезу именуемого сердечного внимания. В каждом из описанных исторических периодов такое творчество преодолевает первичную реакцию стихийного «я» (страх, растерянность, бунт, противостояние), позволяет герою участную позицию священства в мире – ответственного, открытого отношения к наличествующей действительности, выявляющего единство частей мира в творчестве церкви.

Список литературы

1. Варламов А.Н. Жизнь как творчество в дневнике и художественной прозе М.М. Пришвина: дис. ... д-ра филол. наук: 10.01.01. М., 2003. 424 с.
2. Худенко Е.А. Жизнетворчество Мандельштама, Зощенко, Пришвина 1930–1940-х гг. как метатекст: автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Барнаул, 2012. 32 с.
3. Фуко М. Этика заботы о себе как практика свободы // Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 3. М., 2006. С. 241–271.
4. Семенова С. «Сердечная мысль» Михаила Пришвина // Семенова С. Преодоление трагедии: «Вечные вопросы» в литературе. М., 1989. С. 378–394.
5. Гачев Г.Д. Пришвин // Русская дума. Портреты русских мыслителей. М., 1991. С. 98–104.
6. Хализев В. Нравственная философия Ухтомского // Новый мир. 1998. № 2. С. 222–230.
7. Мейер А. Философские сочинения. Paris, 1982. 471 с.
8. Ухтомский А. «Лицо другого человека». Из дневников и переписки. СПб., 2008. 664 с.
9. Семенова С.Г. Основные философские объединения, высылка мыслителей? // Гачева А.Г., Казнина О.А., Семенова С.Г. Философский контекст русской литературы 1920–1930-х годов. М., 2003. С. 50–78.
10. Сетницкий Н.А. Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х гг. Вып. 1. М., 2003. 624 с.
11. Константинова Е.Ю. Философия творческой личности в дневниках М.М. Пришвина в контексте идей А.А. Мейера // Вестник МГОУ. Сер. Русская филология. М., 2008. № 1. С. 103–106.
12. Константинова Е.Ю. Поиск идеальной общности в религиозно-философском дискурсе и эстетике 1920–1930-х годов: дневники М.М. Пришвина и религиозно-философская мысль 1920–1930-х годов // Вестник МГОУ. Сер. Русская филология. М., 2011. № 6. С. 156–165.
13. Пришвин М.М. Дневники 1914–1917 гг. СПб., 2007. 608 с.
14. Пришвин М.М. Дневники 1918–1919 гг. М., 1994. 383 с.
15. Пришвин М.М. Дневники 1920–1922 гг. М., 1995. 332 с.
16. Пришвин М.М. Мирская чаша // Пришвин М.М. Цвет и крест. СПб., 2004. 608 с.
17. Пришвин М.М. Дневники 1923–1925 гг. М., 1999. 416 с.
18. Пришвин М.М. Собрание сочинений. Т. 8 (дневники 1905–1954 года). М., 1986. 758 с.
19. Пришвин М.М. Дневники 1928–1929 гг. М., 2004. 544 с.

¹⁹ Ср.: экзистенциальная интерпретация творчества идеального мира как жизнетворческой стратегии Пришвина в работах Е. Худенко: «выписывание себя» делает человека сильнее, укрепляет его дух в противостоянии неустойчивому бытию» [2, с. 13].

²⁰ См. ранее: «...человек смиряется и в своем страдании других людей видит и Божьи цветы и все лучшее выказывает» [13, с. 132].

References

1. Varlamov, A.N. *Zhizn' kak tvorchestvo v dnevnike i khudozhestvennoy proze M. M. Prishvina*. Diss. d-ra filol. nauk [Life as a creativity in journal and works of art by M. Prishvin. Dr. philol. sci. diss.], Moscow, 2003. 424 p.
2. Khudenko, E.A. *Zhiznetvorchestvo Mandel'shtama, Zoshchenko, Prishvina 1930–1940 gg. kak metatekst*. Avtoref. diss. d-ra filol. nauk [Creative life of Mandelstam, Zoshchenko and Prishvin in 1930–1940 as metatext. Dr. philol. sci. diss.], Barnaul, 2012. 32 p.
3. Fuko, M. *Etika zaboty o sebe kak praktika svobody* [Etics of care about oneself as practice of freedom], in *Intellektualy i vlast': Izbrannyye politicheskie stat'i, vystupleniya i interv'y* [The intellectuals and Power: Selected Political articles, speeches and interviews], Moscow, 2006, ch. 3, pp. 241–271.
4. Semenova, S. «Serdechnaya mysl'» Mikhaila Prishvina [The heart thought of Mikhail Prishvin], in *Preodolenie tragedii: «Vechnye voprosy» v literature* [Overcoming the tragedy: «The eternal questions» in the literature], Moscow, 1989, pp. 378–394.
5. Gachev, G.D. Prishvin, in *Russkaya дума. Portrety russkikh mysliteley* [Russian thought. Portraits of Russian thinkers], Moscow, 1991, pp. 98–104.
6. Khalizev, V. *Nravstvennaya filosofiya Ukhtomskogo* [Moral philosophy of Ukhtomsky], in *Novyy mir*, 1998, no. 2, pp. 222–230.
7. Meyer, A. *Filosofskie sochineniya* [Philosophical works], Paris, 1982. 471 p.
8. Ukhtomskiy, A. *Litso drugogo cheloveka. Iz dnevnikov i perepiski* [The face of Another Person. From journals and correspondence], Saint-Petersburg, 2008. 664 p.
9. Gacheva, A.G., Kaznina, O.A., Semenova, S.G. *Filosofskiy kontekst russkoy literatury 1920–1930 godov* [Philosophical context of Russian literature of 1920–1930s], Moscow, 2003, pp. 50–78.
10. Setnitskiy, N.A. *Iz istorii filosofsko-esteticheskoy mysli 1920–1930 gg.* [From the history of philosophical and aesthetic thought of 1920–1930], Moscow, 2003, vyp. 1. 624 p.
11. Konstantinova, E.Yu. *Filosofiya tvorcheskoy lichnosti v dnevnikh M.M. Prishvina v kontekste idey A.A. Meyera* [Philosophy of a creative personality in diaries of M.M. Prishvin in the context A.A. Meyer's ideas], in *Vestnik MGOU. Seriya «Russkaya filologiya»*, 2008, no. 1, pp. 103–106.
12. Konstantinova, E.Yu. *Poisk ideal'noy obshchnosti v religiozno-filosofskom diskurse i estetike 1920–1930 godov: dnevniki M.M. Prishvina i religiozno-filosofskaya mysl' 1920–1930 godov* [Finding the ideal community in religious-philosophical discourse and esthetics of 1920–1930s: M. Prishvin's diaries and Religious-philosophical thought of 1920–1930s], in *Vestnik MGOU. Seriya «Russkaya filologiya»*, 2011, no. 6, pp. 156–165.
13. Prishvin, M.M. *Dnevniky 1914–1917 gg.* [Journals. 1914–1917], Saint-Petersburg, 2007. 608 p.
14. Prishvin, M.M. *Dnevniky 1918–1919 gg.* [Journals. 1918–1919], Moscow, 1994. 383 p.
15. Prishvin, M.M. *Dnevniky 1920–1922 gg.* [Journals. 1920–1922], Moscow, 1995. 332 p.
16. Prishvin, M.M. *Mirskaya chasha* [Worldly bowl], in *Tsvet i krest* [Colour and Cross], Saint-Petersburg, 2004. 608 p.
17. Prishvin, M.M. *Dnevniky 1923–1925* [Journals. 1923–1925], Moscow, 1999. 416 p.
18. Prishvin, M.M. *Sobranie sochineniy. T. 8 (dnevniky 1905–1954 goda)* [Collected Works. Vol. 8 (Journals. 1905–1954)], Moscow, 1986. 758 p.
19. Prishvin, M.M. *Dnevniky 1928–1929* [Journals. 1920–1922], Moscow, 2004. 544 p.

УДК 82:316.6(47)
ББК 83.3:63.3(2)61

НАРОДНЫЙ УТОПИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ В ТВОРЧЕСТВЕ «ПОПУТЧИКА РЕВОЛЮЦИИ» ВСЕВОЛОДА ИВАНОВА

Е.А. ПАПКОВА

Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН
ул. Поварская, 25а, г. Москва, 121069, Российская Федерация
E-mail: elena.iv@bk.ru

Впервые утопические мотивы в произведениях выдающегося русского писателя XX в. Всеволода Иванова рассматриваются комплексно: с точки зрения их фольклорных источников и в контексте историко-политической ситуации времени. Утверждается, что утопические легенды о «далеких землях», включенные в произведения начала 1920-х гг., созданы Ивановым на широком фольклорном материале культуры народов Сибири. Обобщается типологическая общность и своеобразие русских и восточных, прежде всего казахских, источников текстов писателя. В качестве источников образов благословенных «спокойных», «хлебородных» земель и идеальных городов в книге рассказов Иванова «Седьмой берег» и романе «Голубые пески» указываются русская народная утопическая традиция (легенда о Беловодье, о реке Дарье и др.) и казахская легенда (сказка) о том, как Асан Скорбящий искал спокойную землю. В то же время обращается внимание на то, что созданные в произведениях писателя утопические сюжеты всегда маркированы современностью: в текстах упомянуты «большевики», «пролетарии», Ленин, Маркс, что указывает на их политический контекст. Раскрывается связь утопических образов писателя с активно обсуждавшейся в пореволюционные годы идеей мировой революции, в частности ее «азиатской ориентации», в народном, прежде всего крестьянском восприятии. Сделан вывод о том, что трагические финалы рассказов Иванова указывают на недостижимость нового утопического идеала и, таким образом, обозначают позицию автора, а именно, «попутчик революции» Иванов ставит под сомнение утверждавшийся в стране после революции новый идеал общественного устройства и последствия его осуществления, оценивая их с позиции народного социально-утопического идеала.

Ключевые слова: произведения Всеволода Иванова 1920-х гг., утопические мотивы, фольклорные источники, политический контекст, мировая революция, народный идеал общественного устройства.

FOLK UTOPIAN IDEAL IN THE WORKS OF VSEVOLOD IVANOV, «A FELLOW-TRAVELLER OF THE REVOLUTION»

E.A. PAPKOVA

Institute of World Literature named by A.M. Gorky RAS
25a, Povarskaya str., Moscow, 121069, Russian Federation
E-mail elena.iv@bk.ru

In the article for the first time the utopian motives in the works of an outstanding Russian writer of the XX-th century Vs. Ivanov are considered in an integrated way: from the point of view of their folklore sources and on the background of the historical and political situation of the time. It is stated that the utopian legends about far-away lands, included into the works in the 1920-s, were created by Vs. Ivanov on the basis of a broad folklore material of Siberian peoples' culture. The article gives

ground for the unity and peculiarities of Russian and oriental sources of the texts of the author, and first of all the Kazakh ones. Speaking of images of blessed, «calm» («spokoinyh») lands and ideal cities, there are some sources of Russian folk utopian traditions in Ivanov's book of short stories «The Seventh shore» («Sed'moy bereg») and his novel «Blue Sands» («Golubye peski»). This stories have their roots in legends of Belovod'ye, of Dariya river and in the kazakh legends of Asan the Mourner and his searching for the peaceful land. At the same time some utopian plots in Ivanov's works are always marked as his current contemporaneity. There are «Bolsheviks», «proletarians», Lenin, Marks and his indicates the political context of his works. In this article we expounded connection between utopian images in author's books and the idea of «World Revolution» which was actively discussed in postrevolutionary years/ And its «asian orientation» in national (mostly pea sant) mind in particular. Tragic finals of Ivanov's short stories indicate this inaccessibility of the brand utopian ideal. A conclusion is made that «a fellow-traveller of the revolution» Vs. Ivanov casts doubts on the new ideal of the social structure, which was being established in the country at that time, as well as the consequences of its implementation judging it from the position of social-utopian ideal.

Key words: works of Vsevolod Ivanov of the 1920-s, utopian motives, folklore sources, political context, world revolution, folk ideal of social structure

Горький опыт XX в. – мучительное расставание с мыслью об осуществленном «светлом коммунистическом будущем» в пореволюционной России и кризис социально-утопических идей в Европе – в XXI в. стремятся осмыслить философы и социологи, историки и филологи. Необходимость целостного изучения социально-утопических идей и движений диктуется желанием не только понять прошлое, но и вновь попытаться найти ответ на «вечный» вопрос о возможности достижения в ходе истории идеала общественного устройства. Изучая природу утопизма на разных социальных уровнях, выдающийся исследователь К.В. Чистов показал, что человеческое мышление рождало не только утопические системы философов, ученых и политиков, но и народные легенды и движения, которые «развивались задолго до появления ученого утопизма, параллельно с ним и независимо от него» и «были тем фундаментом, питательной почвой, без изучения которой история утопизма непредставима»¹.

Слова «попутчики революции», как известно, были употреблены Л.Д. Троцким в 1922 г. по отношению к некоторым писателям группы «Серапиевские братья», в частности к Вс. Иванову, а также к Б.А. Пильняку, С.А. Есенину и Н.А. Клюеву. В творчестве «мужиковствующих попутчиков» Троцкий находил черты «советского народничества», предъявляя упрек в том, что обещаемый ими через революцию рай – это «только увеличенное и приукрашенное мужицкое царство; пшеничный, медвяный рай»². Пшеничный рай – вольная земля, где человек может свободно трудиться на пашне, как показали исследователи русской народной утопии К.В. Чистов, А.И. Клибанов и другие, являлся почти всегда неотъемлемым компонентом русских утопических легенд «о далеких землях». В прозе Иванова этот образ далеко не случаен.

¹ См.: Чистов К.В. Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). СПб.: Дмитрий Булавин, 2011. С. 444 [1].

² См.: Троцкий Л.Д. Литература и революция. М.: Красная новь. Главполитпросвет, 1923. С. 42–47 [2].

Начавшийся в 2000-е гг. новый этап изучения творчества одного из выдающихся писателей XX в. Вс.В. Иванова дает возможность говорить о нем как об оригинальном мыслителе своего времени, попытавшемся в своей художественной прозе 1910–1920-х гг. осмыслить масштабные социально-политические движения в европейской и азиатской России в контексте народных утопических представлений культур Востока и Запада. Всеволод Иванов родился в 1895 г. в казачьем селе Лебяжьем Семипалатинской губернии. Причудливое соединение разнородных фольклорных традиций многочисленных народов Сибири (прежде всего русских, казахов и алтайцев), вер и обычаев (старообрядцев, сектантов, шаманов) – вся эта «азиатчина» – нашло отражение в произведениях писателя и многое определило в его судьбе. Центральным событием его юности был поход в Индию в 1912–1915 гг., которая представлялась ему страной высочайшей духовной культуры. Конечной точкой путешествия стала Бухара, оттуда, вновь через всю Сибирь, Иванов возвращается в родные места. В Кургане с 1916 г. печатается в региональной периодике. С осени 1917 г. поселяется в Омске.

В феврале 1921 г. благодаря А.М. Горькому Иванов приезжает в Петроград и начинает новую страницу своей литературной биографии. В прошлом, о котором он в публикуемых в печати автобиографиях высказывается как о революционном, остаются членство в партиях эсеров и социал-демократов, работа в типографии Дальневосточной Армии «Вперед!», публикация статей и рассказов в «белой прессе», поездка в качестве военного корреспондента газеты «Сибирский казак» на колчаковский фронт в сентябре – ноябре 1919 г., т. е. незадолго до разгрома армии Верховного Правителя, наконец, неудавшаяся попытка уехать вслед за бегущей армией Колчака на Восток. Петроградский период жизни Иванова с 1921 по 1923 г., когда были опубликованы повести «Партизаны», «Бронепоезд 14-69» и «Цветные ветра», принесшие ему заслуженную славу в Советской России и в среде русской эмиграции, несмотря на большое количество исследовательских работ о группе «Серрапионовы братья», документирован недостаточно. Настроения и стиль жизни молодого сибиряка в первые два года петроградской жизни передают обнаруженные нами в 2013 г. в Центре истории Новосибирской книги неизвестные письма Иванова сибирскому писателю и другу К.Н. Урманову. Первое письмо Иванова в Сибирь от 30 марта 1921 г. рисует образ чрезвычайно занятого литературой – «только читаю и пишу» – и весьма довольного собой молодого провинциала, которому явно покровительствует М. Горький: «пристраивает ... рассказы в журналы и заботится», познакомил «с рядом умных и полезнейших людей»³. В письме, датированном декабрем 1921 г., Иванов называет себя человеком «пробивающим литературную скорлупу»⁴, что, надо сказать, ему вполне удастся. В 1921 г. он активно печатает рассказы в советской России и за границей: сотрудничает в пролеткультовском журнале «Грядущее» и в газете «Петроградская

³ См.: Письма Вс. Иванова К.Н. Урманову // Персональный фонд К.Н. Урманова. Центр истории Новосибирской книги. ПФ-КУ. Оп. 11. ед.хр. 3 [3].

⁴ Там же, ед.хр. 7.

правда»; первый советский «толстый» литературный журнал «Красная новь» открывается повестью Иванова «Партизаны», в течение 1922 г. публикуются другие партизанские повести; сочинения Иванова издаются в «Эпохе» наряду с прозой А. Белого, Е. Замятина, Ф. Сологуба, А. Ремизова; в Берлине готовятся к изданию повести и рассказы. «Воронский дурак большой, но есть дураки еще больше...»⁵ – откомментирует свои писательские успехи Иванов в письме другу и расскажет о том, как тратит полученные гонорары: «А здесь – пивные. А здесь – ресторан. Музыка играет...» [3, ед.хр. 7]. Одновременно с этой похвалой Иванов описывает, как меняется его душевное состояние, и заодно передаст собственное видение политической ситуации в стране: «...пахнет войной и всякими гадостями. ... в Генуэзскую я не верю, а если бы война – это очень плохо – при нашем поносе, именуемом НЭПом. Много не навоюешь. Да и в голове понос, а идеи и жизнь вот так <—> в разные стороны. Спекулируют все, и коммунисты, и некоммунисты. <...> Читаю Брет Гарта... главное, все хорошо кончается. А в жизни все так плохо кончается. Даже социальные революции... (6 марта 1922 г.)» [3, ед.хр. 8]; «...в Сибирь все-таки (в частности на Д<альний> В<осток>) поеду. Тому много причин, одна из важнейших – огромная душевная боль. Я всякую психологию из своих работ выкинул, – а в душе-то у меня образовалась – достоевщина... Если я поеду, то в поездке буду пьянствовать месяца три, думаю, пройдет (17 июля 1922 г.)» [3, ед.хр. 11].

Несовпадение «идей» и «жизни» отразят произведения Иванова, созданные в этот период, причем не прославившие его «партизанские повести», а написанные немного позднее и считавшиеся тогда менее художественно значимыми рассказы, которые в 1922 г. составили книгу «Седьмой берег» (2-е издание – 1923 г.), и роман «Голубые пески» (1923).

Заглавие «Седьмой берег» отсылает, как впоследствии объяснял писатель, к казахской легенде о седьмом берегу счастья, которого достигает герой-богатырь, пройдя «три невероятно быстрых реки»: «реку рождения», «реку учения» и «реку работы»⁶. В книге легенда нигде не называется, но большая часть рассказов содержит упоминания, то совсем небольшие, то достаточно развернутые, о неких благословенных городах и землях, куда мечтают добраться герои. При этом речь идет не об известных русских народных утопических легендах о «далеких землях», например о Беловодье, возникавших в крестьянской среде в XVIII–XIX вв. Поэтические тексты о «непознаваемых странах» Иванов, как ранее «Легенды об ушедшей Сибири» (1916–1917), создает сам, широко используя фольклор разных народов и вводя знаковые отсылки к топонимам, тесно связанным с бытовавшими в европейской и азиатской России народными утопическими представлениями. Чаще всего это Индия, Китай, но встречаются и другие.

В автобиографических «Рассказах о себе», открывавших первое издание книги, появляется ведущий для Иванова мотив «голубых песков», с которым будет связано три его утопических сюжета. По степи, где «голубые запахи пес-

⁵ Письма Вс. Иванова К.Н. Урманову. Оп. 11. ед.хр. 3

⁶ См.: Иванов Вс. История моих книг // Наш современник. 1957. № 3. С. 146 [4].

ков», движется киргизский (так в то время называли казахов) караван: «Скрипят неподмазанные арбы, медленно шагают верблюды, и киргизы не глядят на нас, а упрямо на запад». На вопрос, куда они бегут, мать героя отвечает: «От мору бегут. <...> Може, в Китай. Може, в Индию... Они поди и сами не знают. Жрать нечего – и бегут» [5, с. 40–41].

Через «голубые пески» земли и неба ищут пути в «далекие земли, полые земли Арапские»⁷ жители русской деревни из рассказа «Полая Арапия», написанного Ивановым весной 1922 г. после поездки в голодающее Поволжье и вошедшего во второе издание книги «Седьмой берег». Появляется старица Ефимья со Святого ключа и велеречит: «Открылись на небольшие времена ворота Арапской полой земли. Идите все, кто дойдет песками, через сарту, оттедова по индейским горам. На тридцать семь лет отверзлись врата. Кто первый поспеет, тому близко землю вырежут. Трава там медовая, пчелиная. Хлебушко спеет на три недели» [5, с. 95]. Мужики из сгоревших хуторов и деревень, с детьми, со стариками, отправляются в Полулю Арапию. В дороге едят палых лошадей, кору, начинается трупоедство и людоедство.

В рассказе «Лоскутное озеро» жителям деревни, из которой «мужики были в красных и белых», и «над теми и над другими бабы плакали одинаково»⁸, некий человек, «тонкорукый и востроглазый», рассказывает, что «исцеление наших мученьев» будет, если сорок раз обойти вокруг «подвижницкава Ласкутного озера»: «...читай молитвы, кто каки умет! Главно – сорок раз обойти, чтобы плоть блюсти, поститься, и толды на сороковой раз расступится, грит, камыш – и пойдет себе крещеный люд на спокойную землю». «Открылись, бают, в Расеи спокойные земли... где, грит, жи-и-иви...» – переговариваются мужики; отгоняя невольные сомнения: «А поди так брешет – нету их по всем царствам» [5, с. 110–112]. Поселившимся в камышах отчаявшимся жителям сгоревших деревень разных сибирских губерний «спокойные земли» представляются в общем одинаково: там есть дом и пашня.

Деревенская девушка Авдокея, секретарь «ичейки» из рассказа «Вахада, ксара гуйтуи», не может написать протокол заседания, где принято решение «воевать с японцем до смерти», и обращается за помощью к матери. Старинными словами старуха помогает ей передать «горе людей»: «...мужику дадена пашня – паши да корми, нам, бабам, скотину гонять. А над пашнями-то палы идут, скотину-то поедает красный волк да барс...». И вновь воскресает утопическая мечта о мужицком счастье: «Сказывают, счастье наше за девять морей, за девять земель, на девятом острове на Сарачинском. А как тебе пешком туда идти, в три года не дойти, орлом лететь тебе – в три года не долететь...» [5, с. 167–168].

Представление о сокровенном месте – чудесном городе Верном в Туркестанских землях, который «ушел» – «сквозь землю провалился», «от мук скрывшись», – помогает жить деревенскому портному Кузьме – герою рассказа «Жаровня архангела Гавриила»⁹.

⁷ См.: Иванов Вс. Седьмой берег. М.; Пг.: Круг, 1923. С. 96 [5].

⁸ Там же. С. 107.

⁹ Там же. С. 227.

Помимо рассказов, созданных на материале русской жизни начала 1920-х гг., в книгу «Седьмой берег» включены два восточных текста, в которых также появляются утопические мотивы. Китаец Чжень-Люнь из рассказа «История Чжень-Люня, искателя корня шень-жень», живущий в России в горах Маньчжурии, мечтает поехать «на жарком судне» в Китай, в Шанхай, и там обрести счастье: «В Шанхае в фанзе можно пить сулею – рисовую водку. Можно курить опиум и рассказывать, как жил в тайге». [5, с. 198]. Персонажи рассказа «Шо-Гуанг-Ю, амулет Великого города», корейцы, работающие в Уссурийском крае на японских промыслах морской капусты, жадно слушают одноглазого каули: «Идет сюда русский. <...> На груди, к сердцу, у него амулет с пятихвостами, медный». Русский, которого послал «Великий город» – «сладкий город», обещает, что «круглоголовых людей с островов в Корею не будет. Будут люди с широких земель, с широкими, как у медведя, сердцами» [5, с. 237].

Завершает книгу рассказ «Дите» о русских мужиках из партизанского отряда Красной гвардии товарища Селезнева. Текст открывается описанием Монголии, где сражается отряд: «Монголия – зверь дикий и нерадостный. <...> А у человека монгольского сердце неизвестно какое – ходит он, говорят, в шурах, похож на китайца и от русских далеко, через пустыню Нор-Кой стал жить. И говорят еще, уйдет он за Китай и Индию в синие непознаваемые страны» [5, с. 281].

Наконец, роман «Голубые пески», где речь идет об антибольшевистском восстании в Сибири, которое подавляет комиссар Запус, также заканчивается одной из ивановских утопических легенд о том, как монгольская орда Бык-Буу, устав «от суровой окружающей ее природы, захотела воды, которая бы доставалась даром, – и заклубила дороги, ища счастья». Народ попадает в пустыню с голубыми песками, и юноша Зоршинкид рассказывает, что в скалах гор есть золотая дорога, «ведущая вверх, к счастью; там, вверху, кому нужно – будет хлеб, масло и сыр, женщины и кони, юрты и постели». Но когда люди увидели «лепящуюся по скалам над пропастью золотую дорогу не шире ладони, у немногих были силы подойти к началу ее» [6, с. 317–318].

Как видно, ведущие мотивы романа и рассказов Иванова 1921–1922 гг. так или иначе связаны с бытующими в народной культуре утопическими представлениями о некой идеальной стране (городе). При этом в описание благословенного места писатель практически везде вводит прямые отсылки к современности – ситуации в пореволюционной России. Так, в «Полой Арапии» Ефимья начинает свой рассказ с призыва: «Собирайтесь, православные, со усех концов!»¹⁰, представляющего собой ироническую аллюзию к лозунгу «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!» (отмечено Р.М. Ханиновой). В «Лоскутном озере» старик Хрументил передает слух о том, как «пришли в Ерусалим большевики» и предложили «на место Христа-то Ленина», «а гроп восподен заколотить за ненадобностями!»¹¹. О Китае, куда стремятся страдающие люди, в рассказе «Лога» сказано: «Китай-то, бают, весь от чумы вылез, голай! Как зна-

¹⁰ См.: Иванов Вс. Седьмой берег. С. 95.

¹¹ Там же. С. 109.

чит появился у них балшавик-то, так и пошло» [5, с. 127]. Над Кузьмой, верящим в сокровенный город Верный, народ в деревне посмеивается: «...большевицких неизвестных вер человек»¹². В другом благословенном городе – Великом городе – живет «самый большой русский Ле-и-но»¹³. Время создания легенды о голубых песках из одноименного романа датируется рассказчиком так: «Произошло это задолго до Карла Маркса...»¹⁴.

Названные отсылки указывают на политический контекст ивановских образов «далеких земель». Прежде всего, на наш взгляд, здесь прослеживается связь с активно обсуждавшейся в пореволюционные годы идеей мировой революции. «Ход развития революции в Германии и Австро-Венгрии, рост революционного движения во всех странах ... – все это показало, что началась эра всемирной пролетарской коммунистической революции» [7, с. 315] – эти слова стояли в начале новой Программы РКП (б), принятой в марте 1919 г. В это же время в Москве совместно с представителями европейских стран был основан Третий Коммунистический Интернационал. Тогда же, в 1919 г., начинается подготовка элементов «азиатской ориентации» мировой революции. 20 февраля 1919 г. заместитель наркома по иностранным делам Л.М. Карахан направляет срочное секретное письмо В.И. Ленину о необходимости пропаганды коммунистических идей на Востоке и отчитывается о том, что в настоящее время Народный Комиссариат по Иностранным Делах оказывает финансовую помощь китайской рабочей организации и корейскому национальному союзу. На Дальний Восток, сообщает Карахан, посылаются китайские и корейские агитаторы, задачей которых является установление связи с пролетарскими демократическими организациями; такие же командировки предполагаются в Персию и в Индию¹⁵. Августом 1919 г. датируется известное письмо Л.Д. Троцкого в ЦК РКП (б), где он не без оснований предполагает, что «инкубационный подготовительный период революций на Западе может длиться еще весьма значительное время». «Иначе представляется положение, если мы станем лицом к Востоку», – указывает Троцкий и предлагает «открыть довольно широкие ворота в Азию». Показательно, что в перспективе у стратега мировой революции та же, что и в известных утопиях, манящая цель – «дорога на Индию»¹⁶. Результаты советской «активности по азиатским линиям» (слова Л. Троцкого) сказываются скоро: 1 марта 1919 г. происходит революция в Корее, в апреле в Петрограде собирается Всероссийский съезд корейских национальных союзов, тогда же в Шанхае создается Временное Правительство Корейской республики, которое летом 1920 г. устанавливает связь с Советским

¹² См.: Иванов Вс. Седьмой берег. С. 228.

¹³ Там же. С. 237.

¹⁴ См.: Иванов Вс. Голубые пески. М.; Пг.: Круг, 1923. С. 317 [6].

¹⁵ См.: Письмо Л. Карахана В. Ленину о пропаганде на Востоке // Коминтерн и идея мировой революции. Документы / сост. и авт. коммент. Я.С. Драбкин и др. М.: Наука, 1998. С. 130–131.

¹⁶ См.: Письмо Л. Троцкого в ЦК РКП (б) о подготовке элементов азиатской ориентации // Коминтерн и идея мировой революции. Документы / сост. и автор коммент. Я.С. Драбкин и др. М.: Наука, 1998. С. 145–149 [8].

правительством. Проходящий летом 1920 г. II Конгресс Коммунистического Интернационала принимает «Воззвание к народам Востока», вслед за тем в сентябре в Баку собирается Первый съезд народов Востока. «В Индии, в Персии, в Корее, в Китае растет движение, ... остановить которое никому не дано, – говорилось в обращении «Трудящимся всего мира». – Да здравствует международная Советская республика! Да здравствует коммунизм!» [9, с. 1447]. Перспективы движения рисуются радужные: «...трудящиеся массы Востока при помощи европейских и американских товарищей, победив иноземных и отечественных поработителей, превратят Азию – страну религиозных достижений – в коммунистический оазис революционных достижений» [10, с. 2160].

1921 год, когда Вс. Иванов приезжает в Петроград, демонстрирует нарастание в Азии движения за свободу и счастье. В июле при поддержке Коммунистического Интернационала основана Коммунистическая партия Китая, в Шанхае проходит ее первый съезд, а в декабре газеты сообщают, что в Кантонском парламенте Китая образовалась коммунистическая фракция. С 1921 г. в Иркутске начинается издание «Бюллетеня дальневосточного Секретариата Коммунистического Интернационала». Помимо общего, журнал имеет разделы: «Восток и Россия», «Япония», «Корея», «Китай», «Монголия», «Индия». «Быстрое распространение революционного движения» в Монголии, Китае и Корее, по мнению издателей журнала, «может повести при благополучном стечении обстоятельств даже к совершенному изгнанию Японии из Кореи, русского Дальнего Востока, Маньчжурии и смежных китайских провинций и к торжеству идеи мировой революции на материке Азии» [11, с. 12]. В июне 1921 г. собравшийся в Москве III конгресс Коминтерна особо приветствует делегацию из стран Ближнего и Дальнего Востока. Конгресс широко освещается в центральной печати, в том числе в газете «Петроградская правда», в которой сотрудничает и молодой Иванов.

Пролетарским откликом на события в Москве (III конгресс и митинг трудящихся Японии, Китая и Кореи) становится «Неделя Коммунистического Интернационала» в Петрограде, проходившая с 20 по 30 ноября 1921 г. Во всех районах города, как комментирует «Петроградская правда», проводятся собрания, в повестке дня которых доклад о Коминтерне, концерт и новый кинофильм. 25 ноября на первой странице печатается «Обращение к международному пролетариату рабочих организаций Петрограда», принятое на Торжественном собрании в Мариинском театре. В редакционной статье «Коминтерн и Советская Россия», напечатанной в газете 22 ноября, прямо заявляется: «400 лет тому назад Томас Мор изобразил под именем «Утопии» остров, на котором царит коммунистический строй и который окружен государствами, где сохраняется еще частная собственность. Своеобразное воплощение моровской «Утопии» представляет собой Советская Россия – этот пролетарский остров, уже пятый год отражающий набегающие на него волны капиталистического мира» [12, с. 1].

Датировки рассказов Иванова, вошедших в книгу «Седьмой берег»: «Шо-Гуанг-Го – амулет Великого города» – декабрь 1921 г., «История Чжен-Люня, искателя корня шень-жень» – январь 1922 г., – позволяют предположить, что в текстах молодого писателя, который продолжает, как и в Сибири, пристально следить за политической ситуацией в стране и в мире, далеко не случайно по-

явятся утопические мечтания китайцев и корейцев. Судя по первым публикациям рассказов «Дите» (Красная газета. 1922. 22 февраль), «Лоскутное озеро» (Петербургский альманах. 1921. январь), «Жаровня архангела Гавриила» (Петроградская правда. 1922. 15 мая), в которых ярко представлены утопические мотивы, они также создаются в конце 1921 или в начале 1922 г. Видимо, тогда же Иванов собирает рассказы близкой тематики в книгу со знаковым заглавием «Седьмой берег», первое издание которой выходит в сентябре 1922 г.

В каком-то смысле можно говорить о том, что книга Иванова «Седьмой берег» стала художественным откликом на идею мировой революции в народном ее понимании – на тот утопический образ, который представлялся не ее идеологам, а простым людям европейской и азиатской России. Русские, казахи, китайцы, корейцы в рассказах писателя по-своему соотносят обещанный коммунистический рай для всего человечества с утопическими традициями своих культур. Иванов, владеющий несколькими языками и хорошо знающий фольклор многонациональной Сибири, а в первый петроградский год изучавший его и по книжным источникам, дал в своей книге широкую картину различных утопических представлений. Прежде всего, это русские народные легенды о «далеких землях», с которыми переплетаются мотивы восточных легенд и преданий, носящих типологически близкий характер.

В литературном портрете Вс. Иванова 1922 г. – одной из первых развернутых рецензий на его произведения – ведущий советский критик А.К. Воронский обратил внимание на народные источники «упований и исканий» героев писателя: «...Вс. Иванов вскрывает прежде всего истинную подоплеку мужицкой веры, мужицких исканий, смутных порывов и алканий. Это – деревня, которая создала сказание о сокровенном граде Китеже, бродила по Руси из края в край в поисках праведной земли и жизни» [13, с. 209]. Действительно, больше всего в рассказах Иванова отсылка к русской традиции. Чудесный «город Верный, который под водой плышет»¹⁷ из «Жаровни архангела Гавриила» в первую очередь напоминает о сокровенном граде Китеже. К китежской легенде восходят и мечты крестьян из рассказа «Лоскутное озеро»: чтобы попасть на спокойные хлебородные земли, люди должны сорок раз с молитвами обойти озеро. Как отмечает исследователь русской мифологии Н.А. Криничная, «возможность приблизиться к вратам сокровенного града ... достигается посредством углубленной сосредоточенной молитвы. <...> Приближению к вратам сакрального града способствует ... обход вокруг Светлояра, чем обеспечивается подключение человека к неким универсальным ритмам многосоставного мироздания» [14, с. 797]. Индия, упомянутая в «Рассказах о себе» и в «Дите», безусловно, имеет родство с Индейским царством из Сказания, широко распространенного на Руси. С Китаем связана напрямую русская народная утопическая легенда о Беловодье: в соответствии с «Путешественником» Марка Топозерского, дорога в обетованную землю идет через Китайское государство¹⁸.

¹⁷ См.: Иванов Вс. Седьмой берег. С. 220.

¹⁸ См.: Чистов К.В. Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). С. 403.

Целый спектр мотивов русских утопических легенд отразился в рассказе Иванова «Полая Арапия». Название благословенной страны, давшее заглавие рассказу, принадлежит писателю и образовано от слов: польый – растворенный, распахнутый настезь, открытый; и «Арапия» или «Белая Арапия» – легендарная неведомая страна из народных фантастических рассказов. Старинные русские книжники отличали от «черных арапов», обозначавших негров, белокожих представителей Аравии. Рассказы о «белых арапах» и стране, где они живут, имели хождение в народе. По Иванову, пройти в Арапию можно «по индейским горам», а сама благословенная земля находится «за Сыр-Дарьей»¹⁹. Еще один народный источник этой легенды – русская утопическая легенда о реке Дарье. Подтверждая популярность легенды, бытовавшей в некоторых приволжских губерниях (напомним, что рассказ написан после поездки в район Поволжья), К. Чистов приводит документы XIX в. о бегстве крестьян после неурожая 1820 и 1840-х гг. в «блаженные страны на Дарье-реке», где «можно было занять сколько хочешь земли без податей, без помещиков, без начальства»²⁰.

Корни мужицких упований и исканий у Иванова советский критик Воронский видел «в земле», которую дала русская революция: «Пашня освобождена от тех, кто ее не давал мужику»²¹. Однако герои книги «Седьмой берег», живущие в пореволюционной России, мечтают найти землю, где «хлебушко спет»²², отнюдь не в Коммунии, а где-то очень далеко от нее – за индейскими горами. Вольную пашню, о которой идет речь именно в русских народных утопических легендах, ищут герои «Полой Арапии» и «Лоскутного озера». В то же время истоки утопических мечтаний крестьян из «Лоскутного озера» и Кузьмы из «Жаровни архангела Гавриила» связаны и с другой, восточной традицией. Так, город Верный впитал в себя представление не только о Китеже. Название топонима и упоминание об уцелевших мусульманской мечети и мулле²³ отсылает к истории селения Верное (Верный), основанного в 1854 г. и в феврале 1921 г. переименованного в город Алма-Ата по названию реки Алма-Аты и находившейся на ней с 1855 г. казачьей станицы Алмаатинской. По данным 1907 г., из 37 000 населения города – 26 000 составляли русские, остальную часть – татары, киргизы, а также переселенцы из Китая – дунганы и уйгуры. Истоки легенды, в которую верит Кузьма, о том, что город исчез, с одной стороны, лежат в реальности 1921 г.: Верного больше не существует, с другой – имеют обоснование в истории поселения. В 1887 и в 1911 гг. в городе произошли два крупных землетрясения, давшие ему славу одного из самых опасных в мире с точки зрения природных катастроф. Первое землетрясение, одно из сильнейших в мире, продолжалось три года, из 1794 домов в городе уцелел один. Вся

¹⁹ См.: Иванов Вс. Седьмой берег. С. 95, 93.

²⁰ См.: Чистов К.В. Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). С. 326–327.

²¹ См.: Воронский А.К. Всеволод Иванов // Воронский А.К. Искусство видеть мир. Статьи. М.: Сов. писатель, 1987. С. 209 [13].

²² См.: Иванов Вс. Седьмой берег. С. 95.

²³ Там же. С. 222.

Россия собирала деньги в пользу пострадавших. Упомянутое Кузьмой озеро имеет отношение не только к Светлояру, но и к озерам, образовавшимся после второго землетрясения в его эпицентре – в горных долинах, где местность претерпела необычайные изменения из-за бесчисленных обвалов²⁴.

Русская и казахская традиции соединены Ивановым в «Лоскутном озере». «Спокойные земли», куда надеются попасть крестьяне разных сибирских деревень, – это земли с пашней: пойдут туда «крещеный люд». В то же время, судя по трудам К.В. Чистова и А.И. Клибанова, для русской народной утопии не характерно понятие «спокойная» земля, скорее – это земля «вольная». Напротив, идея «спокойной земли» присутствует в восточной традиции, например в китайской. Понятия «Датун» («Великое единение» или «Великая гармония») и «Тайпин» («Великое равновесие» или «Великое спокойствие»), с которыми «неразрывно связана вся история ... утопической мысли Китая», как отмечают исследователи, были «выработаны уже в древнюю эпоху китайской истории»²⁵. Возможно, создавая в рассказе образ «спокойной земли», Иванов использовал казахскую легенду о том, как Асан-Кайгы искал обетованную землю Жеруюк. «Название страны вымышленное, – указывает исследователь казахского фольклора С.А. Каскабасов, – оно образовано из слов жер (земля) и уйык (спокойствие, покой, согласие)» [17, с. 216]. Главное действующее лицо легенды – реальный человек, поэт, живший в XIV–XV вв. при хане Джанибеке. Легенда могла быть известна Иванову и из книжных источников: текст опубликован Г.Н. Потаниным в издании «Казак-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки» (Пг., 1917), она бытовала и как народная сказка в устном фольклорном варианте. Показательно, что перевод сказки «Как Асан-кайгы искал Жеруюк», вошедшей в издание «Казахские народные сказки» (М., 1952), выполнен одним из близких друзей Иванова (с 1919 г.) – писателем Н. Ановым (Ивановым). Фольклористами были записаны разные варианты легенды. В одном Асан в поисках счастливой страны, где «много плодородной земли и многоводных рек», а «народ в ней живет, не зная нужды, горя, гнета и вражды», едет через крепость Сауран, город Туркестан, видит полуостров Мангышлак, Баян-аульские горы и другие места, но нигде не останавливается. Посещает он земли на Сыр-Дарье, доезжает до Жидели-Байсын, но не находит спокойную землю и умирает²⁶. Записанный Потаниным вариант легенды завершается иначе: Асан-кайгы, «имевший способность предвидеть будущее», семь лет отыскивает земли, где люди (киргизы) «могли бы жить спокойно, не боясь, что их потревожат». Финал легенды счастливый: «Он был и в Семиречье, и в Алтайских горах, и в других местах и, наконец, нашел такую местность где-то около Ирана. Эта местность называется Джидели Байсын. Она – в 15 днях езды за Бухарой. Потомки

²⁴ См.: Лухтанов А.Г. Город Верный и Семиреченская область: справочник. Алматы: [б.и.], 2009. С. 36, 72 [15].

²⁵ См.: Делюсин Л.П., Берох Л.Н. Предисловие // Китайские социальные утопии: сб. ст. / под ред. Л.П. Делюсина. М.: Наука, 1987. С. 3–4 [16].

²⁶ См.: Как Асан-кайгы искал Жеруюк // Казахские народные сказки / под ред. М. Ауэзова и Н. Анова. М.: Гослитиздат, 1952. С. 250–252 [18].

Асан-койды и теперь там. С собой Асан-койды увел много разных казак-киргизов, и потому там найдутся родичи и здешних акмолинских киргизов»²⁷.

Земля Жидели Байсын, как пишет С. Каскабасов, «существует реально и находится на территории Сурхандарьинской области» Узбекистана, «она как символ богатой земли вошла в легенду об Асане-Койгы позднее, в XVIII веке, когда тема поисков обетованной страны возродилась снова в результате сложившихся трудных обстоятельств»²⁸. Она же упоминается в легендах об Утегене Утегулове – персонаже казахского героического эпоса, который ищет обетованную землю не один, а со всею своей дружиной, с которой всегда выступает на защиту родных земель от чужеземных захватчиков». В соответствии с преданиями, причинами поисков счастливой земли были «его разногласия с ханом Аблаем и отсутствие хороших угодий и пастбищ для скота»²⁹. В отдельных легендах Утеген находит такую землю Жидели-Байсын, но разочаровывается в ней и возвращается обратно. Комплекс казахских легенд о спокойной земле, возможно, нашел свое отражение в генезисе самой известной легенды Иванова – о голубых песках, которая также представлена в романе в разных вариантах. В соответствии с первым, «мудрецы говорили речи; молодежь собралась силы и побежала вверх по дороге. Все они расшиблись, и на голубых песках было много крови». Зоршинкид пошел один: «голубые пески несли голубую пыль над ним», и всем казалось, что юноша «уходит в небо». Но он не возвратился. Народ подождал его и спустился к старым жилищам. По другим вариантам, комментирует рассказчик, «видно, что народ кидается вслед Зоршинкиду. Горы удивляются их смелости, пропасти закрываются, и все они, за исключением мертвых, попали в круг счастья»³⁰.

Собранный впервые материал, представляющий мотивы различных народных утопических легенд, прежде всего русских и казахских, активно введенный Вс. Ивановым в произведения 1922–1923 гг. и данные писателем в историко-политическом контексте времени, потребует, вероятно, не сиюминутного осмысления. Здесь скажем лишь, что в книге «Седьмой берег» и в романе «Голубые пески» автор противопоставляет новый революционный утопический идеал, который должен, по мнению идеологов мировой революции, воплотиться во всех странах, и страшные последствия его осуществления: война, смерть, сгоревшие деревни, голод, – утопическим представлениям народа об идеальном общественном устройстве. Ни в романе, ни в рассказах Иванова народный идеал, о котором мечтают крестьяне центральной России, а также казахи, китайцы и корейцы восточной России, не реализуется: финалы всех рассказов трагичны. Умирают от голода и ожидают смерти крестьяне из рас-

²⁷ См.: Асан-койды // Казахский фольклор в собрании Г.Н. Потанина (архивные материалы и публикации) / сост. и коммент. С.А. Каскабасова, С. Смирновой, Е.Д. Турсунова]. Алма-Ата: Наука, 1972. С. 68–69 [19].

²⁸ Каскабасов С.А. Казахская сказочная проза. Алма-Ата: Наука Казахской ССР, 1990. С. 217 [17].

²⁹ Там же. С. 222.

³⁰ См.: Иванов Вс. Голубые пески. С. 318–319.

сказа «Полая Арапия». Уходит к чернобандистам мужик Андрейша из рассказа «Лоскутное озеро», а другие жители этой сгоревшей деревни под угрозой смерти роют военные окопы. Убивает себя так и не доехавший до Шанхая китаец Чжень-Люнь, а веривший в город Верный Кузьма теряет веру: «так, для утешения своего люди придумали»³¹. Убит японцами русский из Великого города, и к фанзам корейцев приближается японское судно. Книгу завершают авторские слова: «Незнаемо куда бежала Монголия – зверь дикий и нерадостный»³².

«Попутчикам революции», как их определил Л.Д. Троцкий, «чужда ее коммунистическая цель. Они все более или менее склонны через голову рабочего глядеть с надеждой на мужика»³³. Взгляд Вс. Иванова в 1922–1923 гг. почти лишен этой надежды, хотя в дальнейшем своем творчестве писатель еще не раз обратится к указанным темам, вновь и вновь пытаясь ответить на вопрос о возможности реального воплощения в России народного утопического идеала.

Список литературы

1. Чистов К.В. Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). СПб.: Дмитрий Булавин, 2011. 523 с.
2. Троцкий Л.Д. Литература и революция. М.: Красная новь. Главполитпросвет, 1923. 392 с.
3. Письма Вс. Иванова К.Н. Урманову // Персональный фонд К.Н. Урманова. Центр истории Новосибирской книги. ПФ-КУ. Оп. 11.
4. Иванов Вс. История моих книг // Наш современник. 1957. № 3. С. 120–150.
5. Иванов Вс. Седьмой берег. М.; Пг.: Круг, 1923. 296 с.
6. Иванов Вс. Голубые пески. М.; Пг.: Круг, 1923. 321 с.
7. Бухарин Н., Преображенский Е. Азбука коммунизма: Популярное объяснение программы РКП (б). М.: Госиздат, 1920. 340 с.
8. Письмо Л. Троцкого в ЦК РКП (б) о подготовке элементов азиатской ориентации // Коминтерн и идея мировой революции. Документы / сост. и автор коммент. Я.С. Дрбаккин и др. М.: Наука, 1998. С. 145–149.
9. Трудящимся всего мира // Коммунистический Интернационал. М.; Пг., 1920. № 10. С. 1445–1550.
10. Пак Диншунь. Революционный Восток и очередная задача Коммунистического Интернационала // Коммунистический Интернационал. М.; Пг., 1920. № 12. С. 2156–2162.
11. Внешняя Монголия // Бюллетень Дальне-Восточного Секретариата Коминтерна. Иркутск, 1921. № 2. С. 10–12.
12. Коминтерн и Советская Россия // Петроградская правда. 1921. 22 нояб. С. 1.
13. Воронский А.К. Всеволод Иванов // Воронский А.К. Искусство видеть мир. Статьи. М.: Сов. писатель, 1987. С. 200–222.
14. Криничная Н.А. Русская мифология. Мир образов фольклора. М.: Акад. проект: Гаудеамус, 2004. 1008 с.
15. Лухтанов А.Г. Город Верный и Семиреченская область: справочник. Алматы: [б.и.], 2009. 220 с.
16. Делюсин Л.П., Берох Л.Н. Предисловие // Китайские социальные утопии: сб. ст. / под ред. Л.П. Делюсина. М.: Наука, 1987. С. 3–9.

³¹ См.: Иванов Вс. Седьмой берег. С. 232.

³² Там же. С. 296.

³³ Троцкий Л.Д. Литература и революция. С. 42.

17. Каскабасов С.А. Казахская несказочная проза. Алма-Ата: Наука Казахской ССР, 1990. 238 с.
18. Как Асан-кайгы искал Жеруюк // Казахские народные сказки / под ред. М. Ауэзова и Н. Анова. М.: Гослитиздат, 1952. С. 250–252.
19. Асан-койды // Казахский фольклор в собрании Г.Н. Потанина (архивные материалы и публикации) / сост. и коммент. С.А. Каскабасова, С. Смирновой, Е.Д. Турсунова. Алма-Ата: Наука, 1972. С. 68–69.

References

1. Chistov, K.V. *Russkaya narodnaya utopiya (genезis i funktsii sotsial'no-utopicheskikh legend)* [Russian folk utopia (genesis and functions of social-utopian legends)], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo «Dmitriy Bulavin», 2011. 523 p.
2. Trotskiy, L.D. *Literatura i revolyutsiya* [Literature and revolution], Moscow: Krasnaya nov'. Glavpolitprosvet, 1923. 392 p.
3. Pis'ma Vs. Ivanova K.N. Urmanovu [Letters of Vs. Ivanov to K.N. Urmanov], in *Personal'nyy fond K.N. Urmanova. Tsentr istorii Novosibirskoy knigi* [Personal fund of K.N. Urmanov. The Centre of history of Novosibirsk Book]. Op. 11.
4. Ivanov, Vs. Istoriya moikh knig [History of my books], in *Nash sovremennik*, 1957, vol. 3, pp. 120–150.
5. Ivanov, Vs. *Sed'moy bereg* [The Seventh shore], Moscow; Petrograd: Krug, 1923. 296 p.
6. Ivanov, Vs. *Golubye peski* [Blue sands], Moscow; Petrograd: Krug, 1923. 321 p.
7. Bukharin, N., Preobrazhenskiy, E. *Azbuka kommunizma: Populyarnoe ob'yasnenie programmy RKP(b)* [The ABC of communism: Popular summary of the Programme of RKP (b)], Moscow: Gosizdat, 1920. 340 p.
8. Pis'mo L. Trotskogo v TsK RKP (b) o podgotovke elementov aziatskoy orientatsii [L. Trotsky. The letter to the Central Committee of the RKP (b) on the preparation of the elements of the Asian orientation], in *Komintern i ideya mirovoy revolyutsii: Dokumenty* [Comintern and the idea of the world revolution: Documents], Moscow: Nauka, 1998, pp. 145–149.
9. Trudyashchimsya vsego mira [To the working people of the world], in *Kommunisticheskiy Internatsional*. Moscow; Petrograd, 1920, no. 10, pp. 1445–1550.
10. Pak Dinshun'. Revolyutsionnyy Vostok i ocherednaya zadacha Kommunisticheskogo Internatsionala [Revolutionary East and the immediate of the Communist International], in *Kommunisticheskiy Internatsional*. Moscow; Petrograd, 1920, no. 12, pp. 2156–2162.
11. Vneshnyaya Mongoliya [Outer Mongolia], in *Byulleten' Dal'ne-Vostochnogo Sekretariata Komintern* [Bulletin of the Far-East Secretariat of Comintern], Irkutsk, 1921, vol. 18, pp. 10–12.
12. *Petrogradskaya Pravda*, 1921, 22 nov., p. 1.
13. Voronskiy, A.K. Vsevolod Ivanov, in *Iskusstvo videt' mir. Stat'i* [The art to see the world. Articles], Moscow: Sovetskiy pisatel', 1987, pp. 200–222.
14. Krinichnaya, N.A. *Russkaya mifologiya. Mir obrazov fol'klora* [Russian Myphology. The world of folklore images], Moscow.: Akad. proekt. Gaudeamus, 2004. 1008 p.
15. Lukhtanov, A.G. *Gorod Vernyy i Semirechenskaya oblast'* [The city of Verny and the Semyrechenskaya region], Almaty: [b.i.], 2009. 220 p.
16. Delyusin, L.P., Berokh, L.N. Predislovie [The foreword], in *Sbornik statey «Kitayskie sotsial'nye utopii»* [Chinese social utopias], Moscow: Nauka, 1987, pp. 3–9.
17. Kaskabasov, S.A. *Kazakhskaya nesказochnaya proza* [Kazakh non-fairy tale prose], Alma-Ata: Nauka Kazakhskoy SSR, 1990. 238 p.
18. Как Асан-кайгы искал Жеруюк [Asan-Kojgy searching for the Zheruyuk], in *Kazakhskie narodnye skazki* [Kazakh folk tales], Moscow: Goslitizdat, 1952, pp. 250–252.
19. Асан-койды, in *Kazakhskiy fol'klor v sobranii G.N. Potanina* [Kazakh folklore in collection of G.N. Potanin], Alma-Ata: Nauka, 1972, pp. 68–69.

УДК 82:304.9(47)
ББК 83.3(2)-444.512

**Е.И. ЗАМЯТИН И РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ АНТИУТОПИЯ
(КРИТИКА СОЦИАЛЬНОГО УТОПИЗМА В ТВОРЧЕСТВЕ
Е.И. ЗАМЯТИНА И Н.А. БЕРДЯЕВА)**

О.А. КАЗНИНА

Институт мировой литературы Российской Академии наук
ул. Поварская, 25а, г. Москва, 121069, Российская Федерация
E-mail: Olga-Kaznina@yandex.ru

Представлен анализ литературных и философских источников антиутопического романа Е.И. Замятина «Мы». Выявлены его связи с комплексом идей русского религиозного персонализма. Роман «Мы» рассматривается как важное звено в длинной цепи традиций критики социального утопизма, проектов создать совершенное государство. Утверждается, что символика романа созвучна критике утопизма, предложенной русскими религиозными мыслителями, в частности Н.А. Бердяевым. Это созвучие объясняется тем фактом, что роман Замятина и религиозно-философская антиутопия имеют общие истоки в творчестве Вл. Соловьева и Ф.М. Достоевского. Выявляется особое место в развитии философской и художественной критики утопизма «Легенды о Великом инквизиторе» из романа Достоевского «Братья Карамазовы», анализ и осмысление которой дали особый творческий импульс религиозной философской и литературной мысли XX века. Показано, что Е.И. Замятин и Н.А. Бердяев сходным образом обличают идею абсолютного государства и тоталитарное сознание. Утверждается, что оба автора пытаются представить черты позитивной утопии и антитезу бесчеловечной цивилизации находят в традиционных христианских ценностях. Проведенный сопоставительный анализ позволяет сделать вывод о духовном родстве Е.И. Замятина и Н.А. Бердяева. Это положение иллюстрируется, в частности, их пониманием абсолютной ценности личности как цели, а не средства общественного прогресса. Делается заключение о том, что, несмотря на декларируемый атеизм Замятина, его система ценностей, выразившаяся в критике социального утопизма, близка мировоззрению русских религиозных персоналистов.

Ключевые слова: утопия, антиутопия, религиозный персонализм, идеал, личность, творчество, свобода, «интегральный социализм», абсолютное государство.

**YEVGENII ZAMIATIN AND METAPHYSICAL DYSTOPIA
(CRITICISM OF UTOPIAN THINKING BY ZAMIATIN AND BERDIAEV)**

OLGA A. KAZNINA

Institute of World Literature (Gorky Institute), Russian Academy of Sciences
25a, Povarskaya street, Moscow, 121069, Russian Federation
E-mail: Olga-Kaznina@yandex.ru

The purpose of the present article is in the analysis of literary and philosophical background of the anti-utopian novel «We» by Yevgenii Zamiatin, and highlighting its connection with the main stream of ideas of the Russian religious personalism. The novel «We» is an important link in the tradition of criticism of utopian ideas and projects of a perfect state. The system of symbols used in the novel is in tune with the critical assessment of social utopias given by Russian writers and thinkers, particularly by

N.A. Berdiaev: This connection is explained by the fact that the novel by Zamiatin and the Russian metaphysical dystopia have common sources in the legacy of V.I. Soloviev and F.M. Dostoevsky. Of special importance for the development of literary and philosophical criticism of utopian thinking was «The Legend of the Great Inquisitor», part of the novel «Brothers Karamazov» by Dostoevsky. The analysis and reassessment of this legend gave a strong creative impulse to the development of Russian idealism in the XX century. Both Zamiatin and N.A. Berdiaev dream of an antithesis to the dystopian picture of an inhuman civilization and find it in the traditional Christian values. Comparative analysis allows to draw a conclusion that common ideals reveal spiritual kinship of such contrasting ideologists and creative individuals as Zamiatin and Berdiaev. This point is illustrated by their understanding of the absolute value of human personality, which cannot be treated as an instrument of social progress, but should be recognized as its aim. Notwithstanding his declaration of atheism, Zamiatin's system of values turns out to be akin to the worldview of the Russian religious thinkers.

Key words: utopia, dystopia, ideal, Russian religious personalism, creativity, personal freedom, integral socialism, absolute state.

Роман Е.И. Замятина «Мы» – звено в длинной цепи традиций критики социального утопизма, проектов создать совершенное государство, устроить «рай на земле». Система символов романа впитала в себя широчайший диапазон традиций утопического видения будущего от Платона до Уэллса, а также критики буржуазной цивилизации в европейском и русском романтизме, в нем звучат отголоски идей и образов Г. Спенсера, Дж. Ст. Милля, О. Конта, Р. Оуэна, Ф. Ницше, А.И. Герцена, Вл. Соловьёва, Ф.М. Достоевского, В.В. Розанова, К.Н. Леонтьева, Н.Ф. Федорова.

В творчестве представителей «нового религиозного сознания», преемников Вл. Соловьёва и Ф.М. Достоевского, критика утопизма была важнейшей ступенью на возвратном пути «от марксизма к идеализму». Оценивая наследие Вл. Соловьёва в начале 1910-х годов, С.Л. Франк выделяет «жизненную группу мыслителей, которая пришла к религиозному мирозерцанию через разрыв с утопизмом»¹. Действительно, в процессе критического осмысления тупиков, в которые попала философская и социальная мысль, происходило уточнение мировоззренческих позиций, выстраивание новой гносеологии, антропологии, этики и эстетики. Борьба за идеализм, критика позитивизма и социального утопизма пронизывают творчество Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, П.И. Новгородцева, С.Л. Франка, Г.В. Флоровского, В.В. Зеньковского, Б.П. Вышеславцева. В той или иной мере эта критика присутствует в работах всех мыслителей этого круга, и ей сопутствует глубокая интерпретация утопической символики и мифологии всемирной литературы. Наиболее многомерным символом безрелигиозной утопии для новых русских идеалистов явился образ Великого инквизитора, который стал своего рода эмблемой теоретической борьбы русского религиозного персонализма с утопическим социализмом.

«Идея прогресса пропитана мечтой о совершенном, высшем, сверхчеловеческом состоянии людей, в котором восторгается окончательная гармония», – пишет Бердяев [2, с. 202]. Совершенного общества будущего «верующий социа-

¹ См.: Франк С.Л. Новая книга о Вл. Соловьёве // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 391 [1].

лист ждет так же, как верующие христиане ждут второго пришествия»². Однако история показывает, что стремление к идеальному общественному устройству наталкивается на «ветхого Адама», на нравственное несовершенство человека. Рациональное устройство общества, достижение всеобщего благоденствия, уравнение прав и обязанностей не меняет человеческой природы, но подавляет в человеке индивидуальное стремление к свободе и творчеству. Вопрос воспитания, формирования нового человека, соответствующего идеальному обществу, оказывается не разрешимым силами самого человека. Здесь нужен, как писал Вл. Соловьев, «настоящий существенный Богочеловек». У Вл. Соловьева, при том что его мышлению присущ утопизм, было трезвое убеждение в том, что без преобразования человека невозможно построить общество будущего. Он утверждает это в работе о Платоне, оценивая его утопию как «чаяния безумца». Мыслитель подчеркивает, что, не сумев преобразить себя, Платон взялся преобразовать человечество. Признавая первостепенность формирования личности в соответствии с евангельским идеалом, Вл. Соловьев, тем не менее, был убежден в решающей роли общественности и государственности в создании условий для духовного развития личности. Проблема личного спасения, считал он, может быть решена только в обществе, построенном на христианских основах. Эту идею Вл. Соловьев выразил в символе «богочеловечества», понимаемого как единство человечества с Богом. Его идеи были критически освоены и раскрыты в творчестве религиозных персоналистов, в том числе Н.А. Бердяева.

Критика утопических мечтаний социальных мыслителей является главным философским подтекстом романа «Мы». Как в художественных произведениях, так и в эссеистике Замятина часто слышатся отзвуки проблематики Вл. Соловьева и Ф.М. Достоевского. Очевидно, что он был внимательным читателем не только «Легенды о Великом инквизиторе», но также «Записок из подполья», «Бесов», «Подростка», «Дневника писателя». Роман Замятина как в идейном, так и в лексическом плане созвучен также критике утопизма в творчестве русских религиозных персоналистов – его старших и младших современников. В символических, характерах и условных декорациях фантастического Единого Государства Будущего в романе «Мы» раскрывается характерная для персонализма проблематика. Творчество Достоевского было их общим истоком.

Насыщенность романа философскими вопросами неслучайна: Замятин сознательно искал синтеза новой художественной формы с философскими задачами. Он сознавал, что фантастика обретает существенность только в сплаве с актуальной и одновременно вечной идеей: «Так логична в сегодняшней литературе тяга именно к фантастическому сюжету или к сплаву реальности и фантастики. На Западе сейчас десятки авторов – в фантастике философской, социальной, мистической» [3, с. 94]. Его вывод: «...в динамику авантюрного романа надо вложить тот или иной философский синтез»³. Замятин ищет, по

² См.: Бердяев Н.А. О новом русском идеализме // Бердяев Н.А. *Sub Specie aeternitatis*. Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906). М.: Канон, 2002. С. 202–203 [2].

³ См.: Замятин Е.И. Новая русская проза // Замятин Е.И. Я боюсь: Литературная критика. Публицистика. Воспоминания / сост. и коммент. А.Ю. Галушкина; вступ. ст. В.А. Келдыша. М.: Наследие, 1999. С. 94 [3].

его собственному слову, «художественно-философского синтеза»⁴. Он убежден в том, что в литературе нужны «самые последние, самые страшные, самые бесстрашные “зачем?” и “что дальше?”». Писатель призывает оторваться от плоскости быта и устремиться «вверх – от быта к бытию, к философии, к фантастике»⁵.

В своей эссеистике он выступает с требованием расширения философского кругозора литературы, вырабатывает собственную философию жизни и творчества. Его главной, «первичной интуицией», как сказали бы его современники-философы, является проблема экзистенциальной и творческой свободы, которая символически обозначена им как «бунтарство», «еретичество», «скифство». Вечная проблема, поднятая в его творчестве, – коллизия творческой личности и абсолютизированного государства, проблема конформизма интеллигенции, ее неспособности и нежелания противостоять диктатуре массового сознания. Конформизмом, «энтропийностью» сознания объясняется в его романе возникновение и процветание Единого Государства Будущего. В своей эссеистике писатель противопоставляет массовому сознанию свой идеал творческой, независимой, самостоятельно мыслящей личности. Героем, гением, открывающим новые пути в культуре и литературе, является для него «завтрашний человек», способный «выбирать линию наибольшего сопротивления». Его творческое кредо: «Настоящая литература может быть только там, где ее делают не исполнительные и благонадежные чиновники, а безумцы, отшельники, еретики, мечтатели, бунтари, скептики»⁶.

«Еретики и скептики» – образ из книги Ф. Ницше «Так говорил Заратустра». Однако Замятин наполнил его собственным пониманием и переживанием: «Мир жив только еретиками: еретик Христос, еретик Коперник, еретик Толстой. Наш символ веры – ересь: завтра – непременно ересь для сегодня, обращенного в соляной столп...»⁷. Ему дорого «мучительное счастье подлинного скифа: никогда не почивать на лаврах. <...> Его исповедание – еретичество; судьба его – судьба Агасфера; работа его – не для ближнего, но для дальнего»⁸. Устремленность к «дальнему» – также узнаваемый мотив Ницше, многогранно отразившийся в русском персонализме. Свой идеал сверхчеловека – Заратустры – Ницше противопоставил ветхому человеку, превращенному буржуазной цивилизацией в «лучшее домашнее животное». Дух Ницше явственно присутствует в замятинской антиутопии.

Роман «Мы», как вспоминал писатель, был задуман в 1917–1918 гг., т. е. сразу по возвращении в Россию из Англии. Закончен он был не позднее середины 1921 г. В романе перед читателем предстает картина «организованного рая», жесткого порядка, тиски которого Замятин почувствовал в регламентированной жизни в Англии периода войны, а по возвращении домой – в первых декретах Советской власти. Как в благополучной Европе, так и в революци-

⁴ См.: Замятин Е.И. Новая русская проза. С. 95.

⁵ Там же. С. 97, 99.

⁶ Там же. С. 52.

⁷ Там же. С. 48.

⁸ Там же. С. 26.

онной России писатель увидел угрожающие симптомы разрастания власти государства, ведущей к безраздельному господству «мы» над «я». В новом строе он ощутил предельное заострение конфликта между художником и властью. Эта проблема затрагивала его лично, так как угрожающее творчеству принудительное единогласие – «величественное, монументальное, всеобъемлющее» – лишило его писательского голоса.

Роман «Мы» явился ответом на тотальное давление идейной «монофонии». Важную роль в образной системе Замятина играют темы и образы западноевропейской фантастики – утопических романов Г. Уэллса, Дж.К. Джерома, Э. Беллами, в которых личность оказывается средством для общественного блага и прогресса человечества. Возможно, Замятину был известен образ «Города будущего» из трактата А. Бебеля «Женщина и социализм». К бевелевскому образу *Zukunftsstaat*'а обращался Н.А. Бердяев и другие мыслители. Но если мотивы европейского утопизма определили образную систему романа «Мы», то его основные идеи восходят к проблеме свободы в постановке Достоевского и в ее осмыслении русскими религиозными персоналистами.

Одним из первых с критикой социального утопизма, воспринятого через призму «Легенды о Великом инквизиторе», выступил В.В. Розанов, который показал, что главными чертами утопического мышления являются рационалистическое упрощение реальности, вера в то, что изменением внешних обстоятельств можно достичь исправления греховной природы человека. Правовед П.И. Новгородцев, посвятивший критике утопических учений свою главную книгу «Об общественном идеале» (1917)⁹, подчеркнул, что утопическая составляющая присуща практически всем философским и социальным учениям, оторвавшимся от религиозного видения мира. Главная мысль Новгородцева – об утопичности самой идеи земного рая, о невозможности воплощения абсолютно совершенства в земных условиях. Как и Розанов, Новгородцев пишет о необходимости смирения человеческого разума перед сложностью и многообразием жизни, перед замыслом Бога о человеке, перед тайной личности, перед высшими законами жизни. Работа Новгородцева пользовалась большой популярностью у интеллигенции и наверняка была известна Замятину. Из нее он мог почерпнуть многие идеи для своего романа, и в частности мысль О. Конта о наступлении заключительной стадии или «последней фазы» развития общества (*l'état final*). С этой мыслью, как с представлением о возможности «последней революции», Замятин ведет непримиримый спор в своих эссе и в романе «Мы».

Вслед за Розановым тему Великого инквизитора подняли Н.А. Бердяев и Д.С. Мережковский. В работах Бердяева обличается разрыв социального реформаторства с религиозным осмыслением жизни, утрата метафизической глубины мышления, которая ведет к рационалистическому упрощению бытия, идеологизму в философии и утопизму в социальной мысли. Тема Великого инквизитора звучит во всех работах Бердяева, где речь идет о государстве, о происхождении зла, о природе революционных преобразований, о правах отдельного человека и обязанностях общества, о столкновении личных и коллектив-

⁹ Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М.: Пресса, 1991. 522 с.

ных ценностей. Большинство работ Бердяева, связанных с критикой утопических социальных проектов, опирается на аргументацию как результат осмысления «Легенды о Великом инквизиторе». Его центральной работой на эту тему является глава «Великий инквизитор» в книге «Новое религиозное сознание и общественность» (1907)¹⁰, но эта тема звучит во множестве других его работ, созданных в разные периоды жизни. Среди них главные: «Этическая проблема в свете философского идеализма» (сб. «Проблемы идеализма», 1902), «О новом русском идеализме» (1904), «Философская истина и интеллигентская правда» (сб. «Вехи», 1909), «Духи русской революции» (сб. «Из глубины», 1918). В эмиграции та же проблематика получила развитие в работах «Новое средневековье» (1923), «Царство Божие и царство кесаря» (1925), «Я и мир объектов» (1934), «Судьба человека в современном мире» (1934), «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии» (1939).

С первых работ на эту тему Бердяев утверждает, что в «Легенде о Великом инквизиторе» дана целая философия истории и пророчество о судьбе человечества. Дух Великого инквизитора живет во всяком насильственном абсолютном государстве. Этот дух ощущается и в социализме, строящем очередную «вавилонскую башню». Н.А. Бердяев пишет: «Где есть опека над людьми, кажущаяся забота о их счастье и довольстве, соединенная с презрением к людям, с неверием в их высшее происхождение и высшее предназначение, – там жив дух Великого инквизитора. Где счастье предпочитается свободе, где временное ставится выше вечности, где человеколюбие восстает против боголюбия, там – Великий инквизитор. Где утверждают, что истина не нужна для счастья людей, что можно хорошо устроиться, не ведая смысла жизни, там – он» [4, с. 58].

В эмиграции критика утопизма получила продолжение и развитие в статье Г. Флоровского «Метафизические предпосылки утопизма» и в работе С.Л. Франка «Ересь утопизма». Оба мыслителя видят в утопизме уклон мышления, оторвавшегося от религиозных корней. Утопическая мысль является результатом рационального, рассудочного упрощения бытия, стремления подчинить жизнь схеме, «исправить» природу человека средствами социальных преобразований. Важнейшим моментом для религиозных критиков утопизма является различение «утопии», как духовно разрушительной и недостижимой мечты, и христианского идеала, как реальной цели, укорененной в божественном замысле свободной и творческой человечности. Общим истоком критики утопизма в работах Г. Флоровского, С. Франка, Ф.А. Степуна, Б.П. Вышеславцева является система образов Достоевского.

Как и для Достоевского, путеводной звездой на пути преодоления утопизма для русских религиозных идеалистов является христианский идеал – личность Христа и его учение. Противостояние утопизма и религиозного мировоззрения оригинально сформулировал Ф.А. Степун: «На всякий утопически-мечтательный безудерж есть только одна узда – живая любовь к ближнему,

¹⁰ См.: Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. Гл. I. Великий инквизитор // Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. М.: Канон, 1999. С. 58–89 [4].

мешающая превращать его в строительный материал Царствия Божия на земле. Социологически — христианство может быть, таким образом, определено как *антиутопизм*, как пафос конкретности и постепенности социального устройства» [5, с. 562]. На основе христианского идеала в русском персонализме складывается учение о личности, с персоналистических позиций пересматривается гносеология. Но в то же время для преемников Вл. Соловьева основополагающей в представлении о будущем остается идея христианской общечеловечности, без формирования которой невозможно утверждение абсолютной ценности личности, идеала ее свободного и творческого развития.

В небольшой по объему, но чрезвычайно емкой по своей символике замятинской антиутопии нашли отражение основные признаки утопического мышления, выявленные Достоевским и русскими религиозными персоналистами. За фантастическими гротескными образами в романе проглядывают основные идеи «Легенды о Великом инквизиторе». «Свобода и хлеб земной вдоволь для всякого вместе немислимы», считает Великий инквизитор, идея свободы хороша только для избранных, сильных, а большинству людей она может принести лишь страдание. Он считает нужным «исправить» учение Христа, рационализировать замысел Создателя. Его цель – организовать людей в «беспорный, общий и согласный муравейник», дать людям земное благополучие ценой свободы, лишения человека права на познание, творчество и самоопределение. Правители Единого Государства в романе «Мы», подобно Великому инквизитору, исходят из убеждения, что всеобщая сытость и довольство, в которых они видят главную ценность жизни человеческой массы, несовместимы со свободой, поэтому, чтобы удовлетворить всех граждан, следует искоренить стремление к свободе, ограничить доступ к знанию, свести на нет творческие стремления, уравнять всех в правах и обязанностях, создать стандартного человека.

В основе государства, изображенного Достоевским в «Легенде о Великом инквизиторе», лежит «теократическая утопия». Государство берет на себя функции церкви, решение проблем нравственного сознания и совести. Организацией жизни заняты «хранители тайны», «благодетели человечества». В основе организации лежит «принудительное спасение», суть которого заключается в предельном упрощении и «облегчении» жизни, избавлении человека от проблем познания и совести, от поисков смысла жизни. «Благодетели» «исправляют» подвиг Христа, который, по их мнению, поставил перед людьми непосильные задачи духовной работы над собой. Освободив человека от необходимости самостоятельно мыслить, благодетели занимают его механическим трудом, не требующим творчества и совершенствования, организуют и его свободное время. Великий инквизитор рисует картину будущего: «Да, мы заставим их работать, но в свободные от труда часы мы устроим им жизнь, как детскую игру, с детскими песнями, хорами, с невинными плясками. О, мы разрешим им и грех; они слабы и бессильны, они будут любить нас, как дети, за то, что мы им позволим грешить. <...> Они будут нам покоряться с веселием и радостью», потому что будут избавлены «от великой заботы и мук решения личного и свободного».

Картина, нарисованная Великим инквизитором, обретает новую жизнь в антиутопии Замятина. В его Едином Государстве осуществляются основные прин-

ципы Великого инквизитора, но при этом картина будущего насыщается конкретностью новейшего исторического опыта. Эксперимент над человеком доводится до логического предела и тем самым до абсурда. В Едином Государстве научно-технический прогресс достиг высочайшего уровня: побеждены голод и нищета, достигнуто не просто благополучие, но изобилие, построен «рай на земле». Появилась возможность перенести эти достижения на другие планеты с помощью межпланетного корабля. Материальное благосостояние достигнуто, однако в жертву принесено умственное развитие, личностный рост человека, его научное и художественное творчество. Вся жизнь мелочно регламентирована и идет по расписанию под библейски звучащим названием «Часовая Скрижаль».

Замятин использует лексику и символику «Легенды о Великом инквизиторе» Достоевского – «благодетели», «хранители тайны», «принудительное спасение», жизнь как «детская игра», однако он создает картину нового технического века, чем придает этим образам современное звучание. Единым Государством в романе «Мы» управляет «Благодетель», которого раз в год переизбирают в День Единогласия. На службе государства находится целая армия «хранителей», которые осуществляют функции наблюдения и сыска, тотального контроля за каждым членом общества. Граждане Единого Государства живут в прозрачных домах из нового небьющегося стекла, чтобы агенты Бюро Хранителей всегда могли видеть, чем они заняты и какое у них выражение лица. Существование человека абсолютно «прозрачно» для стражей порядка, а также и для бдительных граждан, каждый из которых – включая и главного героя – всегда готов отправиться в Бюро Хранителей с доносом на соседей или коллег по работе. В романе возникает переключки с образом стеклянного павильона всемирной выставки в Лондоне из «Зимних заметок о летних впечатлениях» Достоевского. Жилище человека в Едином Государстве подобно «хрустальному дворцу» в том же многогранном символическом смысле.

Все граждане одеты в униформу, имена заменены буквенно-цифровыми кодами. Организация проникает в самые интимные сферы личной жизни человека, стремится вытравить в нем все индивидуальное, претендует даже на то, чтобы формировать глубинные инстинкты. Инстинкт продолжения рода строго регламентирован, однако удовольствия разрешены гражданам «по их послушанию». На фоне футуристической технократической картины будущего читатель видит основных персонажей в основном в свободные от труда часы: жизнь их устроена, словно по указанию Великого инквизитора, как детская игра. Главной формой «культурного досуга» являются «марши единения» и хоровое пение гимнов. Искусство безраздельно подчинено задачам возвеличивания государства и личности тирана: музыку и поэзию заменили гимны и оды Благодетелю. Гражданам запрещается общение с природой, видимо потому, что она может навести на запретные мысли о тайне творения: от вторжения неорганизованной природы город огражден стеклянной «Зеленой Стеной», за которой простираются дебри, где еще обитают люди-дикари из племени «Мефи».

Особенность замятинской утопии, придающая ей привкус кошмара, заключается в том, что дух Великого инквизитора господствует не только извне, он внедрился в разум и сердце человека. У хранителей нет необходимости вес-

ти наблюдение за гражданами: большинство из них успешно контролируют себя сами, они привыкли любить свое рабство. Даже в свободный «личный час» жители Единого Государства по собственному почину маршируют шеренгами по четыре под государственный гимн. При этом они испытывают веселье, радость, неподдельный энтузиазм: они счастливы как дети. И эти шеренги составляет не только безликая масса рабочих и служащих, шеренгами ходит также научная, техническая и художественная интеллигенция, создающая мощь и величие государства, его культуру. Полная обезличенность, единообразие их жилья и одежды, отсутствие личных имен, утилитарные отношения, принудительный коллективный досуг не вызывают у граждан недовольства или протеста. Претензию государства на власть над душой и совестью человека Замятин в своих публицистических статьях обозначает словом «католицизм». Ассоциация с католической теократией и сопутствующей ей «инквизицией» способствует публицистические размышления многих религиозных философов о грядущем государственном строе.

Картина технократического будущего, нарисованного Замятиным, переключается с работами Н.А. Бердяева, в которых мыслитель пользуется схожей системой символов, поскольку писатель и философ черпают из одного источника. В изображении Бердяевым проектов «земного рая» важными составляющими являются «хранители тайны», «благодетели», принципом воспитания является «принудительное спасение», религию заменяет «культ организации», «культ коллектива», «культ вождя». Бердяев указывает на неизбежность мелочной регламентации жизни, применения приемов «человеководства» и на то, что формирование массового человека будет достигаться методами социального внушения. Этот тип правления Бердяев называет «абсолютным государством» и как на существенный его признак указывает на тенденцию к его распространению во «всемирном» и даже «планетарном» масштабе. Эта тенденция осуществляется в замятинском Едином Государстве, правительство которого планирует захватить другие планеты.

В своем анализе «Легенды о Великом инквизиторе» Бердяев подчеркивает, что Великий инквизитор выступает от лица «мы»: «*Мы* устроим их жизнь как детскую игру»; «*Мы* взяли на себя проклятие познания добра и зла: *мы* сохраним секрет для покоя счастливых младенцев»; «лишь *мы, мы*, хранящие тайну, только *мы* будем несчастны». Мыслитель задается вопросом, кто эти «мы», и показывает, что это только демагогический способ выражения, за ним стоит единое и единственное «я»¹¹. «Мы» – это сам Великий инквизитор, «имя которому – легион»: сначала это бесы революции, а потом – обожествленный вождь и обожествленное государство. Бердяев убежден, что «хранящие тайну», правящая элита, якобы берущая на себя «проклятие познания и муки совести», – это лишь риторический образ, а в реальности эти представители духовности окажутся исполнителями воли диктатора.

¹¹ См.: Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. Гл. I. Великий инквизитор. С. 68.

Последняя тайна Великого инквизитора, считает Бердяев, в неверии в Бога, в смысл мира. И он сам, и «хранители тайны» считают, что человечество недостойно знать высшую Истину своего происхождения и предназначения. Принцип его правления опирается на «охранение тайны, сокрытие смысла жизни во имя счастья людей». Бердяев видит в идее «охранения тайны» универсальный принцип абсолютного государства во все века и у всех народов: «Охранители старой Вавилонской башни и строители новой одинаково хотят скрыть от людей истину о смысле мироздания»¹². Великий инквизитор утверждает, что он и его сподвижники взяли на себя труд и муку познания добра и зла, осмысления трагизма бытия, понесли бремя мучений совести и сохранили неразрешимые проблемы в секрете для блага самих людей, «для покоя счастливых младенцев». «Соккрытие тайны и руководство миллионом младенцев» – это, по слову Бердяева, основной «соблазн Великого инквизитора».

Если у Достоевского Великий инквизитор еще принадлежит к титанам духа, прошедшим испытания в пустыне («я тоже питался акридами», говорит он), то новая эпоха порождает лилипутов: «Маленькими великими инквизиторами полон наш мир», – пишет Бердяев¹³. В романе Замятина *Благодетель* – верховный правитель Единого Государства – принадлежит именно к этой разновидности. Этот внушающий страх и трепет кумир при личной встрече разочаровывает героя романа, он с удивлением отмечает в дневнике обыденность этого образа: «Передо мной сидел лысый, сократовски-лысый человек...»¹⁴.

Закончив свою антиутопию, Замятин планировал создать картину будущего «с положительным знаком», от утопии перейти к идеалу. Его «утопия со знаком плюс» питается верой в человека, в развитие неведомых его возможностей, в его естественную эволюцию: «Какая же будет утопия? Назовите мне ее. – Ни я, ни кто другой еще не назовет ее – потому что она только рождается. Но я знаю, что когда завершит свой круг развитие «мы», начнется новый круг «я» <...> человек ощупью двинется в неведомый еще мир четырех измерений – мир подсознания. <...> это признак высшего пути, это – несомненный запах завтра» [3, с. 239]. За этим поворотом к тайнам сознания, души, внутреннего мира человека Замятин надеялся увидеть путь к прекрасному новому миру.

Атеист по убеждению, Замятин, тем не менее, верит в евангельский идеал любви, правда ищет он его не в религиозной духовности, а в душе и разуме естественного, природного человека, даже в стихийности, «дионисийстве». Любовь для него – неременное условие творчества во всех сферах жизни, поскольку невозможно творить из ненависти: «Творческой силы в ненависти нет и не может быть» [3, с. 47]. Он видит в любви, в умении ценить личность чело-

¹² См.: Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. Гл. I. Великий инквизитор. С. 78.

¹³ См.: Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. Гл. I. Великий инквизитор. С. 77.

¹⁴ См.: Замятин Е.И. Мы. Роман // Замятин Е.И. Сочинения. Из литературного наследия / послесл. М.О. Чудаковой, коммент. Евг. Барабанова. М.: Книга, 1988. С. 144 [6].

века и его свободу условие расцвета литературы: «На отрицательных чувствах нельзя строить. Только тогда, когда мы вместо ненависти к человеку поставим любовь к человеку, – придет настоящая литература». Он пророчествует о времени, которое придет на смену войне и революции: это будет «не время механического равенства, не время животного довольства, а время огромного подъема высочайших человеческих эмоций, *время любви*» [3, с. 142].

В представлении Замятина о будущем тема личности неразрывно сплетена с темой борьбы за социальную справедливость, темой общественного идеала, евангельской «новой земли и нового неба». В этом он прямой наследник Вл. Соловьева и Ф.М. Достоевского, наследник народничества, носившего в России религиозный характер. Замятину близок также «космический» подход к проблеме личности и общества, ему понятны утопические сны героев Достоевского, в которых отражается «космизм» и планетарность русской мысли. Замятин пишет в очерке «Рай» (1921): «Мы, несомненно, живем в эпоху космическую – создания нового неба и новой земли» [3, с. 53]. Но с этим космическим преобразованием связана у него тревога за судьбу личности и свободы: «Мы переживаем эпоху подавления личности во имя масс», войны «обратили человека в материал для войны, в номер, цифру. Человек забыт – ради субботы; мы хотим напомнить другое: суббота для человека» [3, с. 48–49]. Предсказание кошмарной утопии слышится в эссе «Скифы ли?»: «Остричь все мысли под нолевой номер; одеть всех в установленный образец униформу» [3, с. 27]. Спасение от этого ужаса – все там же, в истинах Откровения: «Нельзя больше молчать. Время крикнуть: человек человеку – брат!» [3, с. 49].

Обличая утопизм социального мышления, Бердяев тоже пытался представить позитивную утопию. По внешним признакам, картина будущего у него принципиально иная, чем у Замятина, иным представляется и человек будущего. Первым шагом к совершенному обществу, считал он, должен быть свободный доступ к высшим духовным и философским знаниям. Ответом всем малым и великим инквизиторам должно быть исповедание истин абсолютных и вечных: «Раскрытие людям тайны о смысле вещей, раскрытие истины абсолютной и вечной выше всего в мире, выше счастья людей, выше спокойствия, выше хлеба земного, выше государства, выше самой жизни в этом мире. Миру должно быть поведано слово истины» [4, с. 78]. Общество будущего должно строиться на христианском понимании любви к человеку: «Истинная любовь к людям возможна лишь в Боге, лишь во имя Отца Небесного, и потому связана она с признанием высшей природы человека и высшего призвания его, с уважением к личности и ее бесконечным правам» [4, с. 69].

Бердяев писал также, что в условиях манипулирования духовно-душевной жизнью невозможен не только прогресс, но и простое сохранение существующих достижений науки, техники, социальной организации. Бердяев словно отвечает на возникающее при чтении замятинской антиутопии сомнение в том, что в Едином Государстве возможен научно-технический прогресс. В романе «Мы» интеллигенция – как поэты, так и инженеры – не имеет никаких привилегий в плане свободы и личностного роста, она содержится в состоянии такого же духовного убожества, как и основная масса граждан. Тогда как творче-

ство, даже техническое, требует свободного развития личного духа: рабы не могут создавать межпланетные корабли.

Бердяев предсказывал, что человечество, двинувшееся по пути всеобщего уравнивания и нивелирования, вскоре зайдет в тупик и начнет искать выхода. Но чисто человеческими силами выхода не найти. В своем видении будущего Бердяев пророчествовал о новом явлении Богочеловека, о принесении новой жертвы во искупление грехов человечества. Пессимистический взгляд на ход современной истории уживался в его сознании с религиозным упованием на то, что, как и прежде, «человечество и мир спасет Слово Истины и свободы»¹⁵.

Наиболее проработанный общественный идеал Бердяев представил в работе, близкой по времени создания к роману «Мы», – в «Новом средневековье» (1923), где мыслитель пришел к заключению, что «грандиозное предприятие новой истории нужно ликвидировать, оно не удалось»¹⁶. В этой работе он противопоставляет трудный путь личной духовности эвдемоническому принципу жизни, на котором стоит цивилизация потребления. Буржуазная система ценностей, в которой высшее место занимают вещи и деньги, со всей очевидностью сама себя отрицает и разрушает: она порождает мировые катастрофы, революции и войны. Необходимо выйти на «путь нового аскетизма», пишет Бердяев, ход истории неизбежно принудит к этому: «Придется перейти к более упрощенной и элементарной материальной культуре и более сложной духовной культуре» [7, с. 239]. Переход этот необходим как в общественной, так и в индивидуальной жизни: кризис общества неизбежно сопровождается кризисом отдельной личности, который захватывает и представителей духовной аристократии. Рушатся ценностные иерархии и ранги, само слово «элита» переживает понижение смысла, обесценивание.

Предлагая свой выход из кризиса, философ вполне осознает его утопичность. Человечество в его эмпирическом состоянии никогда по доброй воле не откажется от завоеваний цивилизации – комфорта, изобилия, досуга – всех тех «благ», доступность которых охватывает все более широкие массы людей. Но Бердяев убежден, что, если не делать усилий в духовном и культурном направлении, человечеству грозит быстрое вырождение, наступление эпохи технического, «цивилизованного» варварства. Техническая цивилизация стремится развиваться до последних пределов, в этом ее стихийный закон. Она неизбежно будет все более поработать создающего ее человека. В результате человек, царь природы, построит тот самый муравейник, который возникал в пророческих видениях Дж. Ст. Милля, К. Н. Леонтьева, Ф. М. Достоевского, М. Метерлинка.

В романе «Мы» Замятин ищет противоядия от рационализации жизни в естественном, природном человеке, ждет революционного импульса от стихийных, бессознательных, «дионисийских» сил души. В ином направлении движется мысль Бердяева. В своей поздней работе «О рабстве и свободе челове-

¹⁵ См.: Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. Гл. I. Великий инквизитор. С. 61.

¹⁶ См.: Бердяев Н. А. Новое средневековье // Бердяев Н. А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон, 2002. С. 239 [7].

ка» (1939) он высказал идеи, которые объясняют, почему общественный идеал недостижим на почве «природности». Словно отвечая Замятину, мыслитель пишет: «Человеку цивилизации со всеми его недостатками противостоит не природный человек, а духовный человек» [8, с. 540]. Развитие цивилизации предъявляет к человеку новые и все более жесткие требования. В своем «естественном» состоянии, вне духовно-религиозного развития, человек никогда не достигнет духовной зрелости, полноты видения реальности, а значит, и способности выстроить новое общество в соответствии с истинной природой человека.

И тем не менее нечто существенное объединяет Замятина с русскими религиозными персоналистами: он верит в то, что личность не может быть принесена в жертву коллективу, что она должна быть не средством, а целью исторического процесса, что только в личном духе человек, по известной формуле Достоевского, «соприкасается мирам иным» Несмотря на декларируемый атеизм, система ценностей Замятина, отразившаяся в критике социального утопизма, близка к мировоззрению русских религиозных персоналистов. Критика утопизма в русском религиозном персонализме может быть прочитана как грандиозный философский комментарий к роману Замятина.

Список литературы

1. Франк С.Л. Новая книга о Вл.Соловьеве // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 387–391.
2. Бердяев Н.А. О новом русском идеализме // Бердяев Н.А. *Sub Specie aeternitatis*. Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906). М.: Канон, 2002. С. 173–216.
3. Замятин Е.И. Новая русская проза // Замятин Е.И. Я боюсь: Литературная критика. Публицистика. Воспоминания / сост. и коммент. А.Ю. Галушкина; вступ. ст. В.А. Келдыша. М.: Наследие, 1999. С. 82–95.
4. Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. Гл. I. Великий инквизитор // Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. М.: Канон, 1999. С. 58–89.
5. Степун Ф.А. О человеке «Нового Града» // Степун Ф.А. Жизнь и творчество. М.: Астрель, 2008. С. 557–568.
6. Замятин Е.И. Мы. Роман // Замятин Е.И. Сочинения. Из литературного наследия / послесл. М.О. Чудаковой, коммент. Евг. Барабанова. М.: Книга, 1988. С. 7–154.
7. Бердяев Н.А. Новое средневековье // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон, 2002. С. 219–310.
8. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Бердяев Н.А. Опыт парадоксальной этики. М.: АСТ, Фолио. 2003. С. 425–696.

References

1. Frank, S.L. Novaya kniga o Vl. Solov'evе [A New Book on Vl. Solov'ev], in Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian Worldview], Saint-Petersburg: Nauka, 1996, pp. 387–391.
2. Berdyaev, N.A. O novom russskom idealisme [On the New Russian Idealism], in Berdyaev, N.A. *Sub Specie aeternitatis. Opyty filosofskie, sotsial'nye i literaturnye (1900–1906)* [Sub Specie aeternitatis. Essays in Philosophy, Social science and Literature], Moscow: Kanon, 2002, pp. 173–216.
3. Zamyatin, E.I. Novaya russkaya proza [New Russian Prose], in Zamyatin, E.I. *Ya boyus'*: *Literaturnaya kritika. Publitsistika. Vospominaniya* [I am Scared: Literary Criticism, Essays, Memoirs], Moscow: Nasledie, 1999, pp. 82–95.

4. Berdyaev, N.A. *Novoe religioznoe soznanie i obshchestvennost'*. Ch. I. Velikiy inkvizitor [New Religious Consciousness and Society. Ch. I. Great Inquisitor], in Berdyaev, N.A. *Novoe religioznoe soznanie i obshchestvennost'* [New Religious Consciousness and the Society], Moscow: Kanon, 1999, pp. 58–89.
5. Stepun, F.A. O cheloveke «Novogo Grada» [On the Man of the New City], in Stepun, F.A. *Zhizn' i tvorchestvo* [Life and Creativity]. M.: Astrel', 2008, pp. 557–568.
6. Zamyatin, E.I. *My. Roman* [We: a Novel], in Zamyatin, E.I. *Sochineniya. Iz literaturnogo naslediya* [Works: from Litarary Legacy], Moscow: Kniga, 1988, pp. 7–154.
7. Berdyaev, N.A. *Novoe srednevekov'e* [The New Middle Ages], in Berdyaev, N.A. *Smysl istorii. Novoe srednevekov'e* [The Idea of History. The New Middle Ages], Moscow: Kanon, 2002, pp. 219–310.
8. Berdyaev, N.A. O rabstve i svobode cheloveka. Opyt personalisticheskoy filosofii [On Slavery and Freedom of Man. Essay in Personalism], in Berdyaev, N.A. *Opyt paradoksal'noy etiki* [Essay in Paradoxical Ethics], Moscow: AST, Folio. 2003, pp. 425–696.

УДК 82:321.1(4)(09)

ББК 63.3(4)4-02:83.3(4)4

СРЕДНЕВЕКОВЫЙ ПУТЬ К ИДЕАЛЬНОМУ МИРОУСТРОЙСТВУ (ПИСАТЕЛИ ЭПОХИ КАРОЛИНГОВ О ГОСУДАРСТВЕ И ВЛАСТИ)

М.Р.НЕНАРОКОВА

Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН
Поварская ул., д. 25а, г. Москва, 121069, Российская Федерация
E-mail: maria311@inbox.ru

Рассматривается раннесредневековая традиция описаний идеальных государств. Отмечается интерес к проблеме идеального общества в произведениях церковных писателей эпохи Каролингов (VIII–IX вв.). Подчеркивается, что античная модель идеального государства, имевшая как римские, так и греческие корни, была перенесена Карлом Великим и его окружением в мир германской культуры, куда лишь незадолго до этого была принесена христианская вера. С использованием сравнительно-исторического и аналитически-синтетического методов прослеживается формирование и развитие представлений об идеальном обществе на материале трактатов VIII–IX вв. Доказывается, что успешное внедрение чуждых элементов культуры и религии повлияло на представления о том, каким должно быть идеальное государство. Делается вывод о том, что образ идеального государства как общности людей меняется на протяжении эпохи Каролингов: в начале правления династии Каролингов общество монолитно, оно равняется на правителя своего государства как на всеми признанный образец; по мнению более поздних писателей, общество составляют отдельные семьи или племена и народы; в конце рассматриваемого периода государство видится как объединение противоположностей – люди еще не воспринимаются как личности, но уже различаются по возрасту, полу, семейному положению, роду занятий. Устанавливается общность взглядов авторов эпохи Каролингов, для которых силой, объединяющей людей в государственную структуру, является христианство.

Ключевые слова: утопия, модель идеального общества, государство, эпоха Каролингов, жанр «зеркала», личность правителя, христианские добродетели.

THE MEDIEVAL WAY TO A PERFECT SOCIETY (THE CAROLINGIAN WRITERS ON STATE AND GOVERNMENT)

M.R. NENAROKOVA

The Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences
25a, Povarskaya str., Moscow, 121069, Russian Federation
E-mail: maria311@inbox.ru

The article focuses on the early medieval tradition of the descriptions of the ideal states. It is noted that the interest in an ideal society was repeatedly discussed in the works of ecclesiastical writers of the Carolingian era (VIII–IX centuries). It is emphasized that the model of an ideal state, which had both Roman and Greek roots, was translated by Charlemagne into the world of German culture, which only shortly before that was converted to Christianity. The research is based on the comparative-historical and synthetic-analytical methods. The formation and development of the ideas on the ideal society is traced in the treatises of the VIII–IX centuries. It is proved that the introduction of elements of foreign culture and religion has influenced the notion of an ideal state: it became a projection of the ruler's personality; the ideal model of society was perceived as a hierarchy with the ideal ruler at the top and with the bishops, controlling him, next to, or even above him. It is concluded that the image of the state as a community of people changes during the Carolingian era: citizens of the state and the ruler as their model; families living according to the same code of behavior; the faceless mass of different tribes and nations, controlled by the ruler; the unity of opposites. All the Carolingian authors agree that the force, leading people to spiritual perfection and integrating them into the state, is Christianity.

Key words: *utopia, a model for a perfect society, a state, the Carolingian epoch, a genre of mirrors for princes, the personality of a ruler, Christian virtues.*

Возникновение жанра утопий, то есть описаний идеальных государств, обычно связывается с именем английского гуманиста Томаса Мора (1478–1535) и с его книгой, полное название которой звучит следующим образом: «Золотая книжечка, столь же полезная, сколь и забавная, о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопия». Однако сочинение Мора является звеном традиции, восходящей к античности, к произведениям греческого философа Платона – диалогам «Тимей» и «Критий», а также к трактату «Государство». Об идеальном мироустройстве задумывались и в Средние века. Особое внимание уделяли этой теме церковные писатели эпохи Каролингов (70-е гг. VIII в. – IX в.).

Правители династии Каролингов, в частности Карл Великий, чувствовали себя преемниками римских императоров, но ставили своей целью создание христианского государства. Считалось, что в их времена по воле Божией произошел «перенос власти» (*translatio imperii*) от языческого Рима к новому Риму – христианской Франкии. Именно так создание Франкского государства воспринималось в конце IX в., когда Ноткер Заика, знаменитый богослов, агиограф, историк, по просьбе правнука Карла Великого императора Карла III Толстого писал о деяниях его великого предка: в то время как Бог «разбил железные или глиняные ноги достоудивительного истукана в римских владениях, то чрез славного Карла вознес золотую голову другой, не менее удивительной статуи

во франкских пределах»¹. В создании империи Карл Великий ориентировался на Рим времен Октавиана Августа (кон. I в. до н.э. – нач. I в.н.э.), когда Римское государство достигло своего расцвета. Карл заимствовал многое: о нем, как и об Октавиане Августе, можно было сказать, что он вел победоносные войны, проводил государственные реформы, отстраивал свою столицу. Недаром в поэтических произведениях рубежа VIII–IX вв. упоминается, что император закладывает новые храмы², приказывает отстроить Новый Рим³. Как и Октавиан Август, Карл приглашал ко двору и делал своими помощниками не только соотечественников, но и образованных людей из всех областей своего государства и соседних стран⁴. Можно сказать, что Карл и его окружение рассматривали Рим времен Августа как модель идеального государства и стремились повторить его во Франкии. Как писал один из приближенных Карла, поэт Муадвин, «Золотой Рим вновь возрождается для мира», возвращается «образ жизни древности»⁵.

Однако Каролингам была известна не только римская модель идеального общества, но и греческая. Биограф Карла Эйнхард сообщает, что император любил сочинения Блаж. Августина, в особенности книгу «О Граде Божием»⁶. В этой книге Блаж. Августин часто упоминает имя Платона и школу, которую тот создал неподалеку от Афин: «...философ Платон в граде Афинском и в своей школе, которая называлась Академия, наставлял многих учеников»⁷. Перечисляя учеников Платона, Августин называет их «более славными и замечательными, [чем прочие]», «весьма знаменитыми философами»⁸, однако подчеркивает, что они были язычниками. Ученый кружок, существовавший при дворе Карла Великого, был также назван Академией, и англосакс Алкуин, советник и близкий друг Карла, так писал о нем Карлу: «...многие подражают Вашему славному стремлению и намерению, чтобы во Франкии были созданы новые Афины, вернее, более замечательные, чем древние, ибо они, благодаря распространившемуся учению Господа Христа, превосходят всю премудрость и опытность Академии. Древние Афины прославились, просвещенные лишь Платоновским учением, воспитанные семью благородными искусствами; новые же Афины, вдобавок еще обогащенные седмиобразной полнотой Святого Духа, побеждают все великолепие светской премудрости» [1, с. 12]. Существовали и контакты между Франкией и современным ей миром греческой культуры. Еще при отце Карла Великого Пипине в дворцовую библиотеку попали

¹ См.: Ненарокова М.Р. Каролингская эклога: теория и история жанра. М., 2012. С. 11 [1].

² Там же. С. 234.

³ Там же. С. 30.

⁴ Там же. С. 13–16.

⁵ Там же. С. 11.

⁶ См.: Эйнхард. Жизнь Карла Великого // Памятники средневековой латинской литературы. VIII–IX века / пер. М.С. Петровой. М., 2006. С. 195 [2].

⁷ См.: Aurelii Augustini Hipponensis episcopi ad Marcellinum De Civitate Dei contra Paganos // Migne J.-P. Patrologiae Latinae Cursus Completus. On CD-Rom. Chadwick-Healy, 1993–1995. Vol. 41. Col. 361 [3].

⁸ Там же. Col. 237.

греческие книги, в частности сочинения св. Дионисия Ареопагита⁹, а в 781 г. произошло событие, благодаря которому ученые греки появились при дворе самого Карла, а именно: ко двору прибыли византийские послы, которые просили руки дочери Карла Ротруды для Константина VI, сына императрицы Ирины. Карл ответил согласием, но поставил условие: Ротруда должна сначала выучить греческий язык¹⁰. Знания о Платоне и его школе, об античной греческой философии и культуре, почерпнутые из книг, могли подтверждаться в общении с учителем Ротруды, входившим в Карлову Академию, о чем свидетельствует Алкуин, упоминая о некоем «греческом философе» и «афинском мудреце» среди приближенных Карла¹¹.

Сохранились свидетельства о распространении греческой учености во Франкии и при потомках Карла Великого. Император Карл Лысый, четвертый внук Карла, славился своей просвещенностью и любовью к наукам. Его современник Хейрик, епископ Оксеррский, писал ему, что многие ученые византийцы приехали во Франкию: «Оплакивает это Греция, раздражаемая новыми шипами зависти: ...скорбит, что ее преимущества были перенесены в наши области» [1, с. 23]. Восхваляя мудрое правление Карла, Хейрик замечает: «...счастливым будет государство, если или философствуют правители, или правят философы» [1, с. 23]. Ранее эта же мысль высказывалась поэтом Валахфридом Страбом, современником Людовика Благочестивого, сына Карла Великого и отца Карла Лысого. В эклоге «Об образе Тетрика» Валахфрид так отзывается о временах Людовика: «Ныне, наконец, возвысилось благоденствующее государство, когда в достаточной мере / И правители мудрствуют, и правят мудрецы» [1, с. 22]. Цитаты из послания Хейрика и эклоги Валахфрида восходят к одному источнику, к пятой книге «Государства» Платона, где, в частности, говорится: «Пока в государстве не будут царствовать философы либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать..., государствам не избавиться от зол...» [4, с. 198]. Даже если учесть, что послание Хейрика Оксеррского составлено по правилам античной риторики и в силу этого неизбежно содержит преувеличения, изучение греческого языка в эпоху Каролингов велось: обучаться греческому языку можно было не только у приезжих греков, но и у ирландцев, переселившихся во Франкию после 840 г. по причине участвовавших набегов викингов¹². Так, сам Хейрик учился греческому языку у ирландца Илии¹³. С текстом «Государства» Платона франков могли познакомить и приезжие византийцы, и ученые ирландцы.

Даже если в эпоху Каролингов сочинения Платона могли быть прочитаны не целиком, а как отрывки в каких-то сборниках, сами идеи Платона могли усваиваться в пересказах. Так, в знаменитом трактате «О Граде Божиим»,

⁹ См.: Ненарокова М.Р. Каролингская эклога: теория и история жанра. С. 12.

¹⁰ Там же.

¹¹ См.: Эйнхард. Жизнь Карла Великого. С. 38.

¹² См.: Эйнхард. Жизнь Карла Великого. С. 38.

¹³ Там же. С. 40.

который любил слушать Карл Великий, Платон и другие философы упоминаются в одном контексте с «превосходнейшими правителями государства и народов»¹⁴. Таким образом, правители и философы оказываются на равных, поэтому философы чувствуют себя вправе давать советы правителям. Возможно, поэтому эпоха Каролингов так богата произведениями, относящимися к жанру «зеркала», которые должны были отражать идеальный облик и правителя, и государства, а также поучениями властителям в виде писем и исторических сочинений.

За сто с небольшим лет правления Каролингов было написано по меньшей мере двенадцать произведений в жанре «зерцал», биографии правителей, бесчисленные послания, в которых в разной степени затрагивались вопросы государства и власти и предлагались советы по улучшению существовавшей ситуации. К этим произведениям примыкает трактат писателя X в. Ратхера Веронского, который родился, рос и по воспитанию принадлежал, скорее, к эпохе Каролингов, чем к времени Оттонов.

Все сочинения, относящиеся к жанру «зерцал», можно разделить на две группы. В одну из них входят книги, в центре которых находится образ идеального правителя, а идеальное общество, которым он управляет, является проекцией либо его личности, либо его окружения – двора. Таких книг большинство. В другой группе оказываются три произведения, описывающие модель идеального общества, причем правитель воспринимается как член общества, занимающий высшую ступень иерархии.

Первым произведением в жанре «зеркала», созданным в Каролингскую эпоху, было послание ирландца Кадака Карлу Великому (775 г.). В нем, ссылаясь на авторитет Свящ. Писания, сочинения Псевдо-Киприана и Амброзиастера, автор объясняет Карлу, тогда еще королю Франкии, каким должен быть идеальный правитель.

Принцип равенства философа и правителя реализуется в трактате «Книга увещания» (795 г.), составленном Павлином, патриархом Аквилейским, одним из членов Карловой Академии, для Генриха, герцога Фриульского. Павлин, долгое время живший при дворе Карла Великого и возведенный в сан патриарха Аквилеи, обращается к светскому правителю, как к равному по положению или даже младшему: «мой брат»¹⁵. Согласно Павлину, правитель должен быть «хотя и мирской [человек], на всякое дело Божие готовый, к беднякам и немощным милосердный, утешитель плачущих, сострадающий несчастьям всех [людей], щедрый на милостыню»¹⁶. Павлин советует Генриху, а с ним и любому читателю своей книги: «...размышляй не только о своем спасении, но и о благе и процветании многих...» [5, v. 99, col. 201]. Что же касается внешней политики, Павлин полагает, что первый долг правителя состоит в защите своего государства от нападений врагов, и проводит параллель между обязанностями «воина

¹⁴ Aurelii Augustini Hipponensis episcopi ad Marcellinum De Civitate Dei contra Paganos. Col. 126.

¹⁵ См.: Paulini Patriarchae Aquileiense Liber Exhortationis // Migne J.-P. Patrologiae Latinae Cursus Completus. On CD-Rom. Chadwick-Healy, 1993–1995. Vol. 99. Col. 197 [5].

¹⁶ См.: Paulini Patriarchae Aquileiense Liber Exhortationis. Col. 200–201.

духовного» и воина «земного». Как земной воин «против видимого врага идет в бой»¹⁷, так и воин «духовный» сражается против дьявола, и победы земного воина, каковым является правитель, несущий ответственность за свое государство, напрямую связаны с его победой над грехом. Большинство глав «Книги увещания» посвящено духовной жизни христианина, однако подразумевается, что все наставления обращены не только к самому герцогу, правителю, главе Фриули, но и к его приближенным и всем подданным: «Ты же, брат мой, всем домашним своим и всем подданным тебе предпиши...»¹⁸. Таким образом, там, где правитель соблюдает христианские заповеди и, следовательно, очищая душу от грехов, постепенно приближается к идеалу – Христу¹⁹, каждый житель поступает также, и все вместе они создают идеальное государство.

Несколькими годами позднее сходный трактат пишет и Алкуин, советник Карла Великого, но обращается он с «суждениями отеческого увещания» не к Карлу, а к своему духовному сыну Видону, графу Бретани («любезнейший сын»²⁰). Если Павлин Аквилейский может допустить, что идеальное христианское государство ведет войны, то Алкуин подчеркивает обязанность идеального правителя хранить мир – и в душе, и в стране: «Мир же, который в нас есть, сочетает братское согласие с любовью к ближнему... Мир есть спокойствие народа, слава предстоятеля [Церкви], веселие отечества и ужас врагов – видимых или невидимых. Всеми силами должно сохранять мир... » [6, v. 101, col. 617]. Другой не менее важной добродетелью идеального правителя, согласно Алкуину, является милосердие и помощь беднякам: «Тот почитает Бога, кто сострадает бедняку» [6, v. 101, col. 626]. Попечение о неимущих способствует не только спасению души милостивого правителя, но и отражается на благосостоянии его государства: «Блаженна и весьма достойна умножения всех плодов та житница, из которой утоляется голод неимущих, немощных и странников» [6, v. 101, col. 626]. Алкуин предостерегает своего духовного сына против гордости, жадности, уныния, тщеславия, но эти пороки влияют на существование идеального государства опосредованно, принося больше вреда тому, кто в них погряз. Обман же в разных его видах угрожает стабильности всего общества. Алкуин пишет: «Тот, кто что-либо приобретет каким-то обманом, теряет справедливость и равенство перед законом. Скажи, корыстолюбец, скажи, жадина, скажи, преступник, что ты приобрел? Быть может, ты скажешь: «Злато»? И правду скажешь. Вот, обманом ты злато приобрел, несправедливостью веру погубил» [6, v. 101, col. 627]. Наиболее тяжело сказывается распространение обмана на исполнении законов, причем от этого страдают больше всего бедняки, те самые бедняки, о которых обязан заботиться идеальный правитель: «Неправедные судьи мучают бедняков чуть ли не тягостнее, чем жесточайшие враги. Ибо ни один разбойник не бывает столь алчен по отношению к чужакам, сколь

¹⁷ См.: Paulini Patriarchae Aquileiensis Liber Exhortationis. Col. 213.

¹⁸ Там же. Col. 197.

¹⁹ Там же. Col. 208.

²⁰ См.: Alcuinus. De Virtutibus et Vitiis. Liber ad Widonem Comitem // Migne J.-P. Patrologiae Latinae Cursus Completus. On CD-Rom. Chadwick-Healy, 1993–1995. Vol. 101. Col. 613, 616 [6].

неправедный судья – к своим. Хуже врагов судьи неправедные!» [6, v. 101, col. 628–629]. Первым из авторов Каролингских «зерцал» Алкуин перечисляет добродетели идеального правителя: «рассудительность, справедливость, мужество, умеренность», – и раскрывает значение каждой из них: «Рассудительность есть знание человеческих и божественных вещей, насколько это дано человеку; здесь нужно понимать, чего должен опасаться человек или что делать... Справедливость есть благородство души, воздающее всякой вещи по достоинству. Справедливостью сохраняются почитание Божества, законы человечества, праведный суд и размеренность жизни. Мужество есть великая стойкость и долготерпение души, и неотступность в добрых делах, и победа против всех родов пороков. Умеренность есть образ всей жизни, нет ничего, чтобы человек слишком любил или ненавидел, но пусть все разнообразие этой жизни умеряет тщательное рассуждение» [6, v. 101, col. 637]. Все перечисленные качества должны быть присущи не только идеальному правителю, но и идеальному гражданину, «всем равно... любому полу, возрасту и лицу»²¹, то есть всему обществу.

Трактат «Царский путь» (813 г.) Смарагда Сен-Мишельского был написан как поучение правителю, а именно будущему императору Людовику. Смарагд гораздо более логично, чем его предшественники, связывает качества правителя как христианина и процветание государства, последовательно показывая, какие блага обществу приносит та или иная добродетель. Любая добродетель рассматривается таким образом, что становится ясно: правитель создает и укрепляет не только мир своей собственной души, но и мир, пространство вокруг себя, свое государство. Источником основных добродетелей правителя, перечисленных еще Алкуином, Смарагд называет мудрость: «мудрость царям дарует справедливость и рассудительность, мужество и умеренность, подает доблесть и трезвение, делает их устойчивыми в правлении, правдивыми в речи, приятными в беседе, веселыми в дарении, в милосердии человеколюбивыми, в ответах любезными, в различении [добра и зла] пронизательными, в благоденствии кроткими, в несчастьи надежными, острыми в разумении, мирными в деянии, обликом прекрасными, в битве отважными», а также «умножает бесконечные богатства, укрепляет непобедимость государства» [7, v. 102, col. 943]. На первое место среди добродетелей идеального правителя Смарагд ставит рассудительность, ибо она «славнейшая царская добродетель», которая «устраивает управление государством, помогает различить [доброе и злое] деяние», «направляет ход дела, приводит в порядок мысли», но также и «закон истины подает устам [правителя] и в сердце [его] увеличивает понимание премудрости», «[ему] шеи многих народов подчиняет, и [его] всем любезным делает» [7, v. 102, col. 946]. Терпение также, согласно Смарагду, напрямую влияет на положение дел в государстве: оно «гнев умеряет... язык обуздывает, разумом управляет, мир сохраняет», но и «облегчает нужду бедняков» [7, v. 102, col. 947]. Необходимо бороться со вспыльчивостью, ибо «по причине гнева теряется мудрость, по причине гнева забывается справедливость, по причине гнева союз любви распадается, по причине гнева согласие

²¹ См.: Alcuinus. De Virtutibus et Vitiis. Liber ad Widonem Comitem. Col. 638.

мира нарушается, по причине гнева закон и истина попираются» [7, v. 102, col. 963]. Нельзя слушать льстецов, от этого происходит вред государственным делам, так как льстецы побуждают тех, кто их слушает, воздавать злом за добро, и могут незаметно заставить правителя сойти с истинного пути²². У Смарагда соотношение качеств личности правителя и благополучия управляемого им государства более очевидно, чем у Павлина и Алкуина.

С приходом к власти Людовика Благочестивого отношение к правителю меняется: он больше не «брат» и не «сын», он «светлейший господин...король»²³. При этом и восприятие правителя в системе общества становится иным. Если во времена Карла Великого правитель помещался в центр своего государства, а его подданные воспринимались как проекция его личности, то теперь правитель оказывается частью общественной иерархии, хотя и стоит практически на вершине ее. В трактатах, написанных в правление Карла, нет и тени сомнения в том, что правитель отличается высокой нравственностью. Благодаря тому, что он сам обладает всеми качествами, нужными для идеальной главы государства, общество, которое он возглавляет, тоже идеально. Современники Людовика Благочестивого допускают, что правитель может быть как хорошим, так и дурным, поэтому государство, которое они изображают в своих трактатах, может стать идеальным, когда рядом с правителем находится некое сдерживающее начало, то есть Церковь, ее служители. Иона Орлеанский в своем трактате «Об образе действия правителя» (831 г.), обращенном к королю Пипину Аквитанскому (797–838), пишет о том, что священство разделяет с правителем ответственность за общество: «две [силы] суть..., которыми преимущественно управляется этот мир, священный авторитет предстоятелей и королевская власть» [8, v. 106, col. 285]. Более того, Церковь несет ответственность и за самого правителя: «служение предстоятелей имеет столь высокий авторитет и столь важно, что даже о самих правителях они отдадут отчет Богу» [8, v. 106, col. 285]. С точки зрения Ионы, правитель должен обладать лишь одной добродетелью, которая, тем не менее, помогает ему действовать «благочестиво, праведно и милосердно»²⁴, то есть править в соответствии с христианскими идеалами. Этой единственной добродетелью оказывается справедливость, и быть справедливым, согласно Ионе, означает: «никого несправедно при помощи власти не угнетать, судить, не взирая на лица, быть защитником пришельцев, сирот и вдов; воровство сдерживать, прелюбодеяния наказывать, нечестивых не возвышать..., Церкви защищать, бедняков милостыней кормить, справедливых [мужей] на государственные дела ставить, зрелых, мудрых и трезвых [умом] советников иметь..., родину мужественно и справедливо против супостатов защищать, во всем по Богу жить...» [8, v. 106, col. 288]. Позднее, когда об идеальном правителе будет писать Хинкмар Реймский (806–882), он

²² См.: Smaragdi abbatis Via Regia // Migne J.-P. Patrologiae Latinae Cursus Completus. On CD-Rom. Chadwick-Healy, 1993–1995. Vol. 102. Col. 964 [7].

²³ См.: Jonae Opusculum de Institutione Regia // Migne J.-P. Patrologiae Latinae Cursus Completus. On CD-Rom. Chadwick-Healy, 1993–1995. Vol. 106. Col. 281 [8].

²⁴ Там же. Col. 285.

процитирует в своем трактате «О личности правителя и о его служении» этот отрывок из сочинения Ионы²⁵.

Авторы времен Карла Лысого (правление с 843 по 877 гг.) продолжают рассматривать правителя как вершину общественной иерархии. Так, Хинкмар Реймский пишет о правителе и его служении «в общем деле государственного [устройства]»²⁶. Подданные теперь не руководствуются примером своего идеального правителя в повседневной жизни, его роль другая. Согласно Седулию Скотту, он «управитель, помощник и страж Великого Царя»²⁷ и достоин того, чтобы быть посредником между Богом и населением своей страны. Правитель должен «быть миротворцем по отношению к Богу, и в себе самом и среди ближних»²⁸. Каким же образом правитель может быть «безупречен и полезен державе»²⁹? Как пишет Седулий Скотт, «благочестивый и мудрый правитель несет свое служение тремя способами. Разумно и достойно он, во-первых, управляет собою; во-вторых, своей женой, своими детьми и придворными; в-третьих, вверенным ему народом»³⁰. Так, посредством соблюдения законов и заповедей постепенно воспитывая себя, затем свою семью и окружение, правитель добивается того, что и общество начинает изменяться к лучшему.

Как уже говорилось выше, в трактатах эпохи Каролингов взгляд автора нечасто останавливается на подданных правителя, составляющих идеальное общество. В большинстве случаев читатель вынужден предполагать некое единство поведения и поступков всех жителей государства, следующих примеру их правителя. Однако уже в правление Людовика Благочестивого появляется сочинение, посвященное не правителю, а обществу, – «Об образе жизни мирян» Ионы Орлеанского (828 г.).

Цель Ионы состоит в том, чтобы показать, что идеальное общество, состоящее из мирян, которые «связаны узами брака»³¹, вполне может существовать и процветать, если оно построено на соблюдении христианских заповедей. Свой трактат он делит на три части, три книги. Первая книга обращена ко всему обществу в целом: «что подобает знать вообще всем верным ...»³². Часть сведений, которые сообщает автор своему читателю, относится к основам веры, например: «в Крещении совлекается ветхий человек, и [крещаемый] облачается в нового человека, и со Христом умирает, и Ему спогребаются»³³. Иона

²⁵ См.: Hincmari Rhemensis. De Regis Persona et Regio Ministerio, ad Carolum Calvum Regem // Migne J.-P. Patrologiae Latinae Cursus Completus. On CD-Rom. Chadwick-Healy, 1993–1995. Vol. 125. Col. 835 [9].

²⁶ Там же. Col. 833.

²⁷ См.: Sedulius Scottus. De Rectoribus Christianis (On Christian Rulers) / ed., tr. R.W. Dyson. Woodbridge, 2010. P. 110 [10].

²⁸ Там же. P. 104.

²⁹ Там же. P. 60.

³⁰ Там же. P. 76.

³¹ См.: Iona De Institutione Laicali Libri tres // Migne J.-P. Patrologiae Latinae Cursus Completus. On CD-Rom. Chadwick-Healy, 1993–1995. Vol. 106. Col. 122 [11].

³² Там же. Col. 123.

³³ Там же. Col. 126.

объясняет, что такое «одеяния нового человека»³⁴. Это христианские добродетели, без которых невозможно создавать общество как общину: «невинность, терпение, милосердие, кротость, вера, смирение, любовь, скромность, воздержание»³⁵. С другой стороны, автор перечисляет обязанности, которые надлежит исполнять любому члену общества независимо от его социального положения. Так, например, все христиане должны помнить обеты, которые они дали Богу при крещении. Определены также обязанности крестных родителей по отношению к своим крестникам: крестные родители «должны словами и примерами побуждать к лучшему тех, кого они приняли от купели»³⁶. При этом Иона ссылается на авторитет Блаж. Августина, приводя пространную цитату из его сочинений. Необходимо также воспитывать детей, преподавая им основы веры. Как пишет Иона, дети в его времена появляются на свет в христианских семьях, так что знание своей веры для них должно быть естественным, но не следует смущаться тем, что некоторые дети не могут «более глубоко или полно постигнуть смысл Божественных Писаний»³⁷. Достаточно будет, если их наставят в «вере в Святую Троицу и в Таинство Святого Крещения»³⁸. В первой книге Иона также затрагивает некоторые практические вопросы, важные для людей любого пола, возраста и общественного положения, а именно: о необходимости исповеди, посещении церковных служб, о значении молитвы («усердие в молитве подает нам помощь в бедствиях»³⁹). Однако, по мнению автора, идеальный мир – христианская община – в позитивном смысле этого слова неоднороден, он состоит из малых миров-общин, то есть из семей.

Во второй книге Иона рассматривает жизнь христианской семьи. Если все должны знать о значении Таинства крещения, то людям, вступившим в брак, следует помнить, что «брак установлен Богом»⁴⁰. Божественная природа брака налагает на супругов определенные обязательства, например: хранить верность друг другу, заботиться о жене во время беременности и о детях. Родители должны любить и воспитывать детей, в свою очередь дети должны любить и почитать родителей. Также Иона перечисляет грехи, которые могут сильно осложнить семейную жизнь, например ложь, лжесвидетельство, осуждение. Интересно его отношение к любопытству. Хотя по тяжести любопытство нельзя сравнить с воровством или убийством, тем не менее этот грех вполне способен пошатнуть семейные устои: «Должно оплакивать то, что мы делаем плохого, а не докапываться, любопытствуя, до чужих заблуждений, которые мы не хотим и не можем исправить... когда, с любопытством рассматривая эти [чужие грехи], мы тратим весь день, мы, без сомнения, грешим» [11, v. 106, col. 229]. У семьи как составной части общества есть обязанности по отношению к другим лю-

³⁴ См.: *Jonae De Institutione Laicali Libri tres*. Col. 127.

³⁵ Там же. Col. 127–128.

³⁶ Там же. Col. 132.

³⁷ Там же. Col. 135.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же. Col. 145.

⁴⁰ Там же. Col. 167.

дям, то есть к беднякам, о которых нужно заботиться, и странникам, которым следует оказывать гостеприимство. Если каждая семья выполняет предписанное, то и общество в целом сможет воплотить в жизнь христианские идеалы.

Третья книга Ионы снова обращена ко всему обществу. Она посвящена добродетелям и порокам. Смирению и терпению автор противопоставляет гордыню: «...иногда по причине дара какой-нибудь добродетели, иногда по причине мирских почестей, иногда же по слабости плоти человек впадает в гордыню, которая есть начало всего греха» [11, v. 106, col. 238–239]. Столь же опасны как для отдельного человека, так и для всего общества ненависть и зависть: «Как посредством согласия незначительное возрастает, так посредством ненависти и сильной зависти гибнет великое» [11, v. 106, col. 241]. Большое воспитательное значение имеет память о часе смертном, которая помогает людям противостоять греху: «Кто полагает перед взором своим последний час своей жизни, когда он должен покинуть свое перстное обиталище, и помнит, что он – сосуд скудельный, который быстро разбивается и превращается в прах, обдумывает в усердном размышлении и муки нечестивцев, и славу святых, едва ли или очень редко согрешит» [11, v. 106, col. 256]. Книга заканчивается двумя главами, ставящими читателя перед выбором: или вечные муки нечестивцев, или непреодолимое вознаграждение для праведников.

По мысли Ионы, идеал, описанный им в трактате «Об образе жизни миряна», достижим при условии, что его рекомендации будут выполняться.

Хинкмар Реймский в трактате «Об устройении дворца» видит идеальное общество иначе. Это трехчастная структура, верхнюю ступень которой занимает правитель, нижнюю – народ, а посредниками между ними являются советники правителя и представители знати. Взгляд Хинкмара устремлен сверху вниз: сначала он описывает, как «усердно и неослабно управляют и руководят дворцом правителя», затем, как «сохраняется благосостояние всего государства»⁴¹. Идеальное государство, согласно Хинкмару, состоит из отдельных областей со своими жителями, связанными друг с другом по крови и месту рождения. Двор правителя представляет собой страну в миниатюре: «это государство...состоит из многих областей, также из отдаленных тех же областей ... избираются эти служители [двора], словно [для того, чтобы] более по-домашнему [уроженцы] всех областей могли приезжать во дворец, когда знают, что при дворе занимают посты люди одной с ними крови или из той же местности» [12, р. 48]. Дважды в год ко двору приезжают «сообща все наибольшие – как клирики, так и миряне; старшие по возрасту, чтобы дать совет, младшие, чтобы принять этот совет, обдумать его между собой и поддержать его не потому, что они облечены властью, а потому что так подсказывают им собственное понимание или суждение» [12, р. 72–74]. В подобных собраниях участвуют и советники правителя. Представители областей сообщают правителю то, что «достойно упоминания или исправления»⁴². Собственно народ воспринимается Хинкмаром как некая безликая масса, предположительно разделенная на племена

⁴¹ См.: Hincmari Epistola De ordine Palatii / ed. M. Prou. Paris, 1884. P. 32 [12].

⁴² Там же. P. 94.

и народы и обнаруживающая себя в недовольстве и восстаниях: «...народ в какой-либо части государства, области или уголке приходит в возмущение, ... ропот народа становится слышен ... народ подчиненный восста[ет] или восставший приводи[тся] в подчинение...» [12, р. 94]. По мнению Хинкмара, в идеальном государстве гармония достигается властью правителя, имеющего хороших советников, и проводящего свои решения в жизнь при помощи представителей власти, действующих согласованно во всех уголках страны.

Последний раз в раннее средневековье модель идеального общества возникает в произведении Ратхера Веронского «Шесть книг предисловий, или Агонистик» (934–936). Ратхер родился через пять лет после смерти Хинкмара Реймского, который был последним собственно каролингским мыслителем, задумывавшимся об идеальном мироустройстве, но рос он и получал образование на рубеже IX–X вв., когда были живы те, кто сформировался в атмосфере каролингской культуры и воспринял ее ценности и представления. Однако Ратхер жил и действовал в других исторических условиях. Гуго, король Италии (880–948), относился к епископу Веронскому сначала неприязненно, потом враждебно, поскольку Ратхер, будучи его подданным, поддерживал его политических противников⁴³. Мятежный епископ был посажен в тюрьму, где находился два года. Там он и написал свое сочинение об идеальном обществе.

Ратхер родился неподалеку от Льежа, в области, где по традиции жили и преподавали иностранцы – англосаксы и ирландцы⁴⁴. Можно предположить, что Ратхер знал греческий язык. Во всяком случае, две первые части его сочинения рисуют мир в соответствии с идеей Платона, высказанной в Четвертой книге «Государства»: «...всего более способствует совершенству нашего государства то, что присуще там и ребенку, и женщине, и рабу, и свободному, и ремесленнику, и правителю, и подвластному, а именно: каждый делает свое, не разбрасываясь и не вмешиваясь в посторонние дела. <...> ...в вопросе совершенства государства способность каждого гражданина делать свое дело соперничает с мудростью, рассудительностью и мужеством» [4, с. 154]. В предисловии к своему сочинению Ратхер сообщает, что в своем повествовании он намерен следовать «истинной философии»⁴⁵, хотя и не указывает, что он понимает под философией ложной. Однако из литературного контекста эпохи становится ясно, что Ратхер безмолвно противопоставляет философию истинную, «которой учил Христос, которой следовали апостолы, которая ведет в гонимую»⁴⁶, философию ложной, о которой обычно говорится «мирская»⁴⁷, «мира

⁴³ См.: Ратхер Веронский. Шесть книг предисловий, или Агонистик / пер. Л.А. Фрейберг, М.Р.Ненароковой // Памятники средневековой латинской литературы. X–XI века. М., 2011. С. 313 [13].

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ См.: Ратхер Веронский. Шесть книг предисловий, или Агонистик. С. 315.

⁴⁶ См.: Alcuinus. Tractatus Super Tres S. Pauli ad Titum, ad Philemonem et ad Hebraeos Epistolas // Migne J.-P. Patrologiae Latinae Cursus Completus. On CD-Rom. Chadwick-Healy, 1993–1995. Vol. 100. Col. 1075 [14].

⁴⁷ См.: Beda Venerabilis. In Samuelem Prpphetam Allegorica Expoditio // Migne J.-P. Patrologiae Latinae Cursus Completus. On CD-Rom. Chadwick-Healy, 1993–1995. Vol. 91. Col. 568 [15].

сего»⁴⁸, «языческая философия»⁴⁹, в частности «философия греков»⁵⁰, причем среди этих греков упоминаются Фалес Милетский, Пифагор, Сократ и Платон⁵¹. Если у Платона любому жителю государства свойственно заниматься своим делом, то в «истинной философии» также можно найти нечто, присущее всем, а именно: «возлюби Господа твоего всем сердцем твоим, всем духом твоим, всеми силами твоими, и ближнего, как самого себя, и не кради, и не убивай, и не прелюбодействуй, не лжесвидетельствуй, не пожелай добра или жены ближнего твоего» (Лк. 10, 17). Вот слова, которые обращены ко всем, к юношам и старцам, к мужчинам и женщинам, к рабам и свободным, к бедным и богатым, к мирянам и клирикам, никого они не минуют, никого не пропускают, всех объемлют»⁵².

Вера, следование заповедям Христовым объединяют идеальное общество, хотя оно неоднородно, и описание его похоже на путешествие «по безбрежному морю чинов, сословий или родственных отношений»⁵³. В первой части своего сочинения Ратхер, как если бы держа в уме перечисление граждан у Платона⁵⁴, описывает государство как единство людей, которые должны трудиться, при этом он уверен, что и его читатель принадлежит к ним: «Будь тружеником, не только справедливым, но и прилежным, довольствуйся тем, что имеешь, никого не обманывай, никому не вреди, никого не хули, ни на единого человека не возводи клеветы» [13, с. 317]. Человек любой профессии может исполнять свое дело так, чтобы стяжать Царство Небесное. Так, обращаясь к воину, рискующему погубить свою душу из-за военной добычи или кровопролития, Ратхер советует: «...если не можешь, воюя, получать жалование, добывай пропитание трудами рук своих, и беги военной добычи, берегись человекоубийства, уклоняйся от святотатства. ... исполняй временную военную службу, чтобы не погубить вечно живую душу» [13, с. 317–318]. Полная противоположность воину – художник, но и для него у Ратхера находится совет: «Ты должен понять, что всеми твоими творениями ты можешь воздать достойную хвалу Богу, особенно твоими речами, если ты стремишься найти закон Всевышнего, соблюдая в слове его заповеди. Так случится, если ты позаботишься, чтобы искусство, которое телесно кормит тебя, стало хотя бы малой поддержкой для души» [13, с. 318]. Ратхер рассматривает общество как единство противоположностей. Так, среди граждан любой страны есть господа и слуги, наставники и ученики. Совет господину таков: «Ты господин? Не возносись: помни, что ты

⁴⁸ См.: Beda Venerabilis. *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* // Migne J.-P. *Patrologiae Latinae Cursus Completus*. On CD-Rom. Chadwick-Healy, 1993–1995. Vol. 95. Col. 281 [16].

⁴⁹ См.: Ado Viennensis. *Martyrologium* // Migne J.-P. *Patrologiae Latinae Cursus Completus*. On CD-Rom. Chadwick-Healy, 1993–1995. Vol. 123. Col. 245 [17].

⁵⁰ См.: Freculphi episcopi Lexoviensis *Chronicorum Tomi Duo* // Migne J.-P. *Patrologiae Latinae Cursus Completus*. On CD-Rom. Chadwick-Healy, 1993–1995. Vol. 106. Col. 1126 [18].

⁵¹ Там же. Col. 953.

⁵² См.: Ратхер Веронский. *Шесть книг предисловий, или Агонистик*. С. 317.

⁵³ Там же. С. 332.

⁵⁴ См.: Платон. *Государство* / пер. А.Н. Егунова. М., 2015. С. 205 [4].

слуга, Одного имеешь Господина, и потому ты – сослужитель» [13, с. 325]. Господин существует в обществе не сам по себе, но в паре со слугой, и Ратхер обращается к нему со словами поддержки и утешения: «Ты слуга? Не печалься: если верно служишь своему господину, ты будешь освобожден Господином всяческих; ибо все мы братья во Христе» [13, с. 326]. Учитель, по Ратхеру, «должен с любовью преподавать наставление ученикам», стоять «во главе своих учеников, наставляя их, а не отупляя»⁵⁵, В свою очередь ученик тоже имеет обязательства по отношению к учителю, он «должен оказывать послушание учителю», «учить жадно то, чего до сих пор не знал»⁵⁶.

Однако общество разделяется и более естественным образом: на мужчин и женщин, мужей и жен, людей состоящих и не состоящих в браке, детей и стариков. Вот как, например, обрисованы обязанности родителей и детей по отношению друг к другу. С одной стороны, отец или мать «должен или должна учить детей; и повин[оваться] увещаниям апостольским»⁵⁷. С другой, дети обязаны «оказывать почтение родителям»⁵⁸. В идеальном обществе, по мнению Ратхера, семьей пренебрегать нельзя: «отец ли ты, сын ли, или кому-либо родной по крови, слушай Апостола: “Если же кто о своих и особенно о домашних не печется, тот отрекся от веры и хуже неверного” (1 Тим 5, 8)» [13, с. 332].

Отношениям людей, стоящих на вершине общественной иерархии, то есть правителя и епископов, посвящена третья книга Ратхера. Обращаясь к правителю, Ратхер перечисляет все качества, которые упоминали его предшественники, – рассудительность, справедливость, мужество, умеренность. Он пишет: «Будь осмотрителен, справедлив, силен и умерен. Запрягши эту четверню, выезжай словно на колеснице и обозревай пределы королевства. <...> Огражденный сей четвертной броней решительно и неустрашимо пойдешь ты на встречу врагам: ибо никаким противникам тебя не одолеть, если удостоишься быть окруженным такой защитой, словно стеной крепкой» [13, с. 334]. Как и Иона Орлеанский, Ратхер считает роль епископов как в жизни правителя, так и в обществе весьма важной: «...воспитывай народ, тебе вверенный, чтоб святым молились, епископов почитали; знай, что они над тобою, а не ты над ними; и, как больше скажу, они даны тебе как боги от Бога Вышнего и Единого и Единственного и как ангелы от Самого Ангела Великого Совета» [13, с. 334]. Таким образом, и на верхней ступени иерархии соблюдается принцип единства противоположностей, но в паре «правитель – епископ» акцент делается на представителе клира.

На протяжении почти двух столетий правления во Франкии династии Каролингов острый интерес к проблеме идеального общества не раз воплощался в литературе и на деле. Античная модель идеального государства, имевшая как римские, так и греческие корни, была перенесена Карлом Великим и его окружением в мир германской культуры, куда лишь незадолго до этого была принесена христианская вера. Внедрение чуждых элементов культуры

⁵⁵ См.: Ратхер Веронский. Шесть книг предисловий, или Агонистик. С. 326.

⁵⁶ Там же. С. 327.

⁵⁷ Там же. С. 331.

⁵⁸ Там же. С. 332.

и религии, хотя и успешное, повлияло на способ построения возможного идеального государства: оно должно было быть проекцией личности правителя и его двора. В результате синтеза христианства и двух культур – античной и местной, германской, – восприятие идеального государства изменилось. Идеальная модель общества стала восприниматься как иерархия, на верхней ступени которой находится идеальный правитель. Не столько личным примером, сколько при помощи соблюдения законов он вместе с мудрыми советниками и представителями знати на местах сдерживает или искореняет зло и ведет страну к процветанию. Допуская, что человек слаб и интересы и благополучие общества не должны подвергаться риску, авторы эпохи Каролингов ставят рядом с правителем и даже несколько выше его контролирующую его силу – епископат. Образ государства как общности людей меняется на протяжении эпохи Каролингов: это некие гипотетические граждане, своим поведением и воспитанием похожие на правителя своего государства как на всеми признанный образец; это семьи, отвечающие одному и тому же набору требований и составляющие единое общество; это вечно недовольная безликая масса представителей разных племен и народностей, которую надо сдерживать твердой рукой; это, наконец, объединение противоположностей, где люди еще не воспринимаются как отдельные личности, но все же отличаются друг от друга по возрасту, полу, семейному положению, роду занятий. Однако, хотя авторы каролингского времени так по-разному видят идеальное общество, все они сходятся в одном: силой, ведущей людей к духовному совершенству и объединяющей их в государственную структуру, является христианство, почитание Св. Троицы и осознание того, что в общественной иерархии есть и невидимые, небесные ступени. Поскольку жизнь по заповедям Господним, исполнение обетов, данных Богу при крещении, и возможны, и обязательны для каждого члена общества, то мысль о создании идеального государства может быть воплощена в жизнь, и средневековая утопия получает отчетливый привкус реальности.

Список литературы

1. Ненарокова М.Р. Каролингская эклога: теория и история жанра. М., 2012. 416 с.
2. Эйнхард. Жизнь Карла Великого // Памятники средневековой латинской литературы. VIII–IX века / пер. М.С. Петровой. М., 2006. С. 178–202.
3. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi ad Marcellinum De Civitate Dei contra Paganos // Migne J.-P. Patrologiae Latinae Cursus Completus. On CD-Rom. Chadwick-Healy, 1993–1995. Vol. 41. Col. 13–804.
4. Платон. Государство / пер. А.Н. Егунова. М., 2015. С. 31–256.
5. Paulini Patriarchae Aquileiensis Liber Exhortationis // Migne J.-P. Patrologiae Latinae Cursus Completus. On CD-Rom. Chadwick-Healy, 1993–1995. Vol. 99. Col. 197C–282C.
6. Alcuinus. De Virtutibus et Vitiis. Liber ad Widonem Comitem // Migne J.-P. Patrologiae Latinae Cursus Completus. On CD-Rom. Chadwick-Healy, 1993–1995. Vol. 101. Col. 613C–638D.
7. Smaragdi abbatis Via Regia // Migne J.-P. Patrologiae Latinae Cursus Completus. On CD-Rom. Chadwick-Healy, 1993–1995. Vol. 102. Col. 931–970C.
8. Jonae Opusculum de Institutione Regia // Migne J.-P. Patrologiae Latinae Cursus Completus. On CD-Rom. Chadwick-Healy, 1993–1995. Vol. 106. Col. 279C–306A.

9. Hincmari Rhemensis. De Regis Persona et Regio Ministerio, ad Carolum Calvum Regem // Migne J.-P. Patrologiae Latinae Cursus Completus. On CD-Rom. Chadwick-Healy, 1993–1995. Vol. 125. Col. 833–856D.
10. Sedulius Scottus. De Rectoribus Christianis (On Christian Rulers) / ed., tr. R.W. Dyson. Woodbridge, 2010. P. 202.
11. Jonae De Institutione Laicali Libri tres // Migne J.-P. Patrologiae Latinae Cursus Completus. On CD-Rom. Chadwick-Healy, 1993–1995. Vol. 106. Col. 121–278B.
12. Hincmari Epistola De ordine Palatii / ed. M. Prou. Paris, 1884. P. xli, 96, 15.
13. Патхер Веронский. Шесть книг предисловий, или Агонистик / пер. Л.А. Фрейберг, М.Р. Ненароковой // Памятники средневековой латинской литературы. X–XI века. М., 2011. С. 315–335.
14. Alcuinus. Tractatus Super Tres S. Pauli ad Titum, ad Philemonem et ad Hebraeos Epistolas // Migne J.-P. Patrologiae Latinae Cursus Completus. On CD-Rom. Chadwick-Healy, 1993–1995. Vol. 100. Col. 1007–1086B.
15. Beda Venerabilis. In Samuelem Prphetam Allegorica Expositio // Migne J.-P. Patrologiae Latinae Cursus Completus. On CD-Rom. Chadwick-Healy, 1993–1995. Vol. 91. Col. 499–714D.
16. Beda Venerabilis. Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum // Migne J.-P. Patrologiae Latinae Cursus Completus. On CD-Rom. Chadwick-Healy, 1993–1995. Vol. 95. Col. 21–290C.
17. Ado Viennensis. Martyrologium // Migne J.-P. Patrologiae Latinae Cursus Completus. On CD-Rom. Chadwick-Healy, 1993–1995. Vol. 123. Col. 201–420A.
18. Freculphi episcopi Lexoviensis Chronicorum Tomi Duo // Migne J.-P. Patrologiae Latinae Cursus Completus. On CD-Rom. Chadwick-Healy, 1993–1995. Vol. 106. Col. 917B–1258B.

References

1. Nenarokova, M.R. *Karolingskaya ekloga: teoriya i istoriya zhanra* [The Carolingian Eclogue: the Theory and History of the Genre], Moscow, 2012. 416 p.
2. Einhard. Zhizn' Karla Velikogo [The Life Of Charlemagne], in *Pamyatniki srednevekovoy latinskoy literatury. VIII–IX veka* [The Anthology of the Latin Literature of the Carolingian Era. The VIII–IXth centuries], Moscow, 2006, pp. 178–202.
3. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi ad Marcellinum De Civitate Dei contra Paganos. Migne, J.-P. Patrologiae Latinae Cursus Completus. On CD-Rom. Chadwick-Healy, 1993–1995, vol. 41, col.13–804.
4. Platon. *Gosudarstvo* [The State], Moscow, 2015, pp. 31–256.
5. Paulini Patriarchae Aquileiensis Liber Exhortationis. Migne, J.-P. Patrologiae Latinae Cursus Completus. On CD-Rom. Chadwick-Healy, 1993–1995, vol. 99, col. 197C–282C.
6. Alcuinus. De Virtutibus et Vitiis. Liber ad Widonem Comitem. Migne, J.-P. Patrologiae Latinae Cursus Completus. On CD-Rom. Chadwick-Healy, 1993–1995, vol. 101, col. 613C–638D.
7. Smaragdi abbatis Via Regia. Migne, J.-P. Patrologiae Latinae Cursus Completus. On CD-Rom. Chadwick-Healy, 1993–1995, vol. 102, col. 931–970C.
8. Jonae Opusculum de Institutione Regia. Migne, J.-P. Patrologiae Latinae Cursus Completus. On CD-Rom. Chadwick-Healy, 1993–1995, vol. 106, col. 279C–306A.
9. Hincmari Rhemensis. De Regis Persona et Regio Ministerio, ad Carolum Calvum Regem. Migne, J.-P. Patrologiae Latinae Cursus Completus. On CD-Rom. Chadwick-Healy, 1993–1995, vol. 125, col. 833–856D.
10. Sedulius Scottus. De Rectoribus Christianis (On Christian Rulers). Woodbridge, 2010. 202 p.
11. Jonae De Institutione Laicali Libri tres. Migne, J.-P. Patrologiae Latinae Cursus Completus. On CD-Rom. Chadwick-Healy, 1993–1995, vol. 106, col. 121–278B.
12. Hincmari Epistola De ordine Palatii. Paris, 1884, p. xli, 96, 15.
13. Ratkher Veronskiy. Shest' knig predisloviy, ili Agonistik [Six Books of Prefaces or Agonistic], in *Pamyatniki srednevekovoy latinskoy literatury. X–XI veka* [The Anthology of the Latin Literature of the X–XIth centuries], Moscow, 2006, pp. 315–335.

14. Alcuinus. Tractatus Super Tres S. Pauli ad Titum, ad Philemonem et ad Hebraeos Epistolas. Migne, J.-P. Patrologiae Latinae Cursus Completus. On CD-Rom. Chadwick-Healy, 1993–1995, vol. 100, col. 1007–1086B.

15. Beda Venerabilis. In Samuelem Prphetam Allegorica Expoditio. Migne, J.-P. Patrologiae Latinae Cursus Completus. On CD-Rom. Chadwick-Healy, 1993–1995, vol. 91, col. 499–714D.

16. Beda Venerabilis. Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum. Migne, J.-P. Patrologiae Latinae Cursus Completus. On CD-Rom. Chadwick-Healy, 1993–1995, vol. 95, col. 21–290C.

17. Ado Viennensis. Martyrologium. Migne, J.-P. Patrologiae Latinae Cursus Completus. On CD-Rom. Chadwick-Healy, 1993–1995, vol. 123, col. 201–420A.

18. Freculphi episcopi Lexoviensis Chronicorum Tomi Duo. Migne, J.-P. Patrologiae Latinae Cursus Completus. On CD-Rom. Chadwick-Healy, 1993–1995, vol. 106, col. 917B–1258B.

УДК 316.7:82(81)

ББК 60.03:83.3(7)

ИЗ ИСТОРИИ ОДНОЙ «ИДЕАЛЬНОЙ СТОЛИЦЫ»: БРАЗИЛИА И ARS INVENIENDI В НОВОМ СВЕТЕ

М.Ф. НАДЪЯРНЫХ

Институт мировой литературы им. А.М.Горького РАН
Поварская ул., д. 25а, г. Москва, 121069, Российская Федерация
E-mail: nadmasha@mail.ru

На междисциплинарной основе, в сочетании методов исторической поэтики и философии культуры, в том числе исследований культурной памяти, рассматриваются литературно-философские контексты истории создания–изобретения города Бразилиа. К разбору привлекаются хроники словесного освоения Бразилии XVI–XVII вв., тексты бразильских политиков, ученых, философов, писателей XIX–XX вв. (А. Ариноса, Ж.М. де Аленкара, Ж.Б. Андрада-и-Силвы, С. Ромеро и др.), соотнесенные с различными ракурсами латиноамериканского понимания утопических ориентиров цивилизационной динамики, закрепленными, в том числе, в концепциях Д.Ф. Сармьенто, Ф. Аинсы, А. Рейеса. Анализируется диалектика универсального, регионального и национального в бразильском утопизме и в бразильской топике, особое внимание обращается на роль автохтонных мифов, органических метафор, кентаврических мотивов, древесной символики и на их смыслы в бразильской традиции. Исследуются методы концептуализации идеи центра в бразильском художественно-философском и социально-политическом сознании; изучаются особенности латиноамериканского гармонизирующего осмысления понятий «природа», «культура» и «цивилизация», изучаются функциональные особенности поэтики имени в латиноамериканской культуре. Выявляются ценностные ориентиры взаимодействия художественных изобретений и реальной политики в самоидентификационных процессах. Художественные, политические, практические пути к созданию города Бразилиа соотносятся между собой как различные сегменты единого семантического поля, выстраивающегося в диалектике «инвенционного» взаимодействия «идеального» и «реального». В выводах выделяется основополагающая роль дополняющих друг друга футурологического и ретроспективного рационализмов, структурирующих континуум культурно-цивилизационного процесса в Латинской Америке в эстетически обусловленном коммеморативном взаимодействии вновь создаваемых культурных ценностей с ценностями историческими.

Ключевые слова: художественное изобретение, традиция, утопия, история идей, идентичность, литературы стран Латинской Америки, бразильская литература, урбанизм, символы, топика, культурная память.

FROM THE HISTORY OF ONE «PERFECT CAPITAL»: BRASÍLIA AND ARS INVENIENDI IN THE NEW WORLD

M.F.NADYARNYKH

The Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences
25a, Povarskaya str., Moscow, 121069, Russian Federation
E-mail: nadmasha@mail.ru

An interdisciplinary account, combining methods of historical poetics and philosophy of culture, including memory studies, the literary and philosophical contexts of the history of creation of the Brasilia city are considered. The research is based on verbal learning of Brazil of 16–17 centuries (A. Arionos, J. de Alenkar, J.b. Andrada de Silva, S.Romero and others), corresponded to different sides of latinamerican understanding of utopian points of civilizational dynamics, which is marked in the concepts of D.F. Sarmiento, F. Ainsa, A. Rayes. The dialectics of universal, regional and national in Brazilian utopianism and Brazilian topics, with special attention to the role of the wood symbolism and its meanings in Brazilian culture and imaginary is analysed. The ways of conceptualizing the idea of the center in Brazilian artistic-philosophical and socio-political consciousness are investigated; the features of Latin American harmonizing understanding of the concepts of «nature» and «civilization», and functional characteristics of the Latin American understanding of the poetics of the name are studied. The axiological orientations of the interaction of literary inventions and real politics in the processes of self-identification are revealed. Artistic, political, practical ways of the city Brasilia creation are correlated between each other as different segments of the united semantics field built in the dialectics of «inventional» cooperation of the «perfect» and «real». In the conclusion the basic role of complementary futurological and retrospective rationalism structuring continuum of cultural-civilizing process in Latin America in the estetical commemorating correlation of newly created cultural values with historical ones.

Key words: *invention, tradition, Utopia, history, identity, literature, Latin American literature, Brazilian literature, urbanism, symbols, topics, cultural memory.*

«Ни древнейшие рапсоды, ни полная поэзии легенда слепого певца Илиады не могут вызвать того волнения, которое возбуждаешь ты, возвышающийся над миром старец, немой певец первобытной жизни сертанов», – так обращался известный бразильский прозаик рубежа XIX–XX вв. Афонсо Аринос (1868–1916) к одинокой пальме бурити. «Дикость» бурити приветствовалась возгласом античного дионисийства: «Эвоэ!» – мистериальным знаком сроднения с миром, погруженным в тайну первобытного величия. «Быть может, – продолжал писатель, – когда-нибудь цивилизация дойдет до этого дальнего предела, и, быть может, огромный город вырастет на безграничных просторах, что окружают твое одиночество, о старый забытый бурити. Тогда ... ты, поэт пустыни, не дашь уничтожить себя, ты купишь себе право на жизнь своей дикой и скорбной поэзией. <...> Тогда, быть может, чья-нибудь душа, полюбившая первобытные легенды, чья-нибудь душа, тобой движимая к любви и к поэзии, не позволяя уничтожить тебя, сделает так, чтоб ты явился на широкой

площади, как памятник вымершим поколениям, как всегда открытая страница ненаписанной поэмы, что зреет в умах всех детей этой земли» [1, с. 70–71].

Полтора века спустя пальма бурити вошла в число многочисленных символов новой, третьей по счету, государственной столицы Бразилии – города Бразилиа, возникшего словно *ex nihilo* на прежде пустынном Центральном плоскогорье штата Гояс. Пальма – «природный покровитель» новой столицы – разместилась на Площади Бурити. Правда, первое пересаженное дерево в городе не прижилось, но второе – специально подготовленное для «цивилизованной» жизни – по сей день украшает эту площадь, как украшают ее выбитые на памятном камне строки А. Ариноса, оказавшиеся вписанными в череду иных «пророческих» текстов, как будто предсказавших и предопределивших появление этого идеального города.

Можно ли расценивать слова А. Ариноса именно как пророчество – вопрос сложный. К моменту написания рассказа «*Buriti perdido*», 1898 («Утраченный бурити») идея возведения столицы в центре страны уже была законодательно закреплена в республиканской Конституции Бразилии 1891 г. (республикой страна стала в 1889 г.). Год спустя на Центральное плоскогорье штата Гояс для выбора конкретного местоположения будущей столицы была послана специальная экспедиция, отчеты которой, опубликованные в 1894 и 1896 гг., подтвердили возможность создания города. Но примечательно вот что: текст Ариноса (если рассматривать его как непосредственный отклик на правительственные планы) как бы оплотнял идею возможного города особым утопико-мессианским художественным контекстом, выстраивающемся в соотнесенности символических универсалий с сугубо бразильским их воплощением.

Образ пронизанного духом поэзии города, возникающего вокруг пальмы бурити, действительно сочетает в себе целый комплекс традиционных утопических мотивов. «Один из самых устойчивых топосов утопического сознания – это идеальный город», – писал в конце XX в. видный латиноамериканский философ и литературовед Ф. Аинса¹. Специально останавливаясь на жанрообразующей функции утопической топографии, он указывал: «География утопии принципиально связана с пространственной изолированностью. Дальний остров, труднодоступное плоскогорье или вершина горы, пустыня или сельва, как и иные обособленные, удаленные пространства островного типа, становятся идеальным местом для утопии» [2, с. 19]. Пространственную удаленность исследователь объединял с характеристической для жанра «ахронностью» («Утопия существует как данность в “ином месте” <...> Вечное настоящее, статическое, раз навсегда установленное время характерно для различных райских видений» [2, с. 20]), считая пространственную отграниченность, «вневременность», и строгий геометризм идеальных форм (круга, квадрата), как и четкую регламентацию жизненных процессов, весьма существенными для идеального города. Ученый упоминал и о характерном для утопического урбанизма эпохи Возрождения стремлении рас-

¹ См.: Ainsa F. *La reconstrucción de la Utopía*. México: Ediciones Unesco, 1999. P.21 [2]. Рус. пер. см.: Аинса Ф. Реконструкция утопии. М.: Наследие, 1999. 205 с. [3].

положить идеальный город «на земле плодородной (*sobre una tierra fértil*), в чистом поле»². Вполне очевидно, что «идеальный город» Ариноса сообразован с топосами границы и пустыни, но идеальность соотносится здесь и с гипотетической (напоминающей о платонизме) взаимопроницаемостью времен: первобытная древность встречается здесь с современной цивилизацией благодаря силам любви и поэзии, воплощенным в пальме бурити и способным пробудиться в сродненном со своей землей идеальном человеке бразильском.

Объединяющая пространство и время пальма бурити являлась как новое воплощение мировой оси – мирового дерева, напоминая и об эсхатологическом «Иерусалиме небесном», явленном в Апокалипсисе («Среди улицы его, и по ту и по другую сторону реки, древо жизни, двенадцать раз приносящее плоды, дающее на каждый месяц плод свой; и листья дерева – для исцеления народов»; Откровение Иоанна Богослова, 22:2), и о пропитанном «медом поэзии» священном ясене Иггдрасиль, и о спасительном древе из индейских мифов, которое уберегло от потопа прародителей человечества³. Впрочем, бразильские читатели того времени, наверное, могли бы думать и об иных деревьях: к концу XIX в. древесная символика, будучи особым образом соотношенной и с утопией, и с традицией, и с природным миром Бразилии, и с человеком бразильским, была весьма разносторонне разработана в бразильской литературе, пропозывала и бразильское культурное сознание, и культурное подсознательное⁴.

² См.: Ainsa F La reconstrucción de la Utopía. P. 22.

³ Обратим внимание на смыслы наименования этого дерева, явно подразумевавшиеся А. Ариносом: бурити или мерити, мурити, борити (*meriti, muriti, muruti, boriti*) от тупи-гуарани *mbiriti* – «дерево, испускающее влагу», «то, что содержит воду», «дерево жизни».

⁴ Глубинный самоидентификационный потенциал древесного символизма особым образом проявился в одном из текстов Силвио Ромеро – философа, социолога-позитивиста, автора одной из первых «Историй бразильской литературы». Пытаясь прояснить, что значит «быть бразильцем», Ромеро писал: «Быть бразильцем, значит быть им по сущности духа (*é sê-lo no ânago do esprito*), со всеми ... достоинствами и недостатками. Значит, обладать внутри себя неким неопределенным, но реальным чем-то, что является только нашим, тем, чем никто другой не обладает». Но «национальный характер пока еще не совсем определен, по причине тенденции к подражательности, которая является одним из его свойств, таким, которое препятствует тому, чтобы этот характер ясно определился» [4, с. 383–384]. «Бытие по-бразильски», как и словосочетание «национальный характер», не поддается непосредственному истолкованию, ускользает от рационализации, от завершения в общем понятии, но как будто концентрирует вокруг себя семантическое поле неопределенности, представленной соположенными синонимами (для выражения неопределенности Ромеро использует слова «*indefinível*», «*um quê*», «*não determinado*»). Однако «бразильскость» все же обнаруживает себя в этом тексте – не в логических категориях, способных аналитически разрушить смысл потаенного ядра культуры, но в избранном Ромеро для характеристики национальной «сущности духа» слове «*ânago*», соединяющем в своей символической многозначности «сущность», и «нутро», и сердцевину «растений». На глубинном уровне выбор именно этого «ключевого» слова-имени проявляет суть бразильского «своеобразия» как некоего синтетического единства сопрягаемых смыслов, устанавливает особую взаимосвязь природного и культурного (человеческого), телесного и духовного. Избранное С. Ромеро «ключевое слово» в общем смысле ориентировано концептосферой «своего». В данном случае представляется уместным

Древесная символика была вписана в историю страны с тех времен, когда эта часть Нового Света открылась португальским мореплавателям, достигшим незнакомого берега в Западном полушарии на Пасхальной неделе 1500 года. В начале мая по приказу адмирала Педро Алвареса Кабрала было составлено письмо Перо Вас де Каминья королю Дону Мануэлу I об обретении португальской короной новых заморских владений: в этом тексте впервые прозвучало имя, которым адмирал нарек найденный берег: Терра-де-Вера-Круш – Земля Истинного Креста⁵. Имя вполне соответствовало праздничной атмосфере и по-своему сакрализовало акт «нахождения» новых земель и воздвижения на них Креста Господня. Вскоре оказалось, что открытый Кабралом «островок» суши – это протянувшаяся и на север, и на юг от той точки, где пристали первые корабли, огромная территория, среди природных богатства которой числился один из видов красного сандала, дававшего весьма ценившийся в тогдашней Европе краситель. Дерево (*pau-brasil* – пау-бразил) наделило колонизируемые земли новым именем – Бразилия (*Brasil*). Во второй половине XVI в. «экономическое» обозначение, закрепившись и в бытовом, и в литературном словоупотреблении, уже явно соперничало с «сакральным», что, впрочем (в провиденциально-мистическом сопряжении прошлого, настоящего и будущего), воспринималось далеко неоднозначно. Выстраивая систему антитез, основанную на непререкаемом соответствии слов и вещей, миссионер-иезуит В. ду Салвадор в «Истории Бразилии» (1627) пространно разъяснял, почему, после того как «истинное» сакральное имя, данное этому миру в память об обретении (*invenção*) Святого истинного креста Св. царицей Еленой, было сменено на ложное, не ладятся дела в колонии. Оба имени, писал он, связаны с «деревом»: Истинный Крест – с «Божественным», святым древом, а «пау-бразил» – с дьявольским; Истинный Крест должен был открыть этой земле путь просветления, а «пау-бразил» ведет ее по путям тьмы. В приятии нового имени иезуит видел происки дьявола, который «нашептал» его, чтобы не потерять власть над когда-то принадлежавшим ему миром⁶.

напомнить об известных размышлениях Ю.С. Степанова: «Во всех индоевропейских ареалах культуры, соответственно во всех группах индоевропейских языков, представлен концепт “свои люди; свои; своя группа людей”. Различия же касаются лишь способа “технического” представления этого концепта, т.е. его внутренней формы. Здесь мы имеем дело с общей закономерностью культурных концептов: <...> концепты не связаны “намертво” и жестко с каким-либо одним словом, они как бы “парят” над словами, вступая в отношения с разными словесными формами и тем самым “синонимизируясь”; зачастую в весьма причудливых и заранее не предсказуемых видах. (Так, концепт “Середина” в некоторых культурах синонимизировался с концептом “Дерево”» [5, с. 480].

⁵ См.: Перо Вас де Каминья. Письмо королю Дону Мануэлу об открытии Бразилии // Хроники открытия Америки. 500 лет. М.: Наследие, 1998. С. 198–199 [6].

⁶ См.: Vicente do Salvador (Fr.). *História do Brasil*. São Paulo, 1918. P. 15 [7]. По версии А. Кастро (см.: Castro A. *Iberoamérica. Su presente y su pasado*. N.Y.: The Dryden press, 1946. P. 101 [8]) слово «*brasil*» происходит от слова «*brasa*» (исп., порт. – жар, пылающие раскаленные угли). Впрочем, в хрониках словесного освоения Бразилии деноминация «*Brasil*» стала (не столь отчетливо и не столь открыто) ассоциироваться с еще одним смыслом и еще одним словом – с омофоном *Vasil*, издавна обозначавшим один из «чудесных» островов, находящихся где-то за гранью обычного мира.

В XIX в. и древесная символика, и имена страны вписались в текст о ее будущей столице⁷. Посвященные будущей столице развернутые тексты появляются с первой трети XIX в. и строятся на сочетании экономических и политических доводов: в 1813 г. о потребности реорганизации пространства страны с помощью переноса столицы в ее центр заявляет один из ранних идеологов независимости Бразилии, создатель и издатель первой на территории страны газеты «Коррейо Бразильенсе» И.Ж. да Кошта (1774–1823); в начале 1820-х гг., на этапе перехода к государственной независимости, провозглашенной в 1822 г., программу создания нового «центрального города» поддерживает и разрабатывает поэт-классицист Ж. Бонифасиу ди Андрада-и-Силва (1763–1838), видный политик, автор первых проектов Конституции Бразилии.

В программе Андрада-и-Силвы впервые звучит и то имя будущего города, которое он в итоге стал носить – Бразилиа. К этому времени имен для будущего города было много: в XVIII в. его предлагалось называть Новым Лиссабоном, в начале XIX века – Педралиа, Петрополис, Петрополе (три последних деноминации отсылали к имени наследника португальского престола принца Педру ди Алкантара, по указу короля Дона Жуана управлявшего Бразилией с 1821 г.). Появление в этом ряду топонима Бразилиа, символически соответствующего имени страны, еще не является программным, но вписывается в общую ситуацию выбора смыслов, предзадающихся новому городу. В текстах Андрада-и-Силвы 1820-х гг., посвященных будущей столице, как будто доминирует идея политической и экономической пользы: «Нам представляется весьма полезным, – писал он в 1821 г., – чтобы в глубине Бразилии был возведен центральный город для размещения в нем Королевского двора или же двора Регента. Город этот мог бы расположиться где-то на широте 15 градуса в месте благотворно-здоровом, благодатном, плодородном (*em sítio sadio, ameno, fértil*)

⁷ В настоящее время (см., напр.: Vidal L. De Nova Lisboa a Brasília: a invenção de uma capital (séculos XIX–XX). Brasília: UnB, 2009. 352 p. [9]) идея создания столицы в центре Бразилии возводится к XVIII в. и соотносится с развитием португальских абсолютистских просветительских программ, поборником которых был маркиз де Помбал (1699–1782), уделявший огромное внимание развитию Бразилии (в неоспоримом качестве крупнейшей португальской колонии). Именно в эпоху Помбала, в 1763 г. было осуществлено перемещение столицы страны из г. Сан-Салвадор-де-Баия в г. Рио-де-Жанейро, но тогда же прибрежное местоположение главного города начало расцениваться как препятствие для развития внутренних областей страны. Характерно, что в конце XVIII в. о переносе столицы вглубь Бразилии рассуждали не только просвещенные португальцы. Преимущества «внутренней столицы» рассматривались участниками антиколониального заговора, возникшего в Минас Жерайс и возглавленного Ж.Ж. да Силва Шавьером (1748–1792), вошедшим в историю со своим прозвищем Тирадентис. Но заговорщики размышляли не о создании нового города, а о придании столичного статуса городу Сан-Жоан-дел-Рей. В начале XIX в. Бразилиа стала центром Португальской империи: в 1808 г. король Жуан IV переехал в свою главную колонию, спасаясь от Наполеоновского нашествия. Королевский двор разместился сначала в Баие, затем прибыл в Рио-де-Жанейро. С перемещением властей начали конкретизироваться планы перемещения столицы: в идею главного города во внутренних областях страны, до тех пор сообразуемую в основном с коммерческой выгодой, вносятся политические акценты; прибрежное местоположение Рио трактуется как небезопасное.

и орошаемом какой-нибудь пригодной для навигации рекой. Таким образом Королевский двор или же двор Регента были бы обеспечены безопасностью от каких бы то ни было внешних нападений, а в центральные провинции был бы обеспечен приток населения, ныне пребывающего в праздности в прибрежных и торговых городах. Из этого центрального города необходимо сразу проводить дороги в иные провинции и морские порты, обеспечивая тем самым бесперебойную передачу и быстрое исполнение правительственных декретов и создавая благоприятные условия для развития внутренних торговых связей во всей этой обширной (*vasto*) Империи Бразилия» [10, с. 117–118].

Но примечательно вот что: в тексте Андрада-и-Силвы отчетливо выговоренные соображения пользы неуловимо взаимодействуют с утопико-идиллическим целеполаганием, выраженным в последовательности эпитетов, сознательно или безотчетно избираемых автором для характеристики места будущего города: «благодарно-здоровый, благодатный, плодородный». Этот ряд утопически ориентированных эпитетов неоднократно возникал с XVI в., в самых первых текстах словесного освоения Бразилии, а в XVII–XVIII вв. использовался в пасторальных и идиллических бразильских аркадийцев, вполне осознанно стремившихся поэтизировать бразильскую природу, т. е. создавать ее идеальный (искусный – искусственный) образ, как бы способный просветить природу словом культуры. В размышлениях Андрада-и-Силвы идеальный «благодарно-здоровый» центр не только явно противопоставлен «болезнетворному» побережью (действительно страдавшему от эпидемий тропической лихорадки), здесь возникает и не столь отчетливое, но в утопической перспективе значимое противопоставление осуждаемой прибрежной «праздности» и возможного в «центре» благого «труда». При этом самому «центру», естественно, придается особый структурирующий потенциал. Из «центрального города» исходит импульс жизнотворческого (в сущности своей – космогонического) преобразования пространства Бразилии, нынешнее состояние которого автор определяет с помощью эпитета *vasto* – «обширный»⁸.

Два десятилетия спустя общий структурирующий потенциал «центрального города» начинает непосредственно соотноситься с темой национальной цивилизационной консолидации. Эти темы настойчиво с 1839 г. развивает выдающийся историк и дипломат того времени Ф.А. де Варнхаген (1816–1878). В 1877 г., подводя итоги своей концепции, он пишет о том, что столица, размещенная во внутренних областях страны, должна быть истинно «национальной», а не коммерческой, но должна способствовать «внедрению цивилизации в сертан» и раскрытию его «скрытых богатств (*riquezas latentes*)»⁹. Политическая «прозорливость» у Варнхагена явственно сочетается с мессианскими интонациями: считая Центральное плоскогорье идеальным для будущего города (Варнхаген сам ис-

⁸ Португальское слово *vasto*, опять-таки весьма характерное для хроник освоения Бразилии, этимологически соотносится с идеей пустоты, тщеты, самонедостаточности, необработанности.

⁹ См.: Varnhagen F.A. de, Visconde de Porto Seguro. A questão da capital: marítima ou no interior? Vienna, 1877. P. 32. URL: <http://bd.camara.gov.br/bd/handle/bdcamara/3102>. Дата обращения: 21.12.2014 [11].

следовал эту область), автор апеллирует к Провидению, «указавшему» на то место в «сердце» страны, где озера Фейя, Формоза и Мештре Д'Армас являются как вершины некоего символического треугольника, в который может быть вписан будущий город и где «объединяются бассейны великих рек Бразилии и всего Нового Света – Амазонии, Праты и Сан-Франсиско»¹⁰. Будущая столица – это символ единства страны и символ единого народа, отождествляющихся у Варнхагена, постоянно прибегающего к антропоморфизации, благодаря чему территория Бразилии предстает как идеальное целостное тело, а система будущих коммуникаций, соединяющих центр и периферию, реализована метафорически – преобразуется в «вены» и «артерии», поддерживающие жизнь великого в своей естественности (идеальной природности) Государства¹¹.

Размышления Варнхагена органично встраиваются в общепразильский мессианско-утопический дискурс того времени, параллельно которому в 1870-е гг. развиваются критические концепции бразильской идентичности (в том числе, ориентированные немецкой классической философией и позитивизмом). Критика основана на оценках социума, а утопические ракурсы соотносятся с художественным воссозданием природного мира, в раскрытии символических смыслов которого особую роль играет бразильский романтический регионализм.

С начала 1870-х гг. к областной проблематике, отождествляя миры (регионы) с определенными человеческими (региональными) типами, обратился крупнейший бразильский романтик Ж. де Аленкар (1829–1877): юг страны предстал в его романе «Гаушо» (1870), а север и северо-восток – в романах «Ствол Ипе» (1871), «Сертанец» (1875). Но и у Аленкара пространство страны в итоге объединялось на уровне топки, в системе которой особая структурирующая роль отводилась образам-символам дерева, пустыни, центра.

В романе «Гаушо»¹² идея центра и пустыни воплощалась в пространстве пампы – «пространстве» безмерном, пустом, парализованном, давящем на человека как «бледный саван» (*lúida mortalha*). Вводя читателя в это пространство, Аленкар последовательно употребляет три слова – «луг» (*campina*), «саванна» (*savana*) и «пампа» (*ampa*), а затем настаивает на том, чтобы именно слово «пампа» было несколько раз произнесено, чтобы из звуков этого слова имени родился смысл мира¹³. Производимое именование преобразует мир,

¹⁰ См.: Varnhagen F.A. de, Visconde de Porto Seguro. A questão da capital: marítima ou no interior? P. 24.

¹¹ Там же. P. 11.

¹² Роман «Гаушо» соотносится с фольклорно-литературной традицией гаучистской словесности (бразильские гаушо или испаноамериканские гаучо – погонщики-скотоводы зоны пампы), укорененной в пограничных с югом Бразилии испаноязычных странах, в первую очередь в Аргентине и Уругвае (см.: Земсков В.Б. Аргентинская поэзия гаучо. К проблеме отношений литературы и фольклора в Латинской Америке. М.: Наука, 1977. 222 с. [12]). В Бразилии тема гаушо принадлежала исключительно фольклору, в отличие от испаноязычных стран она не стала объектом внимания классицистических или романтических поэтов-профессионалов, ее литературное перевоплощение впервые произошло в романе Аленкара.

¹³ См.: Alencar J.M. de. Obra completa em 4 vol. Vol. 3.: Romance histórico, lendas indianistas, romance regionalista e fragmentos. Rio de Janeiro: Editora J. Aguilar, 1958. P. 425 [13].

восстанавливая (открывая) его исконный смысл: индейское имя *pampa* замещает фонетически близкое португальское слово *campina* (заметим, традиционное для хроник освоения Бразилии). Пампа, как будто заново рождающаяся в инвокации, – это отдельная вселенная, отграниченная от остального мира, «пустыня», где царят бури и ураганы. Дух пампы «пропитывает» (*infiltra*) все здесь живущее: растения, зверей и человека. Они приходят в пампу откуда-то издалека, чтобы бороться с пампой и сливаться с ней. Пампа предстает как «иной мир», жизнь в котором осуществляется как бы «после смерти» в нормальном повседневном мире; а возникновение жизни «в пустыне» идет из ее сакрального центра, где растет «одинокое дерево». Завершается роман описанием урагана, поглощающего гаушо и его возлюбленную: «Величественный глас стихии поглотил все звуки. Внезапно буря стихла, ураган, сын пампы, появился здесь как будто лишь затем, чтобы забрать гаушо в пустыню» [13, с. 611]. «Природный человек» гаушо уходит из «подлого мира» людей (социума) в истинный мир пампы-пустыни со словами: «Только там, в ее безмерности (*naquela imensidade*) я смогу убить жажду, сжигающую мою душу; жажду пространства (*esta sede de espaço*), которая душит меня» [13, с. 607].

Пустынный «центр» пампы – это изначальный мир мифа, где осуществляется тождество человека и универсума, вещей и слов. Слитность человека с природным миром воплощается в романе в мифообразе кентавра¹⁴, причем Аленкар специально раскрывает смысл этого образа: «Рыба нуждается в воде, птица – в воздухе, чтобы двигаться и существовать. Как и у них, у гаушо есть свой жизненный первоэлемент – конь. <...> В гаушо осуществляется античный миф: человеческое появляется сверху, но тело создано животным (*seu corpo consiste no bruto*). Соедините две неполные природы (*duas naturezas incompletas*): вы получите смешанное существо (*ser híbrido*) – это и есть гаушо, кентавр Америки» [13, с. 448]. Образ кентавра входит в притчевый план романа, воссоздающий гипотетический идеальный мир, обозначаемый как «гибридный», «смешанный»; это мир еще не осуществленный, но как бы постепенно проступающий из-под наличной реальности. Фрагменты будущего мира, естественно, появляются в романе в связи с темой особых отношений героя с природой. Герой Аленкара укоренен в «своем» мире, он знает особый (в романе обозначаемый, но не проговариваемый) «язык природы», ему открыта «тайная сила растений» и тайны лошадей, ему не надо «подчинять» животных силой, он может без слов «столковаться» с ними. В то же время иной мир проявляет себя в «осмеянии» человека природой «необъятным одиночеством пустыни», приводящей человека к потере власти над самим собой и к забвению ненужных понятий о «собственности» и «богатстве», необходимому для оформления особо-

¹⁴ Многие исследователи отмечали распространенность в латиноамериканской литературе этого мифообраза, определяющего организацию микрокосма человека латиноамериканского. Так, А.Ф. Кофман утверждал: «Мифообраз кентавра заключает в себе далеко не только внешнее уподобление всаднику и отражение кочевой жизни гаучо – он раскрывает сущность новой нации. Смесь принципиально разных существ, кентавр символизирует расовое смешение и выражает мотив гибридности латиноамериканского мира» [14, с. 223].

го «пустынного сообщества» (*comunidade do deserto*¹⁵). Возможность появления этого идеального сообщества предопределяется свыше, исходит из предназначения, которое было дано Америке Творцом: «Возродить и перевоспитывать (*regenerar*) – такова миссия Америки в судьбах человечества. С этой целью Господь протянул от полюса до полюса огромный континент, со всеми его природными богатствами, со всем его плодородием. <...> Человек предчувствовал великую возрождающую (*regeneradora*) миссию Америки, наделив ее именем Новый Мир. В очистительных (*lustrais* – букв.: блистающих, сияющих) водах Амазонки, Праты и Миссисипи старый истощенный мир должен креститься в новую цивилизацию» [13, с. 518]. В девственном лоне Нового Света «переродились» конь, бык и ягненок, эти древнейшие спутники человека отсутствовали на континенте: они должны были первыми постичь животворную силу обновления, чтобы указывать человеку на его будущее. «Прежде всех, – пишет Аленкар, – Америка приняла коня, заново зачав его в лоне пустыни» [13, с. 518]. Образ-символ «кентавра» – это знак будущего человеческого возрождения и знак будущей цивилизации, которой суждено возникнуть в «осуществлении мифа» – в соединении «неполных природ» в идеальное многообразие. Ураган, уносящий «кентавров» в пустыню, как бы возвещает о начале созидания *утопии*, превращая героев в идеальную пару прародителей будущего мира.

Возможность создания идеального цельного мира из дополняющих друг друга элементов по-своему подтверждается сочетанием имен героев-прародителей. Имя главного героя – Мануэл Каньо – семантически включено в систему исторических и универсальных взаимосвязей, причем в сюжете книги постепенно выстраивается соответствие родового имени персонажа его личному имени. В эти имена заложена идея связи с трансцендентными силами, но если личное имя героя отсылает к Божественному профетизму (порт. Manuel от др. евр. *'immānū'el* – с нами Бог), то в семантику родового имени, которое изобретает для своего героя Аленкар, включена идея «дьявола» (порт. *canho* < *canhoto* – черт, дьявол). Кроме того, смыслы многозначного родового имени героя отсылают к вооруженной борьбе и, одновременно, к гаучистскому быту (*canho* < *canhão* – пушка и отвороты сапога). Момент возможного объединения имен заложен не в частных (разговорных, бытовых) смыслах слова *canho*, но в его семантическом потенциале общего родового понятия: на этом уровне *canho* обозначает «орудие» вообще (орудие труда, в том числе): в утопической перспективе герой должен преобразиться в «строителя своего мира», стать «орудием Божьей воли». Имя спутницы героя – Катита – столь же многосмысленно, в нем по-своему объединяются полюса мира (телесное и духовное) и полюса языка: выделенность имен собственных встречается в нем с многозначностью слов обыденной речи. На уровне антропонимов Катита читается как уменьшительно-ласкательная форма испанского Каталина / Катарина (с соответствующей возможной этимологией от греч. *katharon* – чистота, благопристойность), а на общелексическом уровне это же слово оказывается связанным со стихией вет-

¹⁵ См.: Alencar J.M. de. *Obra completa em 4 vol. Vol. 3.: Romance histórico, lendas indianistas, romance regionalista e fragmentos.* P. 450.

ра (*catita* – маленький кормовой парус, изобретенный в Древнем Риме), с животным миром (*catita* – маленькая крыска), с бытовой и символической многозначностью рыбацкого ремесла (*catita* – корзина для ловли рыбы). Слово включено и в систему описания человеческих свойств и качеств (смешных и забавных или же грациозности, остроумия, склонности к причудам), и в систему уменьшительно-ласкательных апеллятивов, подразумевающих любовные отношения. Катита у Аленкара – парадоксальное воплощение духа вечной Женственности, изменчивой фантазийности земного мира, дополняющей в целостности утопического будущего профетическую судьбу ее спутника.

Роман «Сертанец» также создан в идеальной перспективе – утопико-идиллической. Действие книги отнесено к 1764 г., и фрагменты идеала проявляются здесь в воссоздании исчезающего патриархального «древнего и дальнего мира» (Аленкар употребляет слово «*gemoto*», обозначающее и пространственную, и временную «даль»), чему служит преднамеренно архаизированный стиль, использование традиционной романской стилистики, моделей пасторального и рыцарского романа (впрочем, рыцарская «парадигма» отмечена влиянием В. Скотта). Роман начинается с возвращения семейства Гонсало Пиреша Кампело в сертан после засухи. Описывая выжженный стихией мир, Алленкар прибегает к библейской топике и индейской метафорике, выстраивая систему мотивов, регулярно повторяющихся в дальнейшем: безликая засуха «пожирала зелень – улыбку полей, торжество деревьев, отнимает у мира лицо, как поэтически выражались индейцы»¹⁶. Оголенные стволы, торчащие из-под земли корни – это кости, «объединный» жестокой стихией остов мира, укрытый саваном солнечных лучей. Только ойтисика и жуазейро (деревья, впоследствии ставшие символом стойкости жителей сертана) сохраняют листву и оберегают оставшуюся живность от «небесного огня», превращающего диких зверей и домашний скот в подобие призраков, в «скелеты, едва шевелящиеся в последних вздохах жизни»¹⁷. Над главным домом поместья возвышается гигантская ойтисика, оставленная первыми фазендейро в знак связи вновь построенного жилища с индейскими «очагами», всегда возводившимися под защитой дерева, – именно «Ойтисика» дает имя фазенде¹⁸. Особое значение в этом мире при-

¹⁶ См.: Alencar J.M. de. *Obra completa em 4 vol. Vol. 3.: Romance histórico, lendas indianistas, romance regionalista e fragmentos*. P. 1021.

¹⁷ Там же. P. 1022.

¹⁸ Ойтисика (*Licania rigida*) – дерево семейства розоцветных. Название дерева вошло в португальский язык из тупи-гуарани, где (по версии Ф.Силвейры Буэно (см.: Silveira Bueno F. da *Vocabulário tupi-guarani, português*. São Paulo: Brasílivros Editora e Distribuidora, 1984. P. 236 [15]) включало в себя семантику «муки» и «теста» (см. также: Queiroz Rodrigues de Souza S. O *vocabulário alencariano de «O Sertanejo»: uma análise léxico-semântica* (Tese). Uberlândia: UFU, 2006. P. 149–153. URL: http://www.bdttd.ufu.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=692. Дата обращения: 21.12.2014 [16]). Дерево у дома – неотъемлемая деталь бразильского северо-восточного реального пейзажа, а в универсальных художественных контекстах – элемент идиллического хронотопа (см.: Бахтин М.М. *Эстетика словесного творчества*. М.: Искусство, 1979. С. 258–259 [17]). Культурологически объясненный Алленкаром образ «дерева у дома» будет постоянно воспроизводиться писателями XX в., стремившимися подчеркнуть целостность осуществленной на Северо-востоке традиции и ее связь с автохтонными (индейскими) истоками.

обретает мифологизируемая жизнь «фазенды» (букв. «сделанная») и «энженью» («изобретенный») – рукотворных плодов человеческого проникновения в природный мир. Идеальный человеческий мир управляется идеальным хозяином – патриархом. Социум подчинен жесткой иерархии, определяемой полнотой власти землевладельца, олицетворяющего образцовое выполнение законов человеческих и законов природы. В образе Кампело подчеркивается «отеческое» отношение к слугам, к собственному стаду, к природе, все благо которой оцениваются как дар свыше. Так, фазендейро готов жестоко наказать арендатора за порубку свежей карнаубы (восковой пальмы): «Карнаууба – это дар небесный. В засуху она дает тень скотине, она сохраняет свежесть земли. Кто рубит карнаубу, тот ранит Бога, Господа нашего, и мы не можем оставить безнаказанным столь мерзостный грех»¹⁹. Во времена испытаний хозяин призван быть примером стойкости, научать «своих» людей терпению и верности «своему» миру.

Идея упорядочения природной стихии изначально задана в именах семейства фазендейро, выстраивающихся на пересечении этимологических и исторических смыслов. В личном имени землевладельца-патриарха (порт. Gonçalo от др.-герм. Gunthi – битва) сконцентрирована идея покорения, подчинения природного мира, как и идея конкисты Нового Света (Гонсало Писарро – один из знаменитых братьев Писарро, завоевателей Перу). Эмблемой обработанной земли, окультуривания дикого мира становится родовое имя Кампелу (от порт. campo – поле). Имя супруги патриарха – Женевьева – символизирует связь с архетипом рыцарства (супруга короля Артура), сопротивление варварству (Св. Женевьева, защитница Парижа при нашествии гуннов), идеал верности (Женевьева Брабантская) и обновляет первичные этимологические смыслы (порт. Genoveva от лат. Genovefa через др. герм. из галльск. geno wefa – белая волна), сообразуемые Аленкаром с миром сертанов, возрождающимся с дождем (водой) после засухи. Наконец, дочь от этого брака – персонификация растительного мира – именуется Флорой.

Ритм природного мира сертанов соответствует универсальным циклическим ритмам сотворения и смерти универсума и, одновременно, воспроизводит ритмы развития человеческой культуры. Весна приходит в сертан после засухи как «первослово творения», а при первых каплях дождя «лес содрогается в наслаждении»²⁰. Мифология первотворения сменяется легендой: «Поутру под первыми солнечными лучами земля просыпалась чудесно изменившейся, как будто ее коснулась волшебная палочка. <...> Или, быть может, здесь воплощалась изящная арабская легенда о зачарованных садах» [13, с. 1111]. Из «высокопарных излияний» тропического утра возникает буколика, развивающаяся в пасторально-урабанистический пейзаж: «На огромном зеленом полотно каждое дерево выделялось своей формой или оттенком. Все архитектурные формы, начиная с пирамиды и кончая куполом и шпилем, были пред-

¹⁹ См.: Alencar J.M. de. Obra completa em 4 vol. Vol. 3.: Romance histórico, lendas indianistas, romance regionalista e fragmentos. P. 1129.

²⁰ Там же. P.1056.

ставлены здесь. Но даже самый утонченный живописец не смог бы передать все богатство оттенков лесной палитры: от зеленой черноты жакаранда до матовой зелени боярышника» [13, с. 1191]. Природа «говорит» у Аленкара на многих языках, но обладает собственным таинственным первословом, непередаваемым в членораздельную речь, но доступным идеальному «естественному человеку» Арналдо.

Арналдо – это герой-посредник, осуществляющий связь между мирами. Если патриарх поддерживает установленный порядок, то Арналдо обустроивает незавершенный мир. Ему доступны глубина и высота (его убежища располагаются в глубоких гротах и на вершинах деревьев), он способен переводить непередаваемый язык природы на язык людей, он соединяет мир людей и животных (он один из «кентавров»), он проникает в индейскую «архаику», спасая из плена вождя племени жука Анхамуна²¹. Арналдо поначалу возвышается над иерархической структурой социума (имя героя вводит его в череду благородных, царственных персонажей бразильского регионализма; порт. Arnaldo от др.-герм. Arinwald: arn, arō – орел + waltan – царствовать). Готовый следить за порядком на фазенде, он не входит в штат подчиненных Кампело, что вызывает гнев патриарха и изгнание героя. Но именно Арналдо становится спасителем миропорядка, защищая фазенду от «злодея» Фрагозо (fragoso – букв. «ухабистый», «буреломный»), пытавшегося силой жениться на Флоре. Впрочем, в итоге герой-преобразователь входит в патриархальную иерархию: в финале романа Кампело усыновляет его, предполагаемый союз Арналдо и Флоры, в свою очередь, обозначает еще не осуществленное ни в романной реальности, ни в реальности исторической идеальное единство человека и мира, основанное не на конкисте (подавлении, пусть даже упорядочивающем) природной стихии, но на проникновении во внутренние смыслы природы. В этом контексте имя «естественного человека» Арналдо соотносится с интенциональностью возвышенного видения мира, способного охватить реальность в ее целом, уловить имманентное единство многообразия ее смыслов.

В обозначенной Аленкаром дихотомии овладения миром / приобщения к тайным смыслам мира являл себя своеобразный итог осмысления историко-культурных и, одновременно, художественных пластов континентальной традиции. Латиноамериканская проза (и романтическая, и натуралистическая), во

²¹ Как и иные имена собственные, в романе это индейское имя концентрирует в себе некий пучок историко-этимологических и культурозидательных смыслов. Анхамун – воплощение изначально сродненных со своим миром индейцев (Anhamum на языке тупи – «брат злых духов леса», от tu – брат; anhan<andanga – злой дух леса; причем именно племя жука оказывало стойкое сопротивление колонизаторам (см., например: Jucá Rocha P. Descendentes de Bernardo Freire: os Jucás dos Inhamuns. URL: http://www.genealogiafreire.com.br/bio_bernardo_freire_de_castro.htm. Дата обращения: 21.12.2014 [18]). Спасение его из плена символизирует освобождение автохтонных смыслов, а побратимство с Арналдо указывает на новое состояние бразильского социума и подтверждает гармоничное слияние нового естественного человека с природным миром.

многим ориентированная стилистикой хроник освоения Нового Света, произвольно структурно-метафорически воспроизводила логику «конкисты»: романное слово как будто стремилось овладеть непокорным стихийным реальным миром, а романный герой сюжетно внедрялся в мир, подчиняя этот мир себе. В обустройстве общей художественной модели семиотизации / семантизации неосвоенного «дикого» пространства в это время специфическую роль играл просветительский, а позднее позитивистский концептуальный контекст, в рамках которого развивалась, в частности, одна из центральных для латиноамериканского самоосмысления оппозиций «варварства» и «цивилизации», заявленная в эмблематическом для всего континента историософско-политическом эссе «Цивилизация и варварство, или жизнеописание Хуана Фаундо Кироги, а также физический облик, обычаи и нравы Аргентинской республики» (1845) аргентинца Д.Ф. Сармьенто (1811–1888), соединившего опыт романтической, классицистической, гаучистской художественных программ и предвосхитившего развиваемое в латиноамериканской культурфилософии XX в. амбивалентное понимание цивилизационных аспектов самобытности²². Решение гаучистской темы Аленкаром было во многом ориентировано внутренней полемикой с Сармьенто, вынесшим приговор исконному миру варварства – не поддающейся цивилизационным усилиям стихии пампы. «Мрачному духу» непокорной варварской земли Аленкар противопоставлял утопический образ полнящегося очистительными силами мира, еще не раскрывшего свою самобытную, изначально светлую стихийную силу, но отзывающегося насилием на цивилизаторское насилие.

²² Ориентация на позитивистски трансформированный классицистический идеал особенно заметна в эссе Д.Ф.Сармьенто «Архирополис, или столица Конфедерации Штатов Рио-де-ла-Платы» («Argirópolis o la capital de los Estados Confederados del Río de la Plata»), анонимно опубликованном в 1850 г., но только во второй половине XX в. ставшем объектом исследовательского внимания в качестве одного из ярчайших примеров латиноамериканского утопизма. «Изобретательный вымысел» Сармьенто (размышляя об идеальном городе, автор употребляет слово *invención*) вполне соответствует общим смыслам парадигмы *ars inveniendi*, подразумевающей взаимообусловленность воображаемого и реального, прошлого, настоящего и будущего. В программном отстранении от наличной (варварской) реальности и конструировании нового упорядоченного цивилизованного мира, в котором должны были бы заново объединиться Аргентина, Уругвай и Парагвай, особую роль играет избранное для города имя (Архирополис – букв. «Серебряный город», но и символически – «Светлый город»), преобразующее на греческий (первично-классический) лад все многообразие отсылок к «серебру», возникшее в эпоху конкисты этих областей Нового Света. Структура заглавия эссе, по всей видимости, преемственно и полемически отсылала к стихотворной хронике М. дель Барко Сентенера (1535 – 1605?) «Аргентина и конкиста Рио-де-ла-Платы и другие события в королевствах Перу, Тукуман и государстве Бразилия» (1602), где впервые поэтически обыгрывались стилевые и этимологические (*argentina* от лат. *argentum* – «серебряная»; *la plata* – исп. «серебро» < *plata* [*de argento*] – «серебряная монета» от н.лат. *plattus* – «широкий», «ровный», «протяженный») возможности номинативной синонимии и полисемантики. Возникающий на острове «Серебряный город» – это замкнутое пространство, он отделен от варварской стихии беспредельной «равнинной» пампы, но способен просвещать (наделять стихию светом) именно в силу своей внеположности ей.

В мифологическом регионализме Аленкара пространство Бразилии обрело до тех пор неведомый ему символический хронотопический смысл²³. Крайние точки пространства – юг и северо-восток – напряженно противопоставлялись как векторы времени: юг уходил из современности в утопическое будущее, север стремился к архаике прошлого. Но точка выхода векторов – центр страны – остался неопианным, эта символическая неопределенность центра как бы превращала его и в генератор смысловой пустоты, и в генератор возможных, но еще не осуществленных смыслов (в том числе, в контексте развивавшихся программ переноса столицы), причем реализация этих смыслов как бы предполагала разрешение дилеммы утопической футурологии и идиллично-традиционалистской ретроспекции.

В конце XIX в. смысловая «неопределенность» бразильского географического центра, как нами уже указывалось, стала предметом политического внимания: после включения программы переноса столицы в основные положения Первой республиканской Конституции 1891 г. Центральное плоскогорье (то самое, о котором писал Варнгаген) рассматривается на законодательном уровне как территория будущей застройки города. Будучи формализованной, программа начинает воплощаться на практике: в 1892–1894 гг. на Центральное плоскогорье посылается специальная экспедиция, отчеты которой в 1894 и 1896 гг. подтверждают возможность создания нового города²⁴.

В это время заново осмысляются и возможные имена, которые может носить будущий город: среди таковых вновь фигурирует персонализирующая деноминация «Тирадентис», отсылающая к истокам борьбы за независимость и ее главному герою, и деноминация «Вера Круш» – «Истинный Крест», напоминающая о первом имени страны. Сочетание имен Бразилия (страна) и Вера Круш (главный город) как будто должно было гармонизировать давнюю противоположность сакрального и экономического. Но в апелляции к символизму Креста, по всей видимости, уже подразумевались не только традиционные христианские смыслы, но и смыслы масонские (масонами были все первые руководители республиканской Бразилии), свою роль играл и политический потенциал символа, обозначавшего центростремительную динамику объединения регионов. Особым символическим смыслом обладали не только имена: символическим был природный облик избранной в результате работы экспеди-

²³ Романы Аленкара можно рассматривать как художественную реализацию двух модусов латиноамериканского утопизма. Альфонсо Рейес писал в эссе «Нет такого места» («No hay tal lugar»): «Наше бытие протекает меж двух утопий, двух миражей, двух образов несуществующего счастливого Града. <...> Бывают утопии ретроспективные и утопии предвидения» [19, с. 341].

²⁴ См.: Veredas de Brasília: as expedições geográficas em busca de um sonho / N. de Castro Senra (organizador); N. Trindade Lima [et al.]. Rio de Janeiro: IBGE, Centro de Documentação e Disseminação de Informações, 2010. 195 p. [20]. Характерно, что путевые заметки членов той экспедиции парадоксальным образом совмещали научность с романтически возвышенным стилем и с характерной пасторально-идиллической топикой (см.: Cruls L. Relatório Cruls – Relatório da Comissão Exploradora do Planalto Central do Brasil. Brasília: Edições do Senado Federal, 2003 (7ª edição). 380 p. [21]).

ции территории – рельеф местности напоминал общую форму территории Бразилии. Вписываясь в природный ландшафт, новый город как бы должен был рекурсивно дублировать образ всей страны²⁵. Любопытно, что в планы создания будущей бразильской столицы оказался изначально включенным и утопико-символический потенциал «острова»: в отчете экспедиции 1892–1894 гг. было рекомендовано окружить будущий город искусственным озером, которое можно было бы создать из вод реки Параноа, опять-таки используя естественный рельеф местности. Этот план (конечно же!) был реализован: Бразилиа была обрамлена «очистительными» водами, вполне практично обеспечившими город необходимыми ему зонами отдыха.

Бразилиа возводилась в кратковременную эпоху демократического правления президента Ж. ди Оливейры Кубичека (1956–1961)²⁶. Строительные работы велись с 1957 г., торжественная инаугурация города была проведена 21 апреля 1960 г. (эта дата отсылала к моменту нахождения открытия Бразилии португальскими мореплавателями). Начиналось строительство под знаком единства прогресса и традиции. Положение новой столицы должно было стать материализованным воплощением национальной общности – сплоченных центром регионов. Предельно современный облик нового города (признанного ООН архитектурным памятником общемирового значения) соединялся с отчетливостью архитектурно-языкового символизма (ср. название президентской резиденции: Алворада – «Дворец рассвета»), а конструктивный лаконизм проекта был ориентирован на синтетическую репрезентацию смыслов арха-

²⁵ Заметим, что именно на рубеже XIX–XX вв. начинает развиваться математическое описание самоподобных фигур, приведшее в 1970-е г. к появлению теории фрактала. В то же время возникающее понимание «идеального города» как формы, органически соответствующей пластике природного ландшафта, предвещает экологический урбанизм эпохи авангарда, в Бразилии развивавшийся, в том числе, в раннем творчестве Л. Косты, Г. Варшавчика (см., например: Хайт В.Л. Искусство Бразилии. История и современность. Очерки. М.: Искусство, 1989. С. 124–127 [22]).

²⁶ В первые десятилетия XX в. планы по переносу столицы постоянно соотносятся с коммеморативными практиками. Так, когда в 1922 г. страна празднует Столетие независимости, появляется декрет тогдашнего президента Э. Пессоа об установлении памятного знака, подтверждающего план переноса столицы, а сама идея создания этого города непосредственно соотносится с идеей развития независимости Бразилии. В 1934 и в 1946 гг. вносятся специальные Поправки и дополнения к Конституции, подтверждающие необходимость строительства новой столицы и, одновременно, преемственность власти – действенность и актуальность решений первого республиканского правительства конца XIX в. (в это время еще раз осмысливается символический потенциал деноминации «Вера Круш»). Поправки и дополнения к Конституции подкрепляются созданием Проблемной государственной Комиссии по столице (1946) и Комиссии по уточнению местонахождения новой столицы (1953). В 1955 г. план переноса столицы заявляется в предвыборной программе Жуселину Кубичека. В 1956 г. этот план вводится в президентскую программу новоизбранного руководителя страны, в Бразилии объявляется конкурс на разработку генерального плана города. Руководил конкурсной комиссией О. Нимейер, победу в конкурсе одержал Л. Коста (см., в частности: Lopes L.C. Brasília, o enigma da esfinge, a construção e os bastidores do poder. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul-Unisinos, 1996. 247 p. [23]).

ического, неоплатонического, христианского геометрического символизма (круг, треугольник, крест), получавших дополнительное звучание в мультикультурном бразильском контексте: язык символов обозначал архетипическое единство культур – автохтонных (индейских), африканских и европейских. Формообразующая функция в плане города была отдана фигуре креста. Л. Коста (самого себя он именовал «изобретателем» Бразилиа) писал, что крест возник сам собой, нарисовался как знак начала, как отметка на пустом пространстве страницы в тот момент, когда архитектор еще не знал, как прорисовывать генеральный план города (по свидетельству друга Кошты поэта К. Друммонда ди Андради, план этот явился его создателю как озарение, как «пульсирующая вспышка»). Но с креста началось и реальное строительство столицы: трактора начертили крест в древесных зарослях, прокладывая будущие городские магистрали²⁷.

С середины 1980-х гг. (с началом процессов либерализации) в Бразилии интенсифицировался процесс реконструктивно-критического исследования истории возникновения главного города страны. Благодаря новейшим исследованиям стали прорисовываться детали долгого пути к созданию этого города, но в процессе уточнения хронологии, активных архивных разысканий выветилась проблема принципиальной открытости (незавершенности) сюжета об этом городе.

В истории создания–изобретения Бразилиа идеологическая открытость коммеморативных практик постоянно взаимодействовала с непосредственно не связанным с «идеальной столицей» документально-художественным, собственно художественным и визионерским дискурсом (на рубеже XIX–XX вв. основанного на принципах *ars inveniendi* – комбинационном многоязычии, подразумевающим диалектическое взаимодействие сокрытых и явленных смыслов, внутренних и внешних форм слова). Идея Бразилиа, как «идеального города», структурированная мифологией гармонизации природных и цивилизационных принципов, особым образом соотносится с особенностями понимания идеи центра в латиноамериканском культурном сознании, со спецификой восприятия идеи имени в Новом Свете²⁸. В сущности, художественные, политические, практические пути к созданию Бразилиа соотносятся между собой как различные сегменты единого семантического поля, выстраивающегося в диалектике «инвенционного» взаимодействия «идеального» и «реального».

²⁷ См.: Freitas C. Demarcando o sinal da cruz. URL: <http://www2.correiobraziliense.com.br/comonasce/>. Дата обращения: 21.12.2014 [24]. При президентах-демократах (Кубичека сменил Ж. Куадруш, затем президентом стал Ж. Гуларт) переезд властных структур из Рио-де-Жанейро тормозился, и реально Бразилиа стала государственным центром уже во время военной диктатуры, пришедшей к власти в 1964 г. Город достраивался на протяжении всей второй половины прошлого столетия и продолжает строиться по сей день.

²⁸ См. об этом: Надъярных М.Ф. Мифология именования: опыт латиноамериканской словесности. Статья 1: Установление имен // Известия Российской Академии Наук. Сер. Литература и язык. М.: Наука, 2014. Т. 73, № 2. С. 34–43 [25]; Надъярных М.Ф. Мифология именования: опыт латиноамериканской словесности: Ст. 2: Путь к свету (из истории имен собственных в латиноамериканском романе) // Известия Российской академии наук. Сер. Литература и язык. М.: Наука, 2014. Т. 73, № 3. С. 20–32 [26].

Идея Бразилиа как бы идеально вписывается в развитие национального культурного процесса, естественно встраивается в общий бразильский культурный текст, является в особой, свойственной латиноамериканской самоидентификации дополнительности универсального и регионального, изобретения и традиции, истории и мифа. В мифопоэтике Бразилиа универсальные символические смыслы «центра», «пустыни», «дерева», как и смыслы иные, архетипические смыслы, комбинаторно-синтетически объединяются с их латиноамериканскими и чисто бразильскими трансформациями, закрепленными в бразильском художественном коде, в историографических, политических, философских и художественных текстах, совмещающих идеологическую открытость с отчетливым метафоризмом. Последовательно выстраивавшиеся на протяжении XIX в. вокруг идеи города в центре страны политические программы являются одним из характерных свидетельств структурирующего континуума культурно-цивилизационного процесса в Бразилии (как и в целом в Латинской Америке) особого футурологического рационализма, существенно дополняемого, впрочем, ретроспективным рационализмом, практически реализующимся в эстетически обусловленном коммеморативном соотношении вновь создаваемых культурных ценностей с ценностями историческими.

Список литературы

1. Arinos de Melo Franco A. *Obra completa*. Rio de Janeiro: INL, 1968. 820 p.
2. Ainsa F. *La reconstrucción de la Utopía*. México: Ediciones Unesco, 1999. 238 p.
3. Аинса Ф. Реконструкция утопии. М.: Наследие, 1999. 205 с.
4. Romero S. *História da literatura brasileira*. Em 5 vol., vol. 2. Rio de Janeiro: José Olympio, 1953. 662 p.
5. Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. М.: ЯРК, 1997. 824 с.
6. Перо Вас де Каминья. Письмо королю Дону Мануэлу об открытии Бразилии // *Хроники открытия Америки. 500 лет*. М.: Наследие, 1998. С. 198–214.
7. Vicente do Salvador (Fr.). *História do Brasil*. São Paulo, 1918. 632 p.
8. Castro A. *Iberoamérica. Su presente y su pasado*. N.Y.: The Dryden press, 1946. 304 p.
9. Vidal L. *De Nova Lisboa a Brasília: a invenção de uma capital (séculos XIX–XX)*. Brasília: UnB, 2009. 352 p.
10. José Bonifácio: a defesa da soberania nacional e popular / org. por: E. da Silva; G.R. Neves; L. Bach Martins. Brasília: Fundação Ulysses Guimarães, 2011. 288 p.
11. Varnhagen F.A. de, Visconde de Porto Seguro. *A questão da capital: marítima ou no interior?* Vienna, 1877. 32 p. URL: <http://bd.camara.gov.br/bd/handle/bdcamara/3102>. Дата обращения: 21.12.2014.
12. Земсков В.Б. Аргентинская поэзия гаучо. К проблеме отношений литературы и фольклора в Латинской Америке. М.: Наука, 1977. 222 с.
13. Alencar J.M. de. *Obra completa em 4 vol. Vol. 3.: Romance histórico, lendas indianistas, romance regionalista e fragmentos*. Rio de Janeiro: Editora J. Aguilar, 1958. 1342 p.
14. Кофман А.Ф. Латиноамериканский художественный образ мира. М.: Наследие, 1997. 318 с.
15. Silveira Bueno F da *Vocabulário tupi-guarani, português*. São Paulo: Brasilivros Editora e Distribuidora, 1984. 629 p.
16. Queiroz Rodrigues de Souza S. *O vocabulário alencariano de «O Sertanejo»: uma análise léxico-semântica (Tese)*. Uberlândia: UFU, 2006. 363 p. URL: http://www.bdtd.ufu.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=692. Дата обращения: 21.12.2014.

17. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. 424 с.
18. Jucá Rocha P. Descendentes de Bernardo Freire: os Jucás dos Inhamuns. URL: http://www.genealogiafreire.com.br/bio_bernardo_freire_de_castro.htm. Дата обращения: 21.12.2014.
19. Reyes A. Obras completas. Vol. XI. México: FCE, 1960. 416 p.
20. Veredas de Brasília: as expedições geográficas em busca de um sonho / N. de Castro Senra (organizador); N. Trindade Lima [et al.]. Rio de Janeiro: IBGE, Centro de Documentação e Disseminação de Informações, 2010. 195 p.
21. Cruls L. Relatório Cruls – Relatório da Comissão Exploradora do Planalto Central do Brasil. Brasília: Edição do Senado Federal, 2003 (7ª edição). 380 p.
22. Хайт В.Л. Искусство Бразилии. История и современность. Очерки. М.: Искусство, 1989. 270 с.
23. Lopes L.C. Brasília, o enigma da esfinge, a construção e os bastidores do poder. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul-Unisinos, 1996. 247 p.
24. Freitas C. Demarcando o sinal da cruz. URL: <http://www2.correiobraziliense.com.br/comonasce/>. Дата обращения: 21.12.2014.
25. Надъярных М.Ф. Мифология именования: опыт латиноамериканской словесности. Ст. 1: Установление имен // Известия Российской академии наук. Сер. Литература и язык. М.: Наука, 2014. Т. 73, № 2. С. 34–43.
26. Надъярных М.Ф. Мифология именования: опыт латиноамериканской словесности: Статья 2: Путь к свету (из истории имен собственных в латиноамериканском романе) // Известия Российской академии наук. Сер. Литература и язык. М.: Наука, 2014. Т. 73, № 3. С. 20–32.

References

1. Arinos de Melo Franco A. Obra completa. Rio de Janeiro: INL, 1968. 820 p.
2. Ainsa, F. La reconstrucción de la Utopía. México: Ediciones Unesco, 1999. 238 p.
3. Ainsa, F. *Rekonstruktsiya utopii* [The Reconstruction of the utopia], Moscow: Nasledie, 1999. 205 p.
4. Romero S. História da literatura brasileira. Em 5 vol., vol. 2. Rio de Janeiro: José Olympio, 1953. 662 p.
5. Stepanov, Yu.S. *Konstanty. Slovar' russkoy kul'tury* [Constants. Dictionary of Russian culture], Moscow: YaRK, 1997. 824 p.
6. Pero Vas de Kamin'ya. Pis'mo korolyu Donu Manuelu ob otkrytii Brazili [Letter to the King Don Manuel about the discovery of Brazil], in *Khroniki otkrytiya Ameriki. 500 let* [Chronicles of the discovery of America. 500 years], Moscow: Nasledie, 1998, pp. 198–214.
7. Vicente do Salvador (Fr.). História do Brasil. São Paulo, 1918. 632 p.
8. Castro, A. Iberoamérica. Su presente y su pasado. N.Y.: The Dryden press, 1946. 304 p.
9. Vidal, L. De Nova Lisboa a Brasília: a invenção de uma capital (séculos XIX–XX). Brasília: UnB, 2009. 352 p.
10. José Bonifácio: a defesa da soberania nacional e popular. Brasília: Fundação Ulysses Guimarães, 2011. 288 p.
11. Varnhagen F.A. de, Visconde de Porto Seguro. A questão da capital: marítima ou no interior? Vienna, 1877. 32 p. Available at: <http://bd.camara.gov.br/bd/handle/bdcamara/3102>. Data obrashcheniya: 21.12.2014.
12. Zemskov, V.B. *Argentinskaya poeziya gaucho. K probleme otnosheniy literatury i fol'klora v Latinskoy Amerike* [Argentine gaucho poetry. On the problem of the relationship of literature and folklore in Latin America], Moscow: Nauka, 1977. 222 p.
13. Alencar, J.M. de. Obra completa em 4 vol. Vol. 3: Romance histórico, lendas indianistas, romance regionalista e fragmentos. Rio de Janeiro: Editora J. Aguilar, 1958. 1342 p.
14. Kofman, A.F. *Latinoamerikanskiy khudozhestvennyy obraz mira* [The art world image in the Latin American literature], Moscow: Nasledie, 1997. 318 p.

-
15. Silveira Bueno F da Vocabulário tupi-guarani, português. São Paulo: Braslivros Editora e Distribuidora, 1984. 629 p.
 16. Queiroz Rodrigues de Souza S. O vocabulário alencariano de «O Sertanejo»: uma análise léxico-semântica (Tese). Uberlândia: UFU, 2006. 363 p. Available at: http://www.bdtu.ufu.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=692. Data obrashcheniya: 21.12.2014.
 17. Bakhtin, M.M. *Estetika slovesnogo tvorchestva* [The Aesthetics of Verbal Art], Moscow: Iskusstvo, 1979. 424 p.
 18. Jucá Rocha P. Descendentes de Bernardo Freire: os Jucás dos Inhamuns. Available at: http://www.genealogiafreire.com.br/bio_bernardo_freire_de_castro.htm. Data obrashcheniya: 21.12.2014.
 19. Reyes, A. Obras completas. Vol. XI. México: FCE, 1960. 416 p.
 20. Veredas de Brasília: as expedições geográficas em busca de um sonho. Rio de Janeiro: IBGE, Centro de Documentação e Disseminação de Informações, 2010. 195 p.
 21. Cruls, L. Relatório Cruls – Relatório da Comissão Exploradora do Planalto Central do Brasil. Brasília: Edições do Senado Federal, 2003 (7ª edição). 380 p.
 22. Khayt, V.L. *Iskusstvo Brazílii. Istoriya i sovremennost'. Ocherki* [The Brazilian Art: History and modernity. Essays], Moscow: Iskusstvo, 1989. 270 p.
 23. Lopes, L.C. Brasília, o enigma da esfinge, a construção e os bastidores do poder. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul-Unisinos, 1996. 247 p.
 24. Freitas, C. Demarcando o sinal da cruz. Available at: <http://www2.correiobraziliense.com.br/comonasce/>. Data obrashcheniya: 21.12.2014.
 25. Nad'yarnykh, M.F. Mifologika imenovaniya: opyt latinoamerikanskoy slovesnosti. Stat'ya 1: Ustanovlenie imen [Mythology of the naming: the Latin American literature experience. Article 1: The initialization of naming], in *Izvestiya Rossiyskoy Akademii Nauk. Ser. Literatura i yazyk*. Moscow: Nauka, 2014, vol. 73, no. 2, pp. 34–43.
 26. Nad'yarnykh, M.F. Mifologika imenovaniya: opyt latinoamerikanskoy slovesnosti: Stat'ya 2: Put' k svetu (iz istorii imen sobstvennykh v latinoamerikanskom romane) [Mythology of the naming: the Latin American literature experience. Article 2: The way to the light (of the proper names in the history of the Latin American novel)], in *Izvestiya Rossiyskoy akademii nauk. Ser. Literatura i yazyk*. Moscow: Nauka, 2014, vol. 73, no. 3, pp. 20–32.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ**О ВЫХОДЕ В СВЕТ ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКОГО СЛОВАРЯ
«ФИЛОСОФЫ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ»**

В апреле благодаря совместным усилиям издательств «Максимум» (Москва) и «Миръ» (СПб.) вышел в свет энциклопедический словарь «Философы современной России» (составление, вступительная статья, приложение – М.В. Бахтин)¹.

Нужно констатировать, что сообщество философов является, наверное, наиболее разобщённым из всех научных сообществ России, и на это есть объективные причины, прежде всего – особенности организационных форм существования философского знания. По существу, отсутствует единый центр, который реально объединял бы философов и создавал плодотворную среду общения. В других науках степень организационного единства безусловно выше, хотя в этом смысле нам сейчас далеко до советских традиций, когда существовали не только общественные объединения ученых, но и государственные центры управления наукой (такие, например, как министерство геологии). Соответственно, личная и профессиональная мобильность внутри научного сообщества философов весьма низкая.

Спорадическим является взаимодействие даже между наиболее значительными философскими учреждениями, такими как Институт философии РАН и философские факультеты известнейших вузов, хотя в последние годы по инициативе деканата философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова возникли структуры, отчасти координирующие учебную работу философских факультетов классических университетов².

В наиболее зависимом положении от обстоятельств места и времени находятся сотрудники философских кафедр, разбросанных по вузам всей страны. Повсеместность присутствия философов не подкрепляется их единством. Это порождает заметные трудности в научной работе: при выборе тематики исследований, подаче заявок на гранты, организации научных мероприятий (семинаров, конференций) и т.п. По-настоящему эффективной формой взаимодействия и информационного обмена для философов является, пожалуй, только участие в мероприятиях Российского философского общества, в частности – в Российских философских конгрессах. Следствием слабости коммуникативных связей внутри философского сообщества и отсутствия информации о содержании научной деятельности коллег из многочисленных научных и учебных заведений являются дублирование и ненужная конкуренция в ис-

¹ Философы современной России / сост., вступ. ст., прил. М.В. Бахтина. М.: Изд. дом «Максимум»; СПб.: Изд. дом «Миръ», 2015. 512 с.

² УМО вузов России по специальностям «Философия», «Теология», «Религиоведение» и др.

следованиях, которые в более благоприятных условиях могли бы перейти в плодотворное сотрудничество.

В связи со сказанным обеспечение здорового информационного обмена среди философов – задача абсолютно насущная в нынешних условиях. Этой важной и практически значимой цели и служит изданный словарь. В нем содержатся библиографические справки о ныне живущих в России профессиональных философах, включенных в активную научную деятельность. Он предназначен для того, чтобы способствовать самоорганизации философского сообщества, ознакомить философов с идеями и результатами коллег, дать информацию о существующих научных работах. Для интенсификации научного общения в статьях приводятся электронные адреса авторов. Большая часть статей сопровождается фотопортретами.

Перед создателями словаря стояла чрезвычайно сложная проблема – достаточно полно представить на его страницах информацию обо всех активно работающих исследователях (минимальным критерием отбора являлось наличие докторской степени и опубликованных монографий). Поскольку не существует никаких открытых баз данных о работающих в нашей стране исследователях, которые идентифицируют себя как философы, единственным возможным способом составления такого рода справочника стал опрос внутри самого научного и учебного сообщества. Обратиться непосредственно к каждому заинтересованному лицу не представлялось возможным, поэтому составитель словаря был вынужден использовать обращение к руководителям научных и учебных организаций (к директорам, ректорам, проректорам, деканам). Именно от их отношения к предложению довести до своих сотрудников информацию о возможности стать «героем» словаря и зависела полнота охвата тех или иных регионов в предлагаемом издании.

Основой настоящего словаря явилась информация, присланная самими его персонажами, их набралось 735 человек. В ряде случаев для обеспечения большей объёмности картины философского процесса в современной России привлекалась также библиографическая информация из тех открытых источников, которые не связаны с ограничениями авторским правом. Отличительной особенностью настоящего издания является достаточно широкая представленность многочисленных регионов России, СНГ, ряда зарубежных стран (США и др.). Еще одним новшеством является понижения возрастного «ценза» для включаемых в словарь персон. В результате средний возраст представленного в словаре философского сообщества оказался существенно ниже, по сравнению со всеми предыдущими аналогичными справочниками (средний возраст российского философа, участника этого собрания, – 48 лет).

Составитель и издатели словаря предполагают, что его обновленный печатный вариант будет выходить ежегодно. В силу очевидных трудностей по сбору информации о всех представителях философского сообщества, первый вариант не может претендовать на всеохватность, однако он важен как первый этап самоорганизации, в результате которого, как мы надеемся, все, кто активно работает в философской сфере и хочет быть представлен в последу-

ющих выпусках, пришлют нам информацию о себе и своей работе. Опережая неизбежную критику нынешнего первого издания, мы выражаем уверенность в том, что последующие издания дадут по-настоящему полную и адекватную картину современной российской философии.

Надеемся, что предлагаемый словарь послужит дальнейшему развитию коммуникации среди философов России, будет способствовать новым исследованиям и станет заметным актом саморефлексии русской философии.

Составитель словаря,
доктор философских наук М. Бахтин

НАШИ АВТОРЫ

- Буллер**
 Андреас
 Dr. phil., Министерство интеграции земли Баден-Вюртемберг,
 Штутгарт, Германия.
 E-mail: andreas.buller@gmail.com
- Хамидулин**
 Артем Маратович
 студент Нижегородской Духовной семинарии,
 г. Нижний Новгород, Российская Федерация.
 E-mail: captain.nemo.2012@yandex.ru
- Протопопова**
 Ирина Александровна
 канд. культурологии, доцент, ведущий научный сотрудник,
 руководитель «Платоновского исследовательского научного
 центра» Российского государственного гуманитарного
 университета, г. Москва, Российская Федерация.
 E-mail: plotinus70@gmail.com
- Гараджа**
 Алексей Викторович
 старший научный сотрудник «Платоновского исследова-
 тельского научного центра» Российского государственного
 гуманитарного университета, г. Москва, Российская Федерация.
 E-mail: agaradja@yandex.ru
- Курдыбайло**
 Дмитрий Сергеевич
 канд. филос. наук, инженер-исследователь Института филосо-
 фии Санкт-Петербургского государственного университета,
 г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
 E-mail: theoreo@yandex.ru
- Курдыбайло**
 Инга Павловна
 канд. филос. наук, преподаватель кафедры социально-полити-
 ческих наук Санкт-Петербургского государственного
 университета телекоммуникаций им. проф. М.А. Бонч-Бруевича,
 г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
 E-mail: inga.posta@mail.ru
- Мусин**
 Марат Замирович
 канд. филос. наук, доцент кафедры философии Ярославского
 государственного университета им. П.Г. Демидова,
 г. Ярославль, Российская Федерация.
 E-mail: mu_sin@mail.ru
- Гачева**
 Анастасия Георгиевна
 д-р филол. наук, профессор, ведущий научный сотрудник
 Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН,
 г. Москва, Российская Федерация.
 E-mail: a-gacheva@yandex.ru
- Васильева**
 Мария Анатольевна
 канд. филол. наук, ученый секретарь ГБУК г. Москвы «Дом
 русского зарубежья имени Александра Солженицына»,
 г. Москва, Российская Федерация.
 E-mail: marijasil@mail.ru

- Серегина**
Светлана Андреевна канд. филол. наук, старший научный сотр. отдела новейшей русской литературы и литературы русского зарубежья Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: serjogina@mail.ru
- Кнорре**
Елена Юрьевна магистр филол. наук, соискатель отдела Новейшей русской литературы и литературы русского зарубежья Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: Lena12pk@gmail.com
- Папкина**
Елена Алексеевна канд. филол. наук, старший научный сотр. отдела новейшей русской литературы и литературы русского зарубежья Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: elena.iv@bk.ru
- Казнина**
Ольга Анатольевна д-р филол. наук, ведущий научный сотр. отдела новейшей русской литературы и литературы русского зарубежья Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: Olga-Kaznina@yandex.ru
- Ненарокова**
Мария Равильевна д-р филол. наук, старший научный сотрудник отдела классических литератур Запада и сравнительного литературоведения Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: maria311@inbox.ru
- Надъярных**
Мария Федоровна канд. филол. наук, старший научный сотр. отдела литератур Европы и Америки новейшего времени Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: nadmasha@mail.ru
- Бахтин**
Максим Вячеславович д-р филос. наук, ректор Института деловых коммуникаций, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: midk2008@yandex.ru

О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

О журнале «Соловьёвские исследования»
“Solov’evskie issledovaniya” (ISSN 2076-9210)

Журнал «Соловьёвские исследования» является научным изданием, освещающим актуальные вопросы отраслей гуманитарного знания – философии, филологии, культурологии. На страницах журнала публикуются результаты исследований российских и зарубежных учёных. Материалы принимаются на русском, английском, немецком и французском языках.

Журнал издаётся с 2001 г., в состав его редколлегии входят специалисты философских и научных центров России, Германии, Франции, Великобритании, Нидерландов, Польши, Болгарии.

Периодичность журнала – 4 выпуска в год: март, июнь, сентябрь, декабрь.

Информация о журнале представлена на сайте Ивановского государственного энергетического университета: <http://www.ispu.ru/node/8026>

Полнотекстовые электронные версии всех номеров журнала с 2001 г. доступны по адресу: <http://www.ispu.ru/node/6623>

Журнал «Соловьёвские исследования» включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук.

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»).

Индекс для подписчиков в «Каталоге Агентства Роспечать» – 37240.

Адрес редакции:

153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, д. 34, ИГЭУ, кафедра философии,
Российский научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва
(Соловьёвский семинар)

т. (4932) 26-97-70

(4932) 26-98-57

e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

koroleva@ispu.ru

Сайт Соловьёвского семинара: <http://solovyov-seminar.ispu.ru>

Информацию о текущей деятельности Соловьёвского семинара смотрите также на:
<http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Главный редактор

Максимов Михаил Викторович,

д-р филос. наук, профессор

т. (4932) 26-97-70

факс: т. (4932) 38-57-01; 26-97-96

e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaksimov@yandex.ru

On «Solovyov Studies» journal

«Solovyov Studies» journal is a scientific publication, devoted to the urgent issues of the Humanities like Philosophy, Philology, and Cultural Studies. Results of the Russian and Foreign research are published in the journal.

The journal has been published since 2001, the foremost authorities from the Philosophy and Science Centers of Russia, Germany, France, the UK, Poland, and Bulgaria are the members of the editorial staff of it.

The journal frequency is 4 issues a year; in March, June, September, December.

You can find the information about the journal on <http://www.ispu.ru/node/8026>

The full electronic version of all the issues since 2001 is on <http://www.ispu.ru/node/6623>

«Solovyov Studies» journal is in the list of the leading reviewed scientific journals and issues published, approved by the State Commission for Academic Degrees and Titles of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation. The main research results of theses for Candidate Degree and Doctor Degree are published.

You can subscribe to the quarterly «Solovyov Studies» journal in any post office in Russia.

The subscription conditions are in «Rospechat Catalogue» (section «Journals of Russia»).

The subscription zip in «Rospechat Catalogue» is 37240.

The Editorial Office Address

34, Rabfakovskaya st., Ivanovo, 153003, Ivanovo State Power Engineering University, Department of Philosophy, Russian Research Educational Centre of Solovyev's Heritage (The Solovyev Seminar)

Phone: (4932) 26-97-70, (4932) 26-98-57

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

koroleva@ispu.ru

The Solovyev Seminar Site: <http://solovyov-seminar.ispu.ru>

You can find the information about the current activities of the Solovyev Seminar on <http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Chief Editor,

Mikhail V. Maksimov

Dr. Philosophy, Professor

Phone: (4932) 26-97-70

fax: (4932) 38-57-01, 26-97-96

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru, mvmaksimov@yandex.ru

О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»).

Индекс для подписчиков в «Каталоге Агентства Роспечать» – 37240.

Копию квитанции необходимо высылать на адрес редколлегии:

153003, Россия, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, кафедра философии, Максимову М.В., или по E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaximov@yandex.ru

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

Журнал «Соловьёвские исследования» включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук.

Для публикации в «Соловьёвских исследованиях» принимаются научные статьи, обзоры, рецензии и другие материалы, соответствующие тематике журнала и научным направлениям – философия, филология, культурология.

Обязательным условием публикации является **годовая** подписка на журнал «Соловьёвские исследования».

Плата за публикацию статьи в журнале не взимается.

Аспиранты, магистранты и студенты предоставляют на присылаемые статьи отзыв научного руководителя.

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ СТАТЕЙ, ПУБЛИКУЕМЫХ В ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

1. Объем статьи – до 1 п.л. (40000 знаков с пробелами, включая аннотацию, список литературы и References), обзоров и рецензий – до 0,5 п.л. Текст предоставляется на электронном носителе в редакторе WORD с распечаткой либо по электронной почте maximov@philosophy.ispu.ru (файлы с материалами должны быть названы по фамилии автора). Шрифт Times New Roman, формат страницы А4. Поля: верхнее – 1,5 см; нижнее, правое и левое – 2 см. Размер бумаги: ширина – 16,5 см; высота – 23,5 см.

2. *Структура статьи* должна быть следующей:

– в верхнем левом углу проставляются УДК и ББК;

– через 1.0 интервал печатается название статьи по центру, прописными (заглавными) буквами, шрифт полужирный, кегль 11, перенос запрещен (на русском языке);

– через 1.0 интервал ФИО автора/авторов (инициалы ставятся перед фамилией) по центру, прописными (заглавными) буквами, без указания степени и звания, кегль 11, (на русском языке); ниже строчными буквами указывается полное название организации, ее адрес с почтовым индексом, страна (на русском языке) и адрес электронной почты автора, кегль 9;

– через 1.0 интервал печатается аннотация (от 200 до 250 слов (1500–1800 знаков без пробелов)), кегль 9, курсивом (на русском языке);

– через 1.0 интервал печатаются ключевые слова (от 10 до 15 слов), кегль 9, курсивом (на русском языке);

– через 1.0 интервал на английском языке печатаются: название статьи, автор/авторы (с указанием полного названия организации, ее адреса, страны и адреса электронной почты автора), аннотация и ключевые слова – в той же последовательности и в соответствии с теми же требованиями, что и на русском языке;

– через 1.0 интервал печатается текст статьи, кегль 11, межстрочный интервал по всему тексту – одинарный, отступ абзаца – 1 см (5 знаков), автоматический перенос слов включён, кавычки по всему тексту *только* угловые;

– через 1.0 интервал печатается библиографический список на русском языке (название «Список литературы») и список литературы на латинице (название References) (включают использованную литературу; в библиографическом описании указываются все авторы).

3. Содержание и структура аннотации.

Аннотация должна отражать основное смысловое содержание статьи и её характеристику (с использованием глагольных форм и словосочетаний следующего типа: рассматриваются..., излагаются..., утверждается..., предлагается..., обосновывается...; используются методы..., обосновываются положения (концепции, идеи)..., дается обзор ...; рассмотрены..., изложены..., выявлены..., предложены...; дан анализ..., сделан вывод..., изложена теория (концепция)... и т. п.).

Структура аннотации: 1) состояние вопроса, указание на предмет исследования (Background); 2) материалы и/или методы исследования (Materials and/or methods); 3) результаты (Results); 4) выводы (Conclusion).

В связи с подготовкой журнала к индексированию в Международной информационной аналитической системе Sciverse Scopus редколлегия журнала просит уделять особое внимание составлению аннотации в соответствии с особенностями этого жанра.

4. Требования к оформлению разделов «Список литературы» и References.

После статьи отдельными разделами оформляются «Список литературы» и References (шрифт Times New Roman, кегль 9). Нумерация Списка литературы и ссылки на нее в тексте выполняются **без применения автоматической расстановки ссылок**.

В библиографическом описании в разделе References заглавия статей из журналов и сборников опускаются (при сохранении заглавий статей необходимо включать в описание их перевод на английский язык); оригинальные названия книжных изданий (монографии, сборники, материалы конференций), изданных на кириллице, даются в транслитерации (курсивом) и на английском языке (в квадратных скобках); выходные данные (город (для книжных изданий), том (vol.), номер (no.), страницы (pp., p.)) переводятся на английский язык. Обязательные выходные данные: для статей из журналов – год, том, номер, страницы; для книжных изданий – место издания, год, количество страниц. Если «Список литературы» содержит все ссылки только на латинице, то раздел References может отсутствовать.

Применяется одна система транслитерации, которая доступна по адресу <http://translit.ru> (в раскрывающемся списке «Варианты» выбираем вариант BGN). Примеры оформления библиографических описаний в разделах «Список литературы» и References размещены на сайте журнала: <http://solovyov-studies.ispu.ru> и на странице журнала на сайте ИГЭУ: <http://www.ispu.ru/node/6623>

5. *Оформление ссылок.* Ссылки на цитируемую литературу оформляются в тексте при использовании прямого цитирования в квадратных скобках, например [1, с. 15] – первая цифра обозначает порядковый номер в Списке литературы, вторая – страницу цитируемого источника. Если используются приемы непрямого цитирования, то ссылка оформляется как подстрочная (в тексте – верхним индексом; внизу страницы – под сплошной чертой, отделяющей основной текст, шрифт Times New Roman, кегль 9, дается библиографическое описание цитируемого источника, например: ¹См.: Игошева Т.В. Ранняя лирика А.А. Блока (1898–1904): поэтика религиозного символизма. М.: Глобал Ком, 2013. С. 15–25 [1]). Так же, как подстрочная ссылка (верхним индексом), оформляются и авторские примечания.

6. Авторы статей, публикуемых на языке оригинала (английском, немецком, французском), дополнительно предоставляют реферат статьи объёмом 4500 знаков без пробелов (700 слов) на русском языке.

7. Отдельным файлом предоставляется Авторская справка по следующей форме:

- Ф.И.О. полностью;
- ученая степень и ученое звание;
- должность, название кафедры, отдела, сектора и др.;
- название организации (полное) / места работы;
- почтовый индекс и адрес организации / места работы;
- почтовый индекс и адрес для переписки;
- телефон;
- E-mail.

*Редакционная коллегия оставляет за собой право на редактирование статей.
При отклонении материалов рукописи не возвращаются.*

Гл. редактор, профессор Михаил Максимов
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaksimov@yandex.ru

Главный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
2015. Вып. 3(47)

Редактор С.М. Коткова
Компьютерная верстка и макетирование
Н.В. Королева

Обложка А. Лебедев

Подписано в печать 17.09.2015. Выход в свет 30.09.2015. Формат 70x100 1/16.
Печать плоская. Усл. печ. л. 17,56. Уч.-изд. л. 18,25.
Тираж 350 экз. Заказ №

ФГБОУВПО «Ивановский государственный энергетический
университет имени В.И. Ленина»,
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

Типография «ПресСто»,
153025, г. Иваново, ул. Дзержинского, 39.