

ПАРАДИГМА

Философско-культурологический альманах

Издается с 2005 года

ВЫПУСК 30

**Санкт-Петербург
2019**

ББК 71.0
П18

“Paradigma” is an open-access, peer-reviewed journal produced by an international group of scholars. Which comes out two times a year, publishes materials based on empirical interdisciplinary research in Russian, French and English languages.

«Парадигма» - рецензируемый научный журнал в открытом доступе, поддерживается международной группой ученых. Выходит два раза в год. Публикуются результаты междисциплинарных исследований на русском, французском и английском языках.

Парадигма: Философско-культурологический альманах.
Вып. 30 / Главный редактор Н. Х. Орлова. СПб., 2019. 178 с.
ISSN 1818-734X

© Авторский коллектив, 2019
© Н. Х. Орлова, 2019

Editorial Board

Chief Editor

Nadezda H. Orlova, Dr. hab., professor, St. Petersburg State University. St. Petersburg, Russia.

Орлова Надежда Хаджимерзановна, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет. Санкт-Петербург, Россия.

Executive Secretary

Lyubov S. Moskovchuk, PhD, associate professor, Saint Petersburg Electrotechnical University. St. Petersburg, Russia.

Московчук Любовь Сергеевна, кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный электротехнический университет (ЛЭТИ). Санкт-Петербург, Россия.

Editorial Board

Darovskikh Andrey, Candidate of Sciences (C.sc.), State University of New York. Binghamton, USA.

Даровских Андрей, кандидат философских наук. Кафедра философии, Университет Штата Нью-Йорк. Бингемтон, США.

Anna N. Ereemeeva, Dr. hab., professor, Chief Researcher, Southern Branch of Russian Research Institute for Cultural and Natural Heritage named after D.S. Likhachov, Krasnodar, Russia

Еремеева Анна Натановна, доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник, Южный филиал Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия им. Д. С. Лихачева. Краснодар, Россия.

Lilianna Kiejzik, Dr hab., professor, University of Zielona Góra, Zielona Góra, Poland.

Киейзик Лилианна, доктор гуманитарных наук, профессор, Зеленогурский университет. Зелена Гура, Польша.

Alexander M. Melikhov, Ph.D., Russian writer, the deputy chief of the "Neva" magazine editor. St. Petersburg, Russia.

Мелихов Александр Мотелевич, писатель, кандидат физико-математических наук, заместитель главного редактора журнала «Нева». Санкт-Петербург, Россия.

Anna G. Piotowska Dr hab., professor, Instytut Muzykologii of the Jagiellonian University. Krakow, Poland.

Пюотровска Анна, доктор наук, профессор, Ягеллонский университет. Краков, Польша.

Sergei Soloviev, PhD., professeur émérite IRIT, Université Toulouse. Toulouse, France.

Соловьев Сергей Владимирович, кандидат физ.-мат. наук, профессор, Университет Тулузы. Тулуза, Франция.

Natalja I. Šroma, PhD, associate professor, University of Latvia. Riga, Latvia.

Шром Наталья Ивановна, кандидат наук, ассоциированный профессор, отделение русистики и славистики гуманитарного факультета Латвийского университета. Рига, Латвия.

Louis Féraud, Dr. hab., professeur émérite IRIT, Université Toulouse. Toulouse, France.

Феро Луи, доктор математики, профессор, Университет Тулузы. Тулуза, Франция.

Alexander A. Chernyshenko, PhD, Group Leader vacuum measurements D.I. Mendeleyev Institute for Metrology. St. Petersburg, Russia.

Чернышенко Александр Александрович, кандидат технических наук, ФГУП «ВНИИМ им. Д. И. Менделеева». Санкт-Петербург, Россия.

Clarisse Herrenschmidt, Dr. hab., philologue et linguiste, rattachée au Laboratoire d'Anthropologie Sociale du Collège de France. Paris, France.

Эренишмидт Кларисс, доктор филологии и лингвистики. Коллеж де Франс. Париж, Франция.

CONTENT

PHILOSOPHY OF CULTURE (ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ)

<i>Уваров М. С.</i> Бинарные отношения в научном мышлении <i>Mikhail S. Uvarov.</i> Binary relations in scientific thinking	7
<i>Евлампиев И. И.</i> Спор о роли личности в истории: роман Ф. Достоевского “Подросток” против романа Л. Толстого “Война и мир” <i>Igor I. Evlampiev.</i> The controversy about the role of the indi- vidual in history: F. M. Dostoevsky's novel “The Raw Youth” against L. N. Tolstoy's novel “War and Peace”	48
<i>Орлова Н. Х.</i> Главные вопросы Достоевского в теологиче- ской мысли Русского зарубежья <i>Nadezda Kh. Orlova.</i> The main questions of Dostoevsky in the theological thought of Russian emigration	77

TEXT AND CONTEXT (ТЕКСТ И КОНТЕКСТ)

<i>Михаленко Н. В.</i> К вопросу о роли музыки в “усадебном тексте” <i>Natalia V. Mikhailenko.</i> On the role of music in the “manor text”	102
<i>Романенко А. С.</i> Человек и время в кинематографе Ясудзи- ро Одзу (на примере фильма “Поздняя весна”, 1949) <i>Anton S. Romanenko.</i> Man and time in Yasujirō Ozu's cinema (on the example of “Late Spring”, 1949)	113

REVIEWS AND DISCUSSIONS

(РЕЦЕНЗИИ И ДИСКУССИИ)

<i>Львов А. А.</i> Казус Уробороса: Рецензия на книгу С. С. Ава- несова “Человек в норме” <i>Alexander A. Lvov.</i> The Case of Ouroboros: A Review of Ser- gey S. Avanesov's Book “Chelovek v Norme”	122
--	-----

ARCHIVES (АРХИВЫ)

- Еремеева А. Н. Об одном студенческом письме “во власть” 129
Anna N. Eremeeva. About a student letter “to authorities”

- Туронек-Островская К. Письма Лу Андреас-Саломе в Рос-
сийском государственном архиве литературы и искусства
в Москве 136
*Katarzyna Turonek-Ostrowska. Letters of Lou Andreas-
Salome in the Russian State Archive of Literature and Arts in
Moscow*

- Полянска Ю. Письма Юлии фон Рейтлингер в Архиве
Фрица Либа 140
*Julita Polańska. Letters from Julia von Reitlinger in the
Archives of Fritz Lib*

PERSONA PERSONAM (ПЕРСОНА)

- Орлова Н. Х. Ольга Михайловна Безобразова:
возвращение... 145
Nadezda Kh. Orlova. Mme O. de Bezobrazov: return...

- Московчук Л. С. Об одном социологическом опросе в
журнале *La Revue des Femmes Russes: Organe du
feminisme franco-russe* (Париж, 1896-1897) 152
*Lyubov S. Moskovchuk. About a sociological survey in «La
Revue des Femmes Russes: Organe du feminisme franco-
russe» (Paris, 1896-1897)*

- Безобразова О. М. К вопросу о легитимности женского
правительства: матриархат (Перевод вып. Л. Московчук) .. 162
*Mme O. de Bezobrazow. De la légitimité du gouvernement
des femmes: le matriarcat (translation by L. Moskovchuk)*

INFORMATION ABOUT AUTHORS

- (СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ)..... 176

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

Бинарные отношения в научном мышлении¹

М. С. Уваров²

Binary relations in scientific thinking

Mikhail S. Uvarov

Постановка вопроса

Научное познание можно представить в качестве одного из самых удачных объектов для исследования феномена бинарного архетипа Его «биополярная», «двух-составная» природа обнаруживается не только в общетеоретических, но и в более специальных анализах.

Современная наука дает достаточное количество подтверждений этому положению. В частности, бинарность можно считать фундаментальной, предельной особенностью информации, поскольку каждый отдельный акт передачи сигнала от А к В фиксирует либо наличие, либо отсутствие какого-либо определенного изменения. Не меняют положения ссылки на вариативность информации, то есть на возможность многозначной шкалы оценок событий (например, процесс «начинается»; «неопределен»; «продолжается» и т.д.) Каждая из таких оценок может быть воспроизведена с помощью двоичного кода: процесс либо начинается, либо не начинается; он является определенным, либо неопределенным; продолжается, либо не продолжается и т.д.

Согласно теории, выдвинутой Ю. И. Кулаковым, идея бинарности применима в геометрофизике, в част-

¹ Мы продолжаем публиковать главы из книги «Бинарный архетип. Эволюция идеи антиномизма в истории европейской философии и культуры» (СПб., 1996). Начало см.: Уваров М. С. Бинарный архетип в природе классической философской рефлексии // Парадигма: Философско-культурологический альманах. Вып. 29. 2019. С. 7-51.

² Михаил Семенович Уваров (1955-2013) - русский философ, профессор.

ности, для интерпретации уравнения Дирака в импульсном пространстве. Постулируется наличие двух множеств элементов, выражающих состояния элементарных частиц - начальные и конечные. Между данными множествами устанавливается отношение (чаще всего парное), что, в конечном итоге, позволяет говорить о том, что бинарные структуры представляют собой простейшие модели эволюции систем с началом и концом. Показательно, что данный метод анализа используется для характеристики как классических, так и постнеклассических моделей физического знания, например, при попытке объединения электрослабых и сильных взаимодействий³.

В современной психотерапевтической практике большой популярностью пользуется метод так называемой "парадоксальной интенции". Его специфика заключается в том, что при лечении пациента психолог использует технику сократического диалога, позволяющую как бы подтолкнуть пациента к открытию адекватного смысла событий, происходящих как вокруг него, так и в его собственной душе. Эта техника находит большое применение при лечении неврозов и навязчивых состояний. Основывается она на специальном использовании ситуации "раздвоенности" человеческого сознания.

Подобные примеры подтверждают, что идея бинарности, дуальности является не только сферой этнографического или же историко-философского анализа, но и областью научного поиска.

Нельзя не отметить наличия в специальной литературе (как отечественной, так и западной) анализов различных вариантов дискурсивных практик бинарного типа. Сами названия выделяемых методологических средств - "метод парадоксов", "апоретический метод",

³Кулаков Ю. И. Элементы теории физических структур. Новосибирск, 1968. С. 158-166; Кулаков Ю. И., Владимиров Ю. С., Карнаухов А. В. Введение в теорию физических структур и бинарную геометрофизику. М., 1992. С. 174.

"метод альтернатив", как правило, подчеркивают их историческую связь с определенными философскими направлениями.⁴

Сущность противоречивой ситуации в науке не может тем не менее быть описана через придание бинарному дискурсу статуса "метапринципа". Такое отождествление происходит, например, когда понятие антиномии в литературе употребляется в качестве синонима понятию проблемной ситуации. Проблемная ситуация не исчерпывается контрадикторно-конъюнктивной формой задания антиномии (А и не-А). Подобная интерпретация (а она чрезвычайно распространена) неизбежно вызывает вполне оправданные упреки в огрублении динамики процесса познания, излишней его «формализации». Было бы странным предположить, что все многообразие противоречий в структуре проблемной ситуации фиксируется одним понятием, пусть даже столь эвристически важным, как антиномия-проблема.

Традиционным и хорошо разработанным методом выявления гибкости логических понятий является усложнение, универсализация, модернизация аппарата формальной логики, создание новых логических систем и процедур. Однако, как признают сами исследователи, занимающиеся этим вопросом, далеко не все проблемы соотношения формальных и содержательных аспектов познания этот подход решают. Например, известно, что многозначные, бесконечнозначные, нечеткие логики не снимают принципиальных антиномий. Так, в логике А. Роговского возникает антиномия, средствами этой логики неразрешимая: система, включающая в себя

⁴Воронкова Л. П. Теологическая диалектика: логика парадоксов или парадокс логики? // Вопр. философии. 1983. №1. С. 145-152.; Пивоваров Д. В. Метод альтернатив в современной "философии науки" и его границы // Филос. науки. 1979. № 6. С. 106-113; Rescher N. Aporetic Method in Philosophy // The review of Metaphysics. 1987. Vol. XLI. No.2. P. 283-297.

диалектические положения, одновременно противоречива и непротиворечива.⁵

Интересной, хотя и несколько парадоксальной, выглядит следующая мысль, касающаяся судьбы антиномического описания с точки зрения формально-логических процедур. О. Ф. Теребилов полагает, что современная символическая логика представляет собой продукт распада классического типа рациональности в математике. Вместе с тем она является важнейшим средством сохранения объективно-предметного содержания классической математики в системе бурно растущих неклассических ее областей. Поэтому неудивительно, что используемая в качестве средства сохранения или реставрации того типа рациональности, продуктом распада которого она является, современная логика дает противоположный ожидаемому результат. Правда, приводимый тем же автором концептуальный список разрешенных с помощью логических процедур наиболее известных антиномий теоретико-множественного и семантического характера (при всей неоднозначности самого понятия «разрешение антиномий») свидетельствует, возможно, о другом, а именно о необходимости «логического процесса» обоснования антиномического дискурса, о включенности последнего в данный процесс. Впрочем, с последним утверждением О. Ф. Теребилов согласен, поскольку, как он полагает, синтетическое приращение знания в формально-логической проекции «антиномично, а попытки *элиминировать* антиномии неизменно вызывают фоновый эффект концептуальной неполноты дедуктивных способов описания и объяснения»⁶.

⁵Верстин И. С. Философские проблемы кибернетики: Диалектические и гносеологические аспекты теории нечетких множеств. М., 1987. С. 75-76.

⁶Теребилов О. Ф. Логика математического мышления. М., 1987. С. 81.

К типологии разрешения антиномий

Анализ современного состояния проблемы разрешения антиномических ситуаций бинарного выбора приводит к выводу об отсутствии сколько-нибудь разработанной теории.

Завершая состоявшуюся уже много лет назад известную дискуссию по проблеме противоречия, В. А. Лекторский отмечает: «Почти все авторы книги считают, что формальная антиномия "А и не-А" не является окончательным выражением объективного диалектического противоречия и должна быть разрешена, "снята" в какой-то "иной" структуре. Каковы способы этого разрешения, какова эта "иная" структура, какую роль играет формализация в этом процессе - по всем этим вопросам ведется дискуссия»⁷.

В такой форме проблема становится уже много лет, однако классификации форм разрешения антиномий так до сих пор и не выработаны.

Но парадокс заключается в том, что как только речь заходит о разрешении *конкретных* антиномий *конкретных* областей познания, предлагаемые классификации структурно распадаются на типологии, имеющие в основе подчас диаметрально противоположные основания, а собранное из этих оснований целое оказывается меньше суммы своих частей, трудно сочетается с общеметодологическими посылками. Такая разногласица мнений свидетельствует лишь об одном: до сих пор не найдено какое-либо единое типологическое основание, на базе которого можно было бы рассмотреть способы выхода из ситуации антиномичности.

Антиномия не нуждается во внешне обозначенной категориальной парности; поскольку она по природе своей является своеобразным «эпицентром», стержнем проблемности.

⁷Диалектическое противоречие. М., 1979. С. 335.

Путь от *антиномии-проблемы* до ее разрешения описывается в последовательных категориях дилеммы - альтернативы - нового парадокса. Противоречие может получить разрешение как на стадии перехода от *антиномии-проблемы* к *дилемме* (наиболее вероятный "отрезок" для снятия антиномий), так и при переходе от *дилеммы* к *альтернативе* (наименее вероятный способ разрешения, чреватый возможными ошибками и нагромождениями новых антиномий). Переход же от *альтернативы* к *новому парадоксу* (или непосредственно от разрешенной антиномии к новому парадоксу) имеет общеметодологический смысл, поскольку свидетельствует о неизбежности возникновения новых фундаментальных антиномических проблем, являющихся следствием выхода научного познания на новые рубежи парадоксальности - предтечи новоявленных смыслов научности.

Рассмотрим подробнее предложенную схему. Поскольку механизм возникновения и разрешения антиномий является специфической характеристикой движения познания, то и сам по себе процесс выхода из антиномической ситуации должен опираться на определенную связь между логическими формами мысли. На эту принципиальную зависимость, указанную еще Гегелем, следует обратить внимание еще раз. Поскольку формы эти, несмотря на внешнюю схожесть с фигурами формальной логики, имеют содержательную природу, то ориентация на сущностные аспекты проблемы на этапе ее разрешения является совершенно необходимой.

Процесс разрешения антиномии-проблемы не является чем-то застывшим, однозначно заданным. Если бы это было так, то метод разрешения свелся бы к некоторому алгоритмизированному механизму, легко применимому к любой познавательной ситуации. На практике, однако, такой легкости исследователь, как мы уже выяснили, не испытывает. Нарастающая асимметрия противоположностей является необходимым условием выхода из антиномической ситуации, и данный процесс -

своеобразная «дилемма со склонением ко второму члену» (М. М. Бахтин) - должен иметь некоторые «опорные точки», в которых происходит конкретное разрешение антиномии-проблемы. Выделим основные из них.

1. Распространенным способом разрешения антиномий является попытка изначального синтеза противоположностей. При этом имеется в виду признание относительного равноправия тезиса и антитезиса, а их дополнительность рассматривается в качестве неизбежного элемента характеристики объективной реальности.

На первый взгляд, такой способ снятия антиномии чрезвычайно плодотворен, поскольку позволяет учитывать как бы в «полном объеме» эвристические характеристики обеих противоположностей. Однако на самом деле он не обладает функцией *разрешения*: признание равноправия противоположностей означает, скорее, что антиномия «блокируется» в своем первоначальном виде, так как возможность окончательного ее разрешения жестко детерминирована недостаточным уровнем развития научного знания в данный период времени. Описание взаимодействия противоположностей как дополнительных лишь означает, что проблема действительно сформулирована в адекватной форме, причем не абстрактно-логическим образом, а средствами данной конкретной области научного знания. Классическими примерами такого подхода к проблеме разрешения является «блокировка» теоретико-множественных антиномий и априорное принятие определения бесконечно малой величины в современной математике, а также интерпретация проблемы квантово-волнового дуализма в физике XX века.

Ясно, что подобное «разрешение» - совершенно недостаточный способ выхода из проблемной ситуации: оно не устраняет антиномию как таковую, а лишь помогает переформулировать ее конкретно-научным языком.

2. Второй способ разрешения антиномии-проблемы связан с динамикой развития науки на начальной ста-

дии исследования, когда процесс нарастания асимметрии между тезисом и антитезисом только набирает силу.

Например, развитие химии XVIII века было обусловлено борьбой двух основных конкурирующих концепций (хотя общее их количество было большим) - флогистонной и кислородной теориями воздуха. И хотя первая концепция была незыблемой парадигмой лишь для химии XVII века, в дальнейшем она не была нацело отброшена, а совмещена с теорией дефлогистированного воздуха - прообразом будущей кислородной концепции. Сложилась своеобразная антиномическая ситуация, разрешившаяся тем, что теория флогистона была признана «частично» истинной, а теория кислорода заняла место ведущей парадигмы. Показательно, что ложная в целом теория была сохранена и долгое время сосуществовала вместе с новой: снятие антиномии произошло путем признания реального взаимодействия «истинных» моментов в целом ложной теории флогистона с истинной теорией кислорода. Данный способ выхода из ситуации антиномичности выражает исторически оправданную попытку разрешения противоречия между старой теоретической парадигмой и развивающейся научной практикой, а с историко-логической точки зрения на новом уровне воспроизводит некоторые важные характеристики апоретико-парадоксальной ступени задания антиномической проблемы.

3. Типичным способом выхода из антиномии является разрешение противоречий причинно-следственной связи тезиса и антитезиса. В данном случае задача исследователя заключается в тщательном анализе исторических предпосылок взаимодействия сторон антиномии, причем в таком анализе, который позволяет не просто выработать очередную «гипотезу», но дать конкретное решение научной проблеме. «Посредством изучения истории соответствующих явлений, образующих антиномию, - разъясняет суть данного подхода А. А. Ветров, - следует отыскать более простую форму одного из рассматриваемых явлений, которая и будет предшество-

вать другому члену антиномии»⁸. Нетрудно заметить, что и здесь ведущей тенденцией в разрешении опять-таки является синтез асимметричных, неравнозначных противоположностей.

Интересно, что данный способ разрешения антиномий-проблемы непосредственно используется в современной научной практике. С его помощью, как показала И. В. Дмитриевская, удастся, например, дать конкретные рекомендации и зафиксировать научно обоснованные правила употребления отрицательных частиц в грамматике русского языка. Оказывается, что правописание частицы «не» с существительными (слитно ли отдельно) в первую очередь связано с тем, выражает или не выражает данное слово понятие⁹. А. А. Ветров с помощью своего метода дал интересную интерпретацию разрешения известной антиномии «понятие-суждение», применив ее к анализу истории лингвистики и доказывая первичность суждения по отношению к понятию. Подобный же способ разрешения («сочетание причин с действием») использует И. Кант при анализе соотношения между счастьем и максимой добродетели в структуре основной антиномии практического разума.

4. Классическим способом разрешения антиномий-проблем является метод, примененный К. Марксом на основании интерпретации традиций классической немецкой философии. Смысл этого метода заключается в том, что асимметрия, неравнозначность тезисов антиномии выражается в наиболее концентрированном, наиболее затрагивающем сущность проблемы виде. Он не просто резюмирует три предыдущих, подводя итог конкретно-историческим способам разрешения антиномий науки, но и кладет основу для оценки и классификации последующих способов.

⁸Диалектика научного познания. М., 1978. С. 396.

⁹Дмитриевская И. В. К вопросу о противоречащих и противоположных понятиях // Логико-грамматические очерки. М., 1961. С. 67-68.

Данный способ объективно проявляет себя в известных естественнонаучных ситуациях, традиционно описываемых по принципу соответствия.

Интересные рассуждения, касающиеся понимания проблемы синтеза, встречаются у Я. Лукасевича. «В 1910 году, - пишет он, - я издал книжку о принципе противоречия у Аристотеля, в которой пробовал высказаться, что этот принцип не так очевиден, как считается... Дорогу мне указали *антиномии*, которые доказали, что в логике Аристотеля существует брешь. Заполнение этой бреши привело меня к преобразованию традиционных принципов логики... Я доказывал, что кроме предложений истинных и ложных существуют предложения возможные, которым отвечает возможность, как нечто третье наряду с существованием и несуществованием. Так появилась трехзначная система логики...»¹⁰. Нетрудно убедиться, что мысль выдающегося логика XX века двигалась по уже известному нам направлению поиска третьего синтезирующего начала, в результате чего были созданы первые системы многозначных логик.

Современная логическая мысль часто идет именно по этому пути, в результате чего возникают оригинальные концепции, исходящие из поиска синтезирующего начала. Приведем два примера на эту тему.

А. А. Зиновьев в работе «Логическая физика» уточняет двусмысленность понятия «неопределенно», которая возникает в трехзначной логике Я. Лукасевича, (признание ложности означает отрицание истинности, но признание истинности не означает утверждение ложности). А. А. Зиновьев предложил употреблять в качестве отрицания истинности термин «неистинно», а именно, высказывание неистинно, если и только если оно не является истинным. Термин «ложно» употребляется здесь как одно из значений истинности, которое лишь иногда совпадает со значением «неистинно», а именно, когда

¹⁰Цит. по: Домбровский Б. Т. Львовско-Варшавская логико-философская школа (1895-1939). Львов, 1989. С. 25.

высказывание может принять только одно из двух значений – «истинно» и «ложно». Получается, что «если высказывание ложно, то оно неистинно; но, если высказывание неистинно, из этого не следует, что оно ложно; оно может быть непроверяемо, неопределенно и т. п.». В отличие от концепции Я. Лукачевича, не всегда верно, что высказывание либо истинно, либо ложно: оно «может быть неопределенным, т. е. не может быть истинным и не может быть ложным»¹¹.

5. Предельный случай асимметрии взаимосвязанных противоположностей проявляется в способе разрешения антиномии, при котором в научной практике, несмотря на полное господство новой теории, своеобразно сохраняются элементы ложной концепции. Наиболее яркими примерами такого положения в современной науке является отношение к Птолемеевой астрономической системе и к концепции эфира.

Известно, что еще Коперник, опровергая гелиоцентрическую систему Птолемея, сохранил в своей теории ряд эпициклов и вспомогательных кругов своего предшественника для объяснения движения планет, так как иначе он не мог объяснить известные астрономические факты. Такая попытка разрешения проблемы соответствовала второму из рассмотренных выше способов. Но и в современных астрономических расчетах нередко используется система эпициклов Птолемея как более предпочтительная с чисто технической стороны дела, и это несмотря на существование в науковедении концепции изначальной антинаучности изысканий Птолемея.¹² Похожую метаморфозу претерпевала и теория эфира, казалось бы, окончательно похороненная в результате становления квантовой электродинамики и теории относительности. Однако, как это не парадоксально, современные физики предлагают вернуться к концепции «идеального эфира», которая оказывается

¹¹Зиновьев А. А. Логическая физика. М., 1973. С. 25.

¹²Ньютон Р. Р. Преступление Клавдия Птолемея. М., 1985.

очень удобной для обоснования конкретных физических расчетов. Естественно, что речь не идет уже о какой-то абсолютной материальной среде, а лишь об умозрительном теоретическом конструкте, очень напоминающем, кстати, древнегреческую модель эфира. Тем не менее такое возрождение отвергнутых гипотез является достаточно показательным и свидетельствует, очевидно, о необходимости тщательного анализа истории науки с целью выявления неизвестных эвристических элементов отвергнутых теорий – «мифов».

6. Еще одним экстремальным случаем выхода из антиномической ситуации является альтернативный способ разрешения, фактически воспроизводящий на этапе синтеза специфику метода «проб и ошибок». На практике его бывает трудно отличить от стадии альтернатив этапа постановки проблемной ситуации, и это не случайно. Новое обращение к альтернативному выбору является, как правило, нежелательным, «иррациональным» способом разрешения, поскольку здесь происходит окончательная деформация структуры исходного противоречия, переход к политомическим (многовариантным) отношениям. А это уже не позволяет обоснованно провести «традиционный» выбор правильного решения, из двух возможных, что в свою очередь может иметь негативные практические следствия.

Однако следует различать два принципиально различных основания, характеризующих проблему альтернативного выбора. Во-первых, такой выбор может свидетельствовать о непоследовательности мышления, «проскочившего» в определенный момент через реальную возможность разрешения антиномии. Очень ярко подобные несистематичность и непоследовательность проявляются при решении задач, связанных с перебором большого количества вариантов (например, шахматы) и, как показывает конкретный анализ, основываются

ся именно на неорганизованности мышления¹³. Во-вторых, в научном познании реально существуют ситуации, когда именно путем сопоставления различных концепций (вариантов) решения проблемы и выбора наиболее оптимальной из них удастся получить эвристически ценный результат. Одним из самых ярких примеров этому - создание Д. И. Менделеевым периодической системы элементов, отражающей зависимость физических и химических свойств элементов от их атомного веса (в современной трактовке - от заряда атомных ядер). Как показывает история науки, эти открытия не бывают случайными и свидетельствуют о выдающейся степени научно-философской зрелости ученого, полностью подготовившего себя к имагитивному акту творчества.

Как и предыдущий способ разрешения антиномии-проблемы, альтернативный выбор чрезвычайно распространен в политической теории и практике. В отличие от дилеммного разрешения, он предполагает не просто отказ от одного из тезисов как ложного, но предварительный выбор двух базовых возможностей из многих реально существующих. При этом необходимо доказать не только ложность одного из тезисов, но и обосновать правомерность самого этого выбора. Понятно, что такое «экстремальное» разрешение антиномии требует огромной политической эрудиции, углубленного теоретического изучения проблемы и осознания ее как антиномически заостренной. На практике, к сожалению, политики не часто склонны к такого рода «напряженности» ума, и альтернативный выбор то и дело осуществляется тривиальным методом проб и ошибок.

7. В какой-то степени вырожденным (в логическом смысле) способом сочетания противоположностей является гармонический синтез равноправных (но не тождественных) противоположностей.

¹³Котов А. А. Тайны мышления шахматиста. М., 1970; Ботвинник М. М. Аналитические и критические работы. М., 1987. С. 235-251.

Эта форма синтеза возникает как реакция на «не-диалектичность» альтернативного выбора, склонного к «отрицательно»-антиномической победе одной из противоположностей. Важно подчеркнуть, что она отнюдь не снимает противоречивого напряжения антиномической проблемы, но позволяет как бы продлить «борение» равновеликих по мощи противоположностей, являющих миру в этой борьбе «новую гармонию» - гармонию амбивалентности. Историко-художественным и психологическим аналогом такой формы синтеза может служить, например, противостояние Микеланджело Буонаротти и Леонардо да Винчи - двух титанов итальянского Возрождения, амбивалентное поле творческого притяжения-соперничества которых является символом Высокого Ренессанса. В естественнонаучном и философском дискурсе примеры такого противостояния демонстрируют известные дискуссии между Г. Лейбницем и И. Ньютоном, Н. Бором и А. Эйнштейном, Б. Расселом и Ф. Копластоном. Поэтому гармонический синтез характеризует скорее личностную, гуманистическую природу «диалектизации» противоположностей в науке, хотя в других областях культуры (например, в художественном творчестве) он является одним из самых распространенных.

Именно в этом смысле трактовал проблему синтеза А. Ф. Лосев. Для него "распадающиеся антиномии" являются лишь символами абстрактно-философского мышления. «А так как мы хотим, - пишет он, - рассуждать не абстрактно, а жизненно, и не метафизично, а диалектично, то для нас нет выбора между тезисами и антитезисами. Мы принимаем сразу и тезис, и антитезис каждой антиномии, и объединяем их в живом синтезе...»¹⁴.

8. Еще один вырожденный и одновременно противоположный предыдущему выход из ситуации антиномичности заключается в признании обоих тезисов антиномии ложными («антисинтезирующий акт раскола», по

¹⁴Лосев А. Ф. Философия имени. М., 1990. С. 155.

терминологии И. С. Нарского). Этот способ имеет несколько вариантов интерпретации и носит, скорее вспомогательный характер. В логическом плане его «оправдание» находится в понятиях пустого множества (являющегося подклассом *любого* множества) и пустого класса (т. е. класса, не содержащего в себе никаких элементов). Кроме того, наличие такого выхода может свидетельствовать о тавтологичности формулировки антиномии. Именно так некоторыми исследователями трактуются апории множественности Зенона: если мы берем (по условию) «все существующее», то умножать сущности путем любого варианта деления его на составные части нельзя, поскольку в первой посылке уже заключена априорная исчерпанность такого рода операции. Тавтологически можно интерпретировать и апорию границы («местом места» является «место»).

Однако определение ложности обоих тезисов содержит надежду на потенциальную истинность тезисов, противоположных им. Поэтому, например, становится возможным через констатацию неистинности обоих тезисов антиномии (в ее первоначальном варианте) обозначить путь к более плодотворной формулировке, а затем уже перейти к одному из возможных способов решения. Такой способ, в частности, предлагает И. С. Нарский при анализе строения основной антиномии практического разума И. Канта¹⁵.

9. Существует еще один вспомогательный методологический прием, тесно примыкающий к предыдущему. Мы имеем в виду механизм «уточнения понятий». Пренебрежение, которое встречается у некоторых специалистов по отношению к нему, вряд ли можно считать оправданным. Без четкого определения предмета исследования и выявления базисных значений используемых в нем терминов не может идти и речи о выходе из антиномической ситуации. Другое дело, что уточнение поня-

¹⁵Нарский И. С. О строении проблемной антиномии во второй «Критике» Канта // Кантовский сборник. 1988. Вып.13. С. 4-7.

тий может переходить в один из рассмотренных вариантов разрешения антиномии-проблемы. В частности, сам описанный нами процесс движения от одной стадии разрешения (и постановки) антиномической проблемы к другой, по существу, является процессом уточнения природы логических понятий.

Если принять эти ограничения, то данный прием занимает важное место в общей методологии разрешения. Нельзя лишь абсолютизировать механизм уточнения понятий и сводить к нему сложный процесс выхода из антиномических ситуаций познания.

Рассмотренные способы разрешения антиномий, несмотря на их принципиальную неравнозначность, образуют в совокупности некоторую онтологически оправданную систему, главными характеристиками которой являются:

- динамический характер процесса разрешения, описывающий генетическую взаимосвязь между отдельными способами выхода из антиномической ситуации;
- центральное, стержневое положение содержательных (диалектических) методов разрешения антиномий, задающих общее направление для выхода из подобных ситуаций (нарастающая асимметрия противоположностей, логика поиска третьего, синтезирующего, начала);
- воспроизведение на этапе разрешения характерных черт стадии постановки проблемы («зеркальный» переход от антиномии-проблемы к дилеммному и от него - к альтернативному способу разрешения). На этапе разрешения окончательно выявляется целостная структура метода антиномий.

Необходимо учитывать тот факт, что ни один из способов разрешения антиномий, впрочем, как и все они, взятые в совокупности, не устраняет бесконечного процесса воспроизведения проблем такого рода в ходе развития человеческого познания. В результате того или иного конкретного разрешения антиномии неизбежно

наступает ситуация *нового парадокса*¹⁶, знаменующего качественно иной уровень осознания наукой процесса своего самодвижения, и механизм бинарного архетипа воспроизводится из своей новой «начальной» точки, но уже на более высоком витке процесса становления научного познания. По-прежнему актуальной является мысль С. А. Яновской, писавшей в одной из наиболее ярких статей, посвященных проблеме апорий Зенона, о том, что «в разрешении этих вновь и вновь возникающих противоречий, связанных с отображением движения (а следовательно, и с самой его сущностью), и состоит развитие науки, которое само есть процесс...»¹⁷

Перейдем теперь к более конкретным приложениям, иллюстрирующим механизм реализации бинарного архетипа в современном научном познании.

*Метод антиномий в его соотношении с принципами
дополнительности, соответствия и несоответствия*

В традиционных дискуссиях о способах реконструкции истории естественнонаучного знания большая роль принадлежит рассмотрению различных моделей его развития, поиску новых исследовательских программ, позволяющих не только ответить на вопросы, связанные с прошлым и настоящим науки, но и осветить ее ближайшие и отдаленные перспективы, выявить оригинальные концептуальные схемы динамики становления научного знания.

Рассмотрим некоторые из аспектов данной проблемы, связанные со спецификой реализации идеи синтеза бинарных оппозиций в сфере естественнонаучного знания.

В общеметодологическом плане бинарные отношения современной науки не представляют собой чего-то радикально нового. Более того, в различных модифика-

¹⁶Частным выражением которого являются 8 и 9 из предложенных способов выхода из антиномической ситуации.

¹⁷Яновская С. А. Методологические проблемы науки. М., 1972. С. 234.

циях они воспроизводят основные кантовские антиномии, которые, как считает ряд исследователей, обязаны своим происхождением тому пониманию роли субъекта в процессе познания, с которым столкнулась и современная наука. В этой связи возникает ряд закономерных вопросов.

Несомненно, что сложность интерпретации субъектно-объектных и причинно-следственных отношений в современной физике, связанная с отображением микроскопических явлений с помощью средств макромира, имеет общефилософскую основу. Совершенно определенно высказывал свое мнение по поводу теоретических проблем квантовой механики В. Гейзенберг, замечая, что она «содержит значительную часть кантовской философии»¹⁸. Близкие идеи, согласующиеся с понятием «кантовский этап» в развитии физического познания принадлежат таким выдающимся исследователям, как Н. Бор, А. Эйнштейн, А. И. Иоффе, Н. Н. Семенов, В. А. Фок, Л. де Бройль, Д. Бом и другие.

Остается признать, что дело здесь не в «негативной» или «позитивной» трактовке идеи бинарности, а вдиктуемом развитии естествознания необходимости построить современную концепцию. Подчеркнем, что в данном случае эта необходимость связана уже не только с общефилософскими предпосылками идеи бинаризма, но и с практическими нуждами нынешнего этапа развития науки.

Многие исследователи последовательно обосновывают взаимосвязь идеи физической дополнительности с концепцией антиномий И. Канта. Этот момент наиболее показателен, поскольку ни одна из методологических идей, пожалуй, не сыграла в истории современной физики такой роли, как концепция дополнительности. По мнению И. С. Алексеева, методология дополнительности представляет собой обоснование «расудочно-

¹⁸Гейзенберг В. Открытие Планка и основные философские вопросы учения об атомах // Вопр. философии. 1958. № 11. С. 65.

диалектического» стиля мышления, классическим воплощением которого явилась диалектика Канта, и «никто не может достигнуть подлинного, философски строгого понимания квантовой теории, олицетворяющей современную физику, без предварительного понимания кантовской теории естествознания»¹⁹. Известна также точка зрения, интерпретирующая естественнонаучные и философские взгляды Канта в призме создания неевклидовых геометрий - одного из фундаментальных оснований общей теории относительности²⁰. Непосредственно связывает идею дополнительности с антиномизмом Канта А. Р. Познер, показывая, что в ее содержании обнаруживается определенное сходство со знаменитыми кантовскими антиномиями, и в целом характеризуя квантово-механическую концепцию Н. Бора как имеющую общие черты с философией Канта²¹. Можно привести многочисленные высказывания, суть которых сводится к констатации чрезвычайно показательной взаимозависимости идеи дополнительности и концепции антиномического дискурса в том виде, в котором она была обоснована Кантом.

Известно, что принцип соответствия, как и идея дополнительности, был сформулирован Н. Бором в рамках квантово-механической интерпретации физики микромира. Сама же идея соответствия родилась гораздо раньше и характеризовала магистральное направление, тенденцию взаимосвязи между старым и новым фундаментальным знанием. В самом общем виде принцип соответствия определяет существование «предельного пе-

¹⁹Алексеев И. С. Концепция дополнительности: (Историко-методологический анализ) М., 1978. С. 100, 251.

²⁰Перминов В. Я. Неевклидовы геометрии в философии математики И. Канта // История и методология естественных наук. М., 1980. Вып. 25. С. 23-33.; Krausser P. On the Antinomies and the appendix to the dialectic in Kant's Critique and Philosophy of science // Synthese. 1988. Vol. 77. No. 3. P. 375-401.

²¹Познер Р. А. Метод дополнительности: Проблемы содержания и сферы действия. М., 1987. С. 149-150.

перехода» между старой и новой научными программами, а в применении к «старой» квантовой механике он был сформулирован как некоторое «эмпирическое» правило, выражающее закономерную взаимосвязь между теорией атома, основанной на классической механике, и первыми неклассическими моделями, базирующимися на квантовых постулатах. В настоящее время можно утверждать, что истинность принципа соответствия является доказанной практически для всех основных областей естествознания, в результате чего стала возможной его общеметодологическая интерпретация.

Не говоря уже о том, что общеметодологический смысл соответствия был ясен уже Гегелю, несколько поверхностными выглядят современные анализы, в которых его роль принижается, либо этот принцип «растворяется» в дополнении. Действительно, если мы скажем, что принцип соответствия, например, является частным случаем дополнения или же является просто предварительным этапом формулировки последнего, без ответа остается главный вопрос: каковы существенные механизмы их взаимосвязи, почему мы говорим о вполне специфическом (с точки зрения развития науки) поле приложения каждого из принципов. Ссылки на то, что Н. Бор сначала сформулировал принцип соответствия и лишь спустя десять лет пришел к идее дополнения, могут считаться правомерными лишь с большими оговорками. Даже в рамках квантово-механической интерпретации дополнения и соответствия (при отсутствии общего подхода к вопросу о границах их применимости) практически одновременно появляются работы - особенно это касается диссертационных исследований - в которых одни и те же понятия трактуются совершенно по-разному как с точки зрения их «объема», так и по «содержанию».

Можно полагать, что обоснование философско-методологической концепции несоответствия П. Д. Кардом (при первоначальном рассмотрении - явной альтернативы принципу соответствия), является ре-

акцией на такое положение. Не отрицая общеметодологического значения принципа соответствия и подчеркивая, что согласно его «оппоненту», новая фундаментальная теория характеризуется «элементом принципиальной новизны, образующим, по преимуществу, ее центральное ядро»,²² П. Г. Кард иллюстрирует свой подход известными примерами из истории науки. Очевидно, что во всех рассмотренных им случаях принцип несоответствия не является единственным механизмом регуляции отношений между старым и новым знанием. Даже в наиболее экстремальных вариантах конкурирования, когда, казалось бы, развитие науки идет по пути отказа от ложной альтернативы, процесс «отбрасывания» прежнего знания оказывается чрезвычайно извилистым и сложным.

Единство соответствия и несоответствия возможно именно потому, что содержательное наполнение принципа соответствия оказывается несколько не меньшим, чем у дополнительности.

Действительно, внутренняя «напряженность», свойственная дополнительности, оказывается присущей и соответствию. Но это становится окончательно ясным лишь тогда, когда данный принцип берется не изолированно, а тем более не в качестве «частного случая» дополнительности, но во взаимосвязи тех общих тенденций, которые характеризуют динамику как соответствия, так и несоответствия. Введение последнего принципа является тем достаточным условием, которое позволяет раскрыть внутреннюю противоречивость и историческую преемственность развития научного познания (соответствие и несоответствие предстают как стороны противоречия - антиномии, выражающего единство кумулятивистских и антикумулятивистских тенденций в развитии науки).

²²Кард П. Г. Принцип несоответствия //Методологические вопросы физики: В 2-х чч. Тарту, 1975. С. 25.

Анализ работ, посвященных соотношению дополненности, соответствия и несоответствия (Л. Б. Баженков, Д. И. Блохинцев, В. С. Готт, Н. П. Депенчук, И. Д. Кард, Б. Г. Кузнецов, М. З. Омеляновский, В. Я. Пахомов, В. И. Суханов, В. П. Хютт и др.) позволяет утверждать, что в настоящее время высказан весь спектр точек зрения на соотношение данных принципов. Поэтому дальнейшая классификация точек зрения по этим вопросам вряд ли приведет к новому результату. Необходим другой путь, а именно путь построения такой модели теоретического противоречия, которая включала бы их в себя в качестве закономерных и последовательных этапов.

Современная физика в своем развитии прошла, можно сказать, лишь первый этап, связанный с формулировкой проблемы с помощью методологии дополненности, не определив окончательного отношения к новым областям фундаментального знания, в частности, к возможности создания квантово-релятивистской картины мира²³. На явную недостаточность дополнительного описания для выявления всей полноты задач современной науки указывает ряд отечественных авторов.

С гносеологической точки зрения взгляд на дополненность как на принцип, пригодный для первоначальной оценки положения в различных сферах научного познания, весьма схож с отношением к антиномиям Канта. Обращает на себя внимание и тот факт, что существующие в литературе попытки реконструкции историко-логических оснований идеи дополненности в некоторых своих основных чертах (использование философских источников, вычленение логических элементов в истории становления и др.) оказывается весьма сходной с соответствующей реконструкцией идеи антиномического метода. Исследователи дополненности, как правило, ссылаются на философские идеи элейской

²³Бранский В. П. Проблема синтеза релятивистских и квантовых принципов. Л., 1972.

школы, Платона, Г. В. Лейбница, С. Кьеркегора, И. Канта и Г. В. Ф. Гегеля, не говоря уже о более современных философах (Г. Геффдинг, Ш. Ренувье, Ф. Брэдли и др.).

Такие совпадения вряд ли можно назвать случайными. Скорее они подтверждают вывод о том, что в своем развитии идея дополнительности, как и идея бинарного архетипа, отражает процесс становления знания с точки зрения «отрицательной», антиномической диалектики. И в этом смысле сформулированные в рамках немецкой классической философии антиномии действительно являются наиболее адекватным философским основанием ситуации «кантовского этапа» в современном естествознании. Но отсюда следует и другой вывод: поскольку сформулированные «антиномии дополнительности» требуют разрешения, а процесс этот вполне последовательно описывается динамикой развертывания антиномического метода на этапе синтеза противоположностей, то должна существовать реальная возможность более детального анализа эвристического потенциала дополнительности, соответствия и несоответствия. Говоря другими словами, можно попытаться с достаточной степенью достоверности определить место каждого из этих принципов в динамике становления проблемного поля развивающейся теории.

В работах И. С. Алексеева имеется удачная попытка соотнесения дополнительности, соответствия и антиномичности как последовательных ступеней развертывания противоречия. Однако у него получается, что корпускулярно-волновой дуализм олицетворяет собой антиномию-проблему, которая в дальнейшем разрешается благодаря философскому переосмыслению принципа дополнительности. В то же время идея соответствия предстает не только в качестве исторически предшествующей дополнительности, но и как частный вариант разрешения более общей проблемы - проблемы роли классических понятий в квантовом описании и объяснении микромира.

При таком подходе проблематичным становится не только ответ на вопрос об общеметодологическом статусе дополнительности (и соответствия), хотя автор и рассматривает возможности применения этой концепции за пределами физики²⁴, но нивелируется и другая важная проблема, а именно вопрос о многообразии способов выхода из антиномии-проблемы. Признав дополнительный способ описания реальным разрешением проблемы дуализма (дилеммы!) корпускулы и волны, мы тем самым должны признать, что все реальные трудности, которые с ней связаны в современной физике, на самом деле уже решены.

Очевидно, что этот парадокс возникает из-за того, что дополнительный способ описания микрообъектов выдается за факт разрешения антиномии, а это не отвечает реальному положению вещей. Когда мы пытаемся предоставить дополнительному описанию статус *разрешающей стадии* проблемной ситуации, то, скорее, выдаем желаемое за действительное. Метод дополнительности является наиболее адекватным выражением тех проблем, которые возникают на этапе *постановки проблемы*, а квантово-волновой дуализм занимает место дилеммной стадии данного этапа. Поэтому в лучшем случае дополнительность можно отождествить со стадией формулировки антиномии-проблемы, но не с этапом ее разрешения.

В этой связи становится ясным, почему современные западные эпистемологи, стоящие на позициях альтернативизма, вообще отвергают концепцию дополнительности в качестве методологического основания современной науки. Альтернативизм не поднимается до антиномической стадии формулировки проблемы, и следовательно, не может принять дополнительное описание в качестве критерия развития научного знания. Показательно, что еще Ф. В. Й. Шеллинг, рассуждая о

²⁴Алексеев И. С. Концепция дополнительности: (Историко-методологический анализ). С. 122, 175-176, 192.

современных ему альтернативных теориях света, допускал, что его материальная природа связана прежде всего не с выбором одной из конкурирующих концепций (Ньютона или Эйлера), а с объединением их «в одной гипотезе». «Когда я утверждаю *материальность* света, - писал он, - я не исключаю этим противоположного мнения, что свет представляет собой феномен движущейся среды... Разве не лучше было бы поэтому рассматривать эти мнения не как противоположные, как это делалось до сих пор, а как *взаимодополняющие*...?»²⁵

Стадия дополнительного описания, таким образом, является стадией выдвижения и предварительного обоснования проблемы. Для разрешения же ее одного принципа дополнительности оказывается недостаточно.

Если возвратиться к первоначальному смыслу концепции дополнительности, можно заметить, что Н. Бор обоснованием своей модели атома проводил стратегию «акцентирования концептуального противоречия как средства его разрешения»²⁶. И это не случайно, поскольку предшествующая история развития физики дала на протяжении XIX - начала XX веков около десяти альтернативных моделей атома. Ни одна из них не привела к положительному результату, и данный путь фактически исчерпал себя. Изначально (еще в 1918 году), пытаясь примирить противоположные, классическую и квантово-механическую, модели атома водорода, Н. Бор выдвигает принцип соответствия, полагая, что с его помощью указанная дилемма разрешается. Однако, скоро стало ясным, что принцип соответствия не только не является выражением «акцентированного» антиномического противоречия, но не представляет даже адекватной формы его постановки. Н. Бор последовательно выдвинул три уточняющие модели атома, поскольку его первоначальная модель не сняла принципиального несоответствия волновых и корпускулярных представлений.

²⁵Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: В 2-х тт. М., 1987. Т.1. С. 98.

²⁶Холтон Дж. Тематический анализ науки. М., 1981. С. 175.

Стало очевидным, что способ задания противоречия с помощью соответствия (а фактически - несоответствия) не является достаточным.

Обоснование в 1927 году принципа дополнительности позволило ученому решить эту проблему, а именно принять непрерывность и дискретность в качестве равно возможных, адекватных характеристик физической реальности микромира, то есть сформулировать противоречие-антиномию в форме дополнительного описания. Таким образом, принцип дополнительности зафиксировал парадокс, обладающий большой эвристической силой. В этой ситуации адекватное описание микропроцессов посредством классических понятий стало невозможным. Однако неверно было бы думать, что дополнительность явилась просто реакцией на недостаточность принципа соответствия. Скорее можно предположить, что дополнительное описание помогло Бору устранить принципиальную сложность отображения совокупности опытно-эмпирических фактов, с которой столкнулось классическое теоретическое описание микрообъектов (модель атома Резерфорда-Никольсона). Дополнительность вступила в свою законную силу там, где парадоксальная ситуация (напоминающая по своей структуре апории движения Зенона!) требовала перехода к формулировке собственно теоретического противоречия. Принцип же соответствия выполнил пока лишь функцию, прямо противоположную своему «назначению», а именно указал на *несоответствие*, с одной стороны, опытных фактов классическому теоретическому описанию, а с другой - квантовых и волновых представлений о микрообъектах (модели атома Резерфорда - Бора и Резерфорда - Максвелла).

Поэтому с историко-логической точки зрения принцип дополнительности в квантовой физике возникает как закономерное отрицание несоответствия эмпирических и теоретических представлений. С его помощью проблемная ситуация достигает высшей, антиномической стадии своего становления. Истинная же роль

принципа соответствия выявляется только на стадии синтеза, разрешения антиномии, когда в полной мере раскрывается преемственная связь между старой и новой фундаментальной теорией. В истории научного познания данная схема движения основного теоретического противоречия реконструируется в самых различных его областях (например, становление синтетической теории эволюции, специальной и общей теории относительности, современной геотектоники, создание неевклидовых систем геометрии) и является, по видимому, наиболее вероятной в процессе стоящего на повестке дня современной физики синтеза релятивистских и квантовых принципов.

Рассмотрим с точки зрения изложенного подхода историко-логическую канву одного из перечисленных выше примеров.

Известно, что процесс становления неевклидовых систем геометрии традиционно реконструируется при помощи метода соответствия. Однако уже обоснование Евклидом своих геометрических построений в неявном виде включало в себя характерный *парадокс*, который заключался в том, что геометрия в древности развивалась как прикладная, практическая отрасль, в то время как теоретические рассуждения Евклида были идеализацией, внеэмпирическими, интуитивными и аксиоматическими построениями, хотя и опирались, казалось бы, на очевидные факты. Эта парадоксальность поначалу совершенно не осознавалась, поскольку Евклидовы построения полностью отвечали задачам практики и не могли быть подвергнуты сомнению.

Исследователи, которые занимались проблемой V постулата Евклида, исходили из той концепции, что любая геометрическая система, не согласующаяся с системой Евклида, составляет с ней формально-логическое противоречие, то есть одновременно истинными ни при каких условиях они быть не могут. Таким образом, уже изначально эта проблема осознавалась как антиномическая, но в формально-логическом смысле: исследователи пы-

тались найти одну абсолютную геометрическую систему, которая исключала бы другую.

Ко времени деятельности создателей неевклидовых геометрий сложилась следующая ситуация: ни опровергнуть, ни логически строго доказать постулат о параллельных никто не мог, хотя попытки эти предпринимались на протяжении нескольких веков (И. Г. Ламберт, Дж. Саккери, А. Лежандр и др.) Такое положение еще больше усугубило ситуацию парадокса, поскольку очевидные эмпирические факты, которые, казалось бы, в наибольшей степени соответствуют системе Евклида, вообще перестали согласовываться с логическим рассуждением математиков. Затем на протяжении XIX века появляются геометрические построения Н. И. Лобачевского, Я. Больяи, Г. Римана, которые в совокупности с системой Евклида составили многообразие всех возможных *альтернатив* по основанию постулата о параллельных. Из этого набора геометрических построений четко выделилась *дилемма*, зафиксировавшая принципиальное расхождение уже не между отдельными альтернативами, но между евклидовыми и неевклидовыми построениями, взятыми в качестве противоположностей.

Стало ясно, что противоречие может быть сформулировано как *антиномия* евклидовой и неевклидовой геометрии, причем антитезис этой антиномии с точки зрения постулата о параллельных включал в себя основные выводы неевклидовых построений. Интересно, что еще в 1825 году Н. Лобачевский, размышляя о соотношении несоизмеримых друг с другом физических теорий, заметил, что "даже несогласующиеся предположения не могут назваться еще ложными: они заставляют думать о началах, откуда то и другое может быть следствием".

Антиномия евклидовой и неевклидовых геометрий в классической контрадикторной форме может быть сформулирована следующим образом: через точку вне прямой можно провести прямую, параллельную данной, и притом только одну (*тезис*); неверно, что через точку вне прямой можно провести прямую, параллельную

данной, и притом только одну (*антитезис*). Эта антиномия выражает принципиальное несоответствие между двумя системами геометрических построений, которые сам Лобачевский считал логически одинаково возможными частными формами общего учения о пространстве²⁷. Поэтому можно утверждать, что первоначальная формулировка антиномии-проблемы двух систем геометрии произошла по *принципу дополнительности*.

С логической точки зрения в данном процессе были воспроизведены основные этапы движения метода антиномий на стадии постановки проблемы. Разрешилась же антиномия «классическим» способом, когда выяснилось, что имеет место асимметричность двух противоположностей, сочетающихся по *принципу соответствия*. Следствием ее разрешения явилось то, что получившаяся в результате геометрическая система была непротиворечивой. Как показал еще Г. Риман, три системы геометрии - Евклида, Лобачевского-Больяи и его собственная - представляют собой частные случаи общего учения о пространстве постоянной кривизны, и геометрии Евклида, будучи менее фундаментальной противоположностью, в конечном итоге входит частным случаем в более общие построения.

Таким образом, процесс становления теоретического противоречия, реконструируемый с помощью принципов дополнительности и соответствия, начинается со своеобразного «несоответствия» - апории (парадокса) отображения опытных данных в теории. Затем противоречие переходит на стадию дополнительности и лишь затем получает разрешение по принципу соответствия. Важно, что это решение не может претендовать на роль абсолютной истины и с необходимостью влечет за собой уже отмеченную нами ситуацию *нового парадокса*, структура которого описывается с помощью принципа (метода) *несоответствия*. В современной физике суще-

²⁷Лобачевский Н. И. Полн. собр.соч.: В 5-и тт. М., 1946. Т. 1. С. 185-199.

ствование этого нового парадокса фиксируется, например, в уже упоминавшейся проблеме создания квантовой теории относительности, попытках обоснования концепции элементарных частиц, исходящей из существования устойчивых волновых образований особого рода (солитонов), а также поиска единой теории гравитации, базирующейся на концепции физического релятивизма. Как пишет Р. Фейнман, "решающие и наиболее поразительные периоды развития физики – это периоды великих обобщений, когда явления, казавшиеся разобщенными, неожиданно становятся всего лишь разными аспектами одного и того же процесса. История физики – это история такого рода обобщений, и в основе успеха физической науки лежит, главным образом, наша *способность* к синтезу"²⁸.

Как возможен научный миф

Выявленные закономерности естественнонаучного бытия бинарного архетипа в его антиномической «транскрипции» позволяют поставить проблему, связанную с социокультурными параметрами научного мышления. Мы рассмотрим одно из наиболее существенных отношений такого рода, имеющее общенаучный смысл.

Принято считать, что движущим стимулом развития познания является вечно воспроизводящееся реальное противоречие между его «вершинными» идеалами и ведущей к ним действительностью. В наиболее острые, конфликтные периоды это противоречие приобретает яркое аксиологическое звучание, озаряется ирреально-отчужденным, бессознательно диссонирующим смыслом из-за необратимых и трагических обращений идеалов в мифы, истин в идолы, необходимости познания в «познанную» необходимость. Закономерно встает эта проблема сегодня, в эпоху осознанного синтеза гуманитарного и естественнонаучного мировосприятия, когда

²⁸Фейнман Р., Лейтон Р., Сэндс М. Фейнмановские лекции по физике: В 9-и кн. М., 1976. Кн. 3-4. С. 37.

наука из сферы единичного и особенного переходит в сферу всеобщего, и к анализу ее уже нельзя подходить вне социального, общечеловеческого контекста.

Парадоксальная ситуация возникает здесь, в частности, в связи с ролью мифов, связанных с развитием фундаментальных научных представлений.

Под позитивно значимым научным мифом понимается безусловно отрицаемая (или во всяком случае принимаемая за ложную, исторически преходящую) модель научно-рационального знания, на смену которой приходит новая фундаментальная парадигма. Такое понимание научного мифа мы будем отличать от той формы социальных архетипов, которая реализуется в процессах мистификации общественного бытия и оказывает неизбежное влияние на науку, подчиняя ее, полностью или частично своей тотальности.

Очевидно, что ценности культуры не могут выражать собой антагонизирующего синдрома «всеобщей борьбы». Это, казалось бы, тривиальное положение далеко не всегда воплощается на практике. Во все времена история (и история науки в том числе) была лучшим учителем. Одним из ее уроков, в котором таится разгадка глубинной антиномии человеческого мышления, является устремленность к демифологизации идеалов социальной действительности в их сопряженности с идеалами фундаментальной науки.

Поток публикаций, в которых рассматривается проблема соотношения мифов и идеалов социального познания, несомненно, связан с поисками решения этой «старой дилеммы». Интерес к ней не случаен сегодня еще и потому, что реальным выражением ценностей мышления стал процесс демистификации стереотипов «краткокурсового» видения мира, связанных в том числе и с идеологическим подавлением и нравственным извращением ценностей фундаментальной науки. Именно в наши дни стоит вновь обратиться к вопросу о специфике мифов «рациональной» науки, вдуматься, в чем сходство, а в чем принципиальное различие путей мифологизации обще-

ственно-политического и научного сознания, можем ли мы извлечь какой-либо положительный урок из динамики их сопоставления. Речь идет не просто об истинных и мнимых ценностях мышления, воплощенных в разных типах рациональности, но и об ответе на вечно актуальный вопрос «что есть человек» (И. Кант).

Существует реальный соблазн решить проблему через простую констатацию наличия единых первооснов мифологизации научного и социального мышления. Тем более, что на первый взгляд это не составляет особого труда. Однако углубленный анализ открывает существенные причины, не позволяющие перейти к такого рода «синтезу» без предварительного аналитического исследования.

Проблема же заключается в том, что путь «от логоса к мифу» с необходимостью проходит не только социально-политическое, но и научное мышление, и эта общая закономерность - своеобразный пример теоретического «оборачивания метода» - пронизывает всю ее историю. В акцентированно заостренной форме ставит этот вопрос П. Фейерабенд, когда утверждает, что «...наука гораздо ближе к мифу, чем готова допустить философия науки. Это одна из многих форм мышления, разработанных людьми, и не обязательно самая лучшая. Она ослепляет только тех, кто уже принял решение в пользу определенной идеологии или вообще не задумывается о преимуществах и ограничениях науки»²⁹. Фейерабенд настаивает, в частности, на том, что наиболее реальный путь к мифологизации науки, а следовательно, и к приданию ей статуса «подлинности» истины-мифа - это изоляция науки от господствующей идеологии, которая не имеет к «чистой» науке никакого отношения³⁰. Таким образом, идеалы научного знания отождествляются с «сакрально-когнитивными», по терминологии А. П. Огурцова, способом научного мышления, свободного как от претензий на конструктивную рациональность, так и от посягательств

²⁹Фейерабенд П. Избр. труды по методологии науки. М., 1986. С. 450.

³⁰Там же. С. 453-456.

со стороны идеологии. Применение Фейерабендом для обоснования этого положения «метода альтернатив» - логического завершения постпозитивистской методологии «проб и ошибок» - окончательно оформляет мысль об иррациональной природе научного идеала, не подвластного догмам официальной идеологии.

Представляется, что в такой постановке вопроса заключен несомненный парадокс, требующий не просто уточнения понятий «идеал», «идеология», «миф» в их отношении к научному знанию вообще, но и рассмотрения прямо противоположной антитезы-возможности, а именно обоснования того, что подлинная мифологизация науки происходит не через изоляцию ее от идеологии, а наоборот, при особых способах привнесения идеологических предпосылок в фундаментальное научное знание.

Значение, придаваемое понятию «научный миф» в методологии Фейерабенда, по сути своей очень близко той трактовке логики развития науки, которая зафиксирована в яркой формуле Я. Э. Голосовкера. «Наука и миф? Алогическая логика? Что за вздор!» - восклицает он и продолжает, - «алогическая логика мира чудесного, мира мифа находит для себя опору в диалектической логике микрообъектов мира науки - мир интеллектуализированных объектов»³¹. Дополняя и развивая эту идею в терминах идеалов науки, Б. Г. Кузнецов пишет, что «современный научный идеал - это не только основа логических конструкций, создаваемых мыслью, устремленной к идеалу. Это источник и воплощение интуиции, как основы «романтики науки»³². Таким образом оказывается, что подобного рода «научный миф» совсем не представляет какую-либо форму тотально организованной рациональности, подавляющей собой все иновекторное, но выражает лишь эмоционально окрашенный

³¹Голосовкер Я. Э. Логика мифа. М., 1987. С. 70, 71.

³²Кузнецов Б. Г. Идеалы современной науки М., 1983. С. 78, 79.

образ-«протест» новых форм рациональности, в которое облачается неклассическое научное знание.

Однако проблема соотношения мифов и идеалов научного знания предстает гораздо более запутанной и даже трагичной, если вспомнить о том, что реальная мифологизация социального познания и практики, вне контекста которых не может развиваться ни одна фундаментальная научная парадигма, очень далека от романтической насыщенности имагитивных познавательных актов, ибо «для непредубежденного человека ясно, что никакие ошеломляющие достижения науки и техники не в состоянии сокрушить гипнотическую силу мифов, особенно так называемых универсальных мифов, в частности, социально-политических.., пока миф остается живым мифом - безотчетным выражением чаяний и надежд людей, их массового сознания. Миф иррационален, "глух" к рациональным доводам»³³. Не случайно, что влияние таких мифов на развитие науки чаще всего приводит к застою последней, нарушению тех хрупких, тонко выверенных логических структур, без которых невозможна подлинно творческая, способная к саморазвитию система знания.

Существуют принципиальные различия между возникновением и функционированием двух разновидностей мифов - абсолютизированных социально-политических и закономерно преодолеваемых ходом развития познания научных. Несмотря на неосуществленность известных человечеству социальных идеалов, общественное сознание всегда создавало новые их «абсолютные» варианты, черпая в самом акте созидания энергию переустройства мира на более справедливых началах. Существует ли такая «абсолютная» точка отсчета в науке? Видимо, нет. Любой научный идеал - явление преходящее, подверженное критике и пересмотру.

³³Кессиди Ф. Х. К проблеме происхождения греческой философии (послесловие) // Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988. С. 173.

Он обязан уступить место иным научным идеалам при достижении новых горизонтов развития знания. Научный идеал по природе своей внутренне диалогичен, противоречив, самоотрицателен, существует лишь в реальном и ничем не ограниченном *диалоге идеалов*. Идеал же социальный часто понимается как некое безусловно достижимое состояние, а следовательно, ему вполне пристало освобождение от «синдрома» диалогичности. Такой идеал монологичен по своей сути. К сожалению, здесь не спасают ссылки на «действительное движение» уничтожающее «теперешнее состояние» общества, поскольку в этой формуле молодого Маркса не раскрывается вопрос о противоречивости, самоотрицательности идеала, его переходе в «свое-и-другое» состояние, а «мета»-синдром «уничтожения» в конечном итоге замещает собою идеал «движения». Именно на этом рубеже возникает принципиальная опасность обращения социального идеала в миф, которая неоднократно реализовывалась в человеческой истории.

Не случайно, что такие диалогические методы исследования развивающегося знания, как дополнительность и соответствие, обычно применяются к анализу только научного (в том числе и гуманитарного) знания, но никак не к диалектике общественного развития, а тем более к проблеме общественных идеалов.

Отсюда можно сделать вывод, что несмотря на общую схожесть «канвы» зарождения и смерти общественных и научных идеалов, по своему содержанию и эвристической роли в познании они совсем не идентичны, в том числе и в аспекте их потенциальной мифологизации. Идеал превращается в миф, будучи понят и истолкован не только как нечто искомое и желательное - в этом как раз не было бы ничего предосудительного - но как безусловно и абсолютно достижимое.

История развития науки от античности до наших дней недвусмысленно показывает, что рождение революционных по своей природе фундаментальных представлений всегда было связано с попытками привнесе-

ния в науку надлогических, иррациональных элементов, причем здесь имеется в виду не предпосылочное знание, в структуру которого неизбежно входят «неклассические» параметры (творческая интуиция, имагитивность, «безумные идеи» и др.), а интерпретация научных представлений на уровне их реального функционирования, когда наука в явной или скрытой форме заключается в прокрустово ложе господствующей идеологии. При этом идеологическая казуистика, часто философски «оправданная», выдается либо за высший религиозный догмат, не требующий доказательств, либо за исключительное проявление чистого «рацио». Самое интересное заключается в том, что эти две видимые крайности в способах закабаления нетривиальной научной рефлексии неизбежно сходятся, поскольку примененная таким образом идеология в конце концов оказывается лишь разновидностью «нового» эсхатологического мировоззрения, несовместимого с диалектическим видением мира.

Типичной (хотя и далеко не единственной) иллюстрацией этого положения служат конкретные факты истории отечественной науки, когда под знаменем философской идеологии в духовную жизнь общества внедрялись идеи, никакого отношения не имеющие к научным идеалам, но являющие собой типичные случаи сакрализации, мистификации последних. Нелишне вспомнить и о том, что мифологизация фундаментальной науки в одинаковой степени затронула как естественнонаучное, так и гуманитарное знание. Известная ситуация, при которой понятие свободы научной дискуссии трактовалось в стиле борьбы «утвержденной доктрины с мнением инакомыслящих», была необходимым условием мифологизации социального бытия последующих поколений. И совсем не исключено, что рецидивы этой болезни не раз еще проявят себя в будущем.

В то же время известно, что наиболее фундаментальные научные «мифы», казалось бы, окончательно ниспровергнутые в результате смены научных парадигм, оказывали (и зачастую оказывают до сих пор) не-

преходящее влияние на становление духовной культуры, возрождение интереса к ее истокам. Представленные в контексте самоотрицания и «ниспровержения», они не могут быть исключены из ткани культуры, если она не перестает питаться от родников своей истории. Мы не будем касаться уже рассмотренных примеров, которые позволили проиллюстрировать роль принципов соответствия и дополнительности в истории классического естествознания (включая его «завершение» в рамках теории относительности и квантовой механики), динамику развития химии XVIII века (соперничество флогистонной и кислородной теорий воздуха), а также отношение научного сообщества к Птолемеевой астрономической системе и к концепции эфира.

Не менее яркий пример такого рода представляет возрождение античного принципа «запрета пустоты» в современной концепции физического вакуума – «непрерывной и вездесущей» реальности, являющейся основой всех физических взаимодействий. Последний пример важен тем, что аристотелизм, в рамках которого сформировалось наивно-умозрительное обоснование запрета пустоты, практически полностью отвергал метод эксперимента, а физика Аристотеля совсем не представляла собой вершину развития античной науки. Тем не менее несомненна генетическая взаимосвязь принципа «запрета пустоты» с концепциями эфира, квантово-полевого взаимодействия и физического вакуума.

Целая вереница споров, опровержений и недомолвок тянется за философскими и физико-математическими изысканиями И. Ньютона и Г. В. Лейбница (даже если не принимать во внимание их личных философско-научных разногласий). Как пишет современный исследователь, «величайшие философские идеи часто служат в качестве объекта нападок со стороны оппонентов. Когда Лейбниц сформулировал свою идею "возможных миров", Вольтер не упустил случая для иронического комментария по поводу "метафизико-теологической космологии", тогда как для П. А. М. Мопертюи это была

идея, воодушевившая его на открытия в области математического анализа динамических систем». ³⁴ Такого рода дискуссии, в которых «миф» и «идеал» переплетаются друг с другом, не мешая при этом прогрессу знания, постоянно воспроизводятся в науке. Можно вспомнить непримиримую полемику И. Гете против И. Ньютона по вопросу о природе света (в которой прав оказался «мифотворец» Ньютон) или же ту ситуацию, которая складывается в современной космологии по проблеме антропного космологического принципа - современной версии многозначного Протагорова афоризма о человеке как «мере всех вещей».

Во всех рассмотренных случаях отвергнутый (или же временно отвергавшийся) ходом развития науки идеал продолжал играть эвристическую роль, поскольку не был насильно ввергнут в стихию монологизма и постоянно поддерживал самим фактом своего существования «отрицательный» потенциал становящейся и разрешающейся теоретической проблемы. Но опасность превратиться в идеал-монолог (а следовательно, в реальное подобие социального мифа) всегда грозит и научному идеалу. Эта опасность актуализируется в том случае, когда научный логос подчиняется идеологическому мифу, причем идеология пытается выдать себя за подлинную и единственно возможную науку. Речь идет не только о той форме «замещения» фундаментального знания, которую пережила отечественная наука в 30-50-х годах. Это касается и характера отношения науки с религиозным мирозерцанием в его ортодоксальном (средневековом) варианте, причем дело здесь не в конкретном историческом периоде, а в постоянно воспроизводимом феномене придания монологической идеологии «абсолютного идеала» формы языческого мифа. Это относится и к таким инквизиционным формам научных дискуссий, когда спор ведется не ради достижения истины,

³⁴Zycinski J. M. The Antropic Principle and teleological interpretation of Nature // The review of Metaphysics. 1987. Vol. XLI. No. 2. P. 283-297.

а на «уничтожение» оппонента всеми доступными способами. Беда заключается в том, что нередко идеологизация науки выдается за социальный заказ, а происходящая подмена термина (приравнивание идеологической мистификации к социальному заказу) делается сознательно, ради оправдания манипуляций, ничего общего с наукой не имеющих.

Показательно, что опасность внедрения идеологической мифологии в тело науки часто связана с «рациональными» процедурами, в основе которых оказывается «метафорическое» использование законов формальной логики. Самый трагический пример такого рода - инверсия символа знания в европейском проекте XX в. Она носит вполне антиномический характер, поскольку тезис «знание есть сила», с которым связывается рождение классического новоевропейского проекта, превращается в вывод «знание есть власть» (М. Фуко) в результате логической формулировки и осознания идеологического всемогущества большей посылки данного силлогизма: «любая сила есть власть». Или, как пишет В. А. Подорога, «власть представляется как *средство* для достижения целей, лежащих вне ее самой, и, следовательно, как сознательное и рациональное управляемое нарушение коммуникаций между индивидами, группами или институтами»³⁵. То есть власть начинает осознавать себя в качестве особого типа научной рациональности. В этой ситуации заключена определенная опасность - опасность «логически оправданного» парадокса мультипликации тоталитарных структур, находящих обоснование своего иррационализма в сфере рационального.

Отвечая теперь на вопрос «Как возможен научный миф?», можно предположить, что для фундаментального научного знания (как и для частных его приложений) тотальная мифологизация возможна в случае искажен-

³⁵Подорога В. А. Власть и познание (археологический поиск М. Фуко) // Власть: Очерки современной политической философии Запада. М., 1989. С. 222.

ного характера взаимодействия его с идеологией. Освобождение науки от мифологем извращенной (в том числе и псевдофилософской) идеологии - необходимая предпосылка и неизбежный результат становления подлинно научного мышления, какой бы тип рациональности не имелся в виду. Миф - в первоначальном, в донучном и дофилософском, значении этого слова - попросту невозможен в науке до тех пор, пока «логос» не срастается с идеологией в противоестественный гибрид, в котором последняя выдает себя за науку, новообращенную форму *cogito*. Миф как гиперрациональная тотальность, поглощающая собой все противостоящее ему, органически чужд позитивной науке. Но миф как историческая парадигма творческого мышления, как «алогизм логики», ее энигмальное обращение - такой миф является квинтэссенцией познания, пытающегося осмыслить его антиномическую природу в подлинно человеческом измерении. В этом смысле идеалы классической рациональности в их стремлении к диалогу с идеалами иных порядков демонстрируют наглядный пример способности к самоочищению - тому процессу, который всегда с таким трудом пробивает себе дорогу в социально-политической области.

Подведем теперь краткие итоги первой части

Бинарный архетип чрезвычайно важную роль в природе классической философской рефлексии, включая ее истоки, а также историко-логическую, методологическую и социокультурную составляющие:

- основные его закономерности проявляются в качестве определенной системы отношений как внутри конкретной философской системы, так и в диахроническом срезе взаимодействия традиционных историко-культурных парадигм (архаико-мифологической, религиозной, философской, научной);

- антиномический дискурс, как наиболее яркое проявление феномена бинаризма, является систематическим

инструментом анализа философского и научного знания в их единстве. При этом выявленные закономерности его историко-философского бытия, как правило, воспроизводятся в логике становления научного мышления;

- основные характеристики бинарных отношений позволяют дать последовательное описание многообразных проблемных ситуаций классического типа (апория, антиномия, парадокс, дилемма, альтернатива), а также определить эвристические возможности парадоксов и антиномий научного мышления.

В то же время проведенный анализ позволил выявить и существенные ограничения, накладываемые классической парадигмой бинаризма. Эти ограничения заключаются в следующем:

- применение бинарного метода описания связано с основными параметрами классического типа рациональности. При этом очевидна «прерывность» механизма его реализации, которая не снимается фиксированными процессуальными переходами на стадиях постановки и разрешения проблемной ситуации. Последний факт является показателем логико-дискретной природы бинарного архетипа в его «классической» проекции;

- в истории классической европейской философии бинаристское мышление сопряжено с фундаментальными пространственно-временными характеристиками «космоса Ньютона», что определяет основные «образы» его функционирования в культуре;

- в большинстве случаев бинарные отношения понимаются как логико-гносеологическая реальность, мало говорящая о специфике собственно «антропологического» взгляда на природу мышления.

В связи с этим возникает необходимость выявления тех существенных характеристик бинарного архетипа, которые раскрываются в иных, отличных от классического, типах рациональности, в более широких «пространствах» культурно-философского процесса XIX-XX вв.

Продолжение следует

**Спор о роли личности в истории:
роман Ф. Достоевского «Подросток» против
романа Л. Толстого «Война и мир»¹**

И. И. Евлампиев

Историческая концепция Л. Н. Толстого, выраженная в романе «Война и мир», отрицает возможность для личности как-то повлиять на историю. Историю определяет иррациональная сила жизни, охватывающая всех людей и заставляющая их преследовать элементарные эгоистические цели. По Толстому, чем более простым является человек в духовном смысле, тем правильнее он реализует веления силы жизни; идеал человека - это Платон Каратаев. В романе «Подросток» Достоевский спорит с позицией Толстого, он считает, что историю определяют немногочисленные «высшие личности», влияющие на других и на ход событий с помощью «высших идей» (в том числе религиозных). В 1870-е годы Толстой испытал мировоззренческий кризис, в результате которого отказался от своего прежнего мировоззрения и создал религиозно-философское учение, очень близкое к взглядам Достоевского. В этом учении Толстой требует от людей отказаться от простейшей, «животной» жизни ради жизни духовной.

Ключевые слова: роман Л. Н. Толстого «Война и мир», романа Ф. М. Достоевского «Подросток», философия жизни, высшие личности, философия истории.

¹Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 18-011-00553а «Философское мировоззрение Л. Н. Толстого в контексте русской и западноевропейской философии XIX–XX веков».

The controversy about the role of the individual in history: F. M. Dostoevsky's novel "The Raw Youth" against L. N. Tolstoy's novel "War and Peace"

Igor I. Evlampiev

The historical concept of L. N. Tolstoy, expressed in the novel "War and Peace", denies the possibility for an individual to somehow influence history. History is determined by the irrational power of life, embracing all people and demanding from them the pursuit of the simplest selfish interests. According to Tolstoy, the more primitive a person is in a spiritual sense, the more correctly he implements the dictates of the power of life; the ideal of man is Platon Karataev. In the novel "The Raw Youth", Dostoevsky argues with the position of Tolstoy, he believes that the history is determined by the few "higher personalities" influencing others and the course of events with the help of "higher ideas" (including religious ones). In the 1870s, Tolstoy experienced an ideological crisis, as a result of which he abandoned his former worldview and created a religious-philosophical doctrine very close to Dostoevsky's views. In this teaching, Tolstoy demands that people abandon the simplest, "animal" life for the sake of spiritual life.

Keywords: L. N. Tolstoy's novel "War and Peace", F. M. Dostoevsky's novel "The Raw Youth", philosophy of life, higher personalities, philosophy of history.

1

Публикация романа «Война и мир» вызвала бурную дискуссию по поводу его идейной стороны и исторических взглядов Л. Н. Толстого в целом; при этом негативных оценок первоначально было больше, чем позитивных. Однако с течением времени произошла своеобразная «канонизация» романа как образцовой формы художественного анализа истории; особенно много для этого сделала советская эпоха и советское литературоведение. К сожалению, некритическое повторение выработанных за 70 лет советской власти прямоли-

нейно-хвалебных оценок остается главной тенденцией и в современной литературе о «Войне и мире». Эта ситуация безусловно искажает наше понимание этого произведения и всего творчества Толстого в целом и требует изменения, необходимо перейти к более объективной оценке и достоинств, и очевидных недостатков главного художественного творения Толстого.

Пытаясь приблизиться к более объективному и взвешенному отношению к роману и выраженной в нем идеологии, полезно обратиться к известному мнению Льва Шестова, поскольку в нем, при всей субъективности исследовательского видения, была схвачена важная и вполне очевидная тенденция романа, о которой просто не хотят говорить современные исследователи творчества Толстого. Это мнение Шестов впервые сформулировал в книге «Добро в учении гр. Толстого и Фр. Ницше» (1900), а затем повторил в книге «Достоевский и Ницше (философия трагедии)» (1902): он нашел в «Войне и мире» в качестве главного мотива проповедь откровенного и прямолинейного *эгоизма*. Первостепенное значение для той интерпретации романа, которую дает Шестов, имеет разговор между Наташей Ростовой и княжной Марьей в эпилоге:

«- Знаешь что, - сказала Наташа,

- вот ты много читала Евангелие; там есть одно место прямо о Соне.

- Что? - с удивлением спросила графиня Мария.

- «Имущему дастся, а у неимущего отнимется», помнишь? Она - неимущий: за что? не знаю; в ней нет, может быть, эгоизма,

- я не знаю; но у нее отнимется и все отнялось. Мне ее ужасно жалко иногда; я ужасно желала прежде, чтобы Nicolas женился на ней; но я всегда как бы предчувствовала, что этого не будет. Она *пустоцвет*, как на клубнике. Иногда мне ее жалко, а иногда я думаю, что она не чувствует этого, как чувствовали бы мы.

И несмотря на то, что графиня Марья толковала Наташе, что эти слова Евангелия надо понимать иначе,

- глядя на Соню, она соглашалась с объяснением, данным Наташей» [8, XII, с. 259–260]. Шестов так комментирует этот текст Толстого: «Едва ли нужно говорить, что подчеркнутый “пустоцвет” и его объяснение: “у нее нет эгоизма”, и потому у нее “все отнялось” - не только мнение Наташи и княжны Марьи, которая хоть и иначе толковала Евангелие, но все же, “глядя на Соню”, - соглашалась с Наташей; всякому очевидно, что это мнение двух счастливых, но не выдержавших испытания добродетели женщин, есть и мнение самого автора “Войны и Мира”. Соня - пустоцвет; ей ставится в вину отсутствие эгоизма, несмотря на то что она вся - преданность, вся - самоотвержение. Эти качества, в глазах г-на Толстого - не качества, ради них - не стоит жить; кто ими только обладает - тот лишь похож на человека, но не человек. Наташа, вышедшая замуж за Пьера через несколько месяцев после смерти князя Андрея, княжна Марья, которой “состояние имело влияние на выбор Николая”, - обе, умевшие в решительную минуту взять от жизни счастье - правы. Соня - неправа, она - пустоцвет. Нужно жить так, как жили Наташа и княжна Марья. Можно и должно стараться “быть хорошим”, читать священные книги, умиляться повествованиям странников и нищих. Но это - только поэзия существования, а не жизнь. Здоровый инстинкт должен подсказать истинный путь человеку. Кто, соблазнившись учением о долге и добродетели, проглядит жизнь, не отстоит вовремя своих прав - тот “пустоцвет”. Таков вывод, сделанный графом Толстым из того опыта, который был у него в эпоху созидания “Войны и Мира”. В этом произведении, в котором автор подводит итог своей 40-летней жизни, добродетель *an sich*, чистое служение долгу, покорность судьбе, неумение постоять за себя - прямо вменяются человеку в вину» [10, с. 224–225].

Далее Шестов приводит пример того же самого мировоззрения уже в романе «Анна Каренина»; особенно важно, что в данном случае это мировоззрение выражает Левин, который, как известно, является наиболее

полным отражением личности самого Льва Толстого: «Прежде (это началось почти с детства и все росло до полной возмужалости), когда он старался сделать что-нибудь такое, что сделало бы *добро* для всех, для человечества, для России, для всей деревни, он замечал, что мысли об этом были приятны, но самая деятельность всегда была нескладная и сходила на нет; теперь же, когда он после женитьбы *стал более и более ограничиваться жизнью для себя*, он, хотя и не испытал более никакой радости при мысли о своей деятельности, чувствовал уверенность, что дело его необходимо, видел, что оно спорится гораздо лучше, чем прежде, и что оно становится все больше и больше. Теперь он, точно против воли, *все глубже и глубже врезывается в землю*, как плуг, так что уж и не мог выбраться, не отвернув борозды» (курсив Л. Шестова) [10, с. 225].

В книге «Достоевский и Ницше (философия трагедии)» Шестов приводит другие примеры, иллюстрирующие удивительный в своей откровенности «эгоизм», составляющий основу художественного мира Толстого, на который никто не обращал внимание или, лучше сказать, на который сознательно закрывали и закрывают глаза только из-за пиетета перед художественным гением писателя. Как пишет Шестов, «поражения русских войск, сдача Москвы и т. д. ни на кого из героев “Войны и мира”, не принимающих непосредственного участия в военных действиях, не производят слишком удручающего впечатления <...> Например, Николай Ростов беседует с княжной Марьей и, конечно, в их разговоре злоба дня не обойдена. Но как они относятся к великой трагедии, разыгрывающейся на их глазах? “Разговор был самый простой и незначительный (!). Они говорили о войне, невольно, как и все, преувеличивая свою печаль об этом событии”. Несколько дальше гр. Толстой еще поясняет: “видно было, что о несчастьях России она (княжна Марья) могла говорить притворно, но брат ее был предмет, слишком близкий ее сердцу, и она не хотела и не могла слегка говорить о нем”. Эти замечания

необычайно характерны для “Войны и мира”. Гр. Толстой везде, где только может, напоминает нам, что для лучших людей 12-го года несчастья России значили меньше, чем их собственные, личные огорчения. Но при этих напоминаниях он умеет сохранить необыкновенную на вид ясность души, точно ничего особенного не произошло, точно и в самом деле разум и совесть могут спокойно глядеть на проявление такого чудовищного эгоизма» [11, с. 354–355].

Может быть, Шестов преувеличивает и обращает слишком большое внимание на вырванные из контекста фрагменты, которые не выражает мнения автора? Но достаточно всмотреться в судьбу главных персонажей романа, ищущих смысл своей жизни, - Андрея Болконского, Николая Ростова, Пьера Безухова, чтобы понять, что Шестов вполне точно схватывает главную тенденцию мировоззрения писателя. Князь Андрей и Николай Ростов в начале романа мечтают о подвигах и верят, что могут совершить их и помочь родине в ее бедственном положении. Но постепенно они приходят к горькой мысли о бессмысленности своих мечтаний и о невозможности как-то повлиять на ход событий, которые совершенно не зависят от их воли. На втором этапе своего развития князь Андрей надеется на возможности благотворных преобразований в русском государстве, он начинает сотрудничать с М. М. Сперанским, пытаясь осуществить инициированные императором реформы, но и здесь его ждет разочарование: он осознает, что государственные деятели ничего не хотят и не могут, что они руководствуются только личными, эгоистическими целями. Весьма значимым элементом романа является изображенная очень детально и с нарочито комическими подробностями юношеская любовь Николая Ростова к императору Александру I (потом она еще раз повторяется в истории Пети Ростова): у проницательного читателя к концу повествования не остается сомнений, что император, а вместе с ним и вся русская государственность, символом которой он является, совершенно не

достойны ни любви, ни даже уважения; только наивные и глупые люди привержены этим чувствам, рост и возмужание личности неизбежно приводят к трезвому цинизму и пониманию того, что нужно заниматься только своими интересами, и думать о своей стране только в рамках безусловных социальных обязательств, но не более. А ведь речь идет о том периоде времени и о тех государственных деятелях (Александр I, Сперанский), которых все здравые историки считают наиболее значимыми, влиятельными, перспективными во всей новой истории России!

Точно такие же изменения происходят и во взглядах Пьера Безухова. На протяжении романа он пытается найти способ приложения своих сил для решающего влияния на ход войны. Кульминацией этих поисков является решение убить Наполеона. Автор не скрывает своей иронии по поводу мыслей героя и подводит читателя к однозначному выводу, что убеждение Пьера в возможности для отдельного человека подействовать на историю ничего общего не имеет с действительностью. При этом отвергается не только мысль о значимости действия отдельной личности, но и убеждение, что таким значением обладает коллективное действие, осуществляемое объединением личностей, сплоченной организацией, имеющей ясные политические цели. Пьер пытается стать частью такого коллективного действия, вступив в масонскую ложу. Поняв, что в существующем виде масонство не готово выполнять значимых исторических действий, он выступает с предложением изменить структуру организации, чтобы сделать ее понастоящему действенной и охватывающей все государства мира. Но братья-масоны встречают это предложение глухим непониманием, демонстрируя свое нежелание к реальному действию и неверие в его даже потенциальную возможность. И когда в эпилоге романа Пьер снова начинает говорить о необходимости организовать тайное общество, которое призвано повлиять на политику русского государства и направить его разви-

тие в «правильное» русло, читатель ни на секунду не сомневается, что это утопическое желание Пьера точно так же не будет иметь никаких последствий, как и его пребывание в масонской ложе.

Что же Толстой предлагает в качестве позитивного варианта поведения человека в отношении истории? Наиболее ясно и детально смысл его представлений выражен через мировоззрение Пьера, сформировавшееся у него после пребывания в плену у французов и встречи с Платоном Каратаевым. Как уже было сказано, все попытки Пьера осуществить индивидуальный акт, имеющий историческое значение, в романе отвергаются, выставляются нелепыми и смешными; по контрасту с таким пониманием значимости личности перед Пьером предстает человек, вообще не имеющий индивидуальной жизни, полностью погруженный в общую, «роевую» жизнь, но именно поэтому обладающий тем самым жизненным и историческим смыслом, который ищет Пьер. Как констатирует Толстой, Платон Каратаев стал для Пьера «непостижимым, круглым и вечным олицетворением духа простоты и правды» [8, XII, с. 50]. Описывая его, Пьер в качестве самого важного его качества выделил чувство любви, которое Платон испытывает ко всем окружающим существам, при этом Пьер понял, что это чувство сильно отличается от того, как его представлял себе он сам: «Привязанностей, дружбы, любви, как понимал их Пьер, Каратаев не имел никаких; но он любил и любовно жил со всем, с чем его сводила жизнь, и в особенности с человеком - не с известным каким-нибудь человеком, а с теми людьми, которые были перед его глазами. Он любил свою шавку, любил товарищей, французов, любил Пьера, который был его соседом; но Пьер чувствовал, что Каратаев, несмотря на всю свою ласковую нежность к нему (которую он невольно отдавал должное духовной жизни Пьера), ни на минуту не огорчился бы разлукой с ним. И Пьер то же чувство начинал испытывать к Каратаеву» [8, XII, с. 50]. Очевидно, что здесь имеется в виду именно первичный, ин-

туитивный, чисто жизненный уровень любви, происходящий из ощущения единства всего живого и не проводящий существенного различия между человеком и животным. Высшая, духовная, сугубо человеческая любовь, которую мы в большинстве случаев только и признаем «подлинной» любовью, в этом контексте оказывается тем, что *противодействует* первичной любви и разрушает первичное, интуитивное единство всех живых существ. И это связано как раз с «индивидуализмом», заключенном в этой высшей человеческой любви.

Вся философия «Войны и мира» построена на признании действия в нас первичной, единой силы жизни, которая есть во всех людях, но наиболее прямо и адекватно явлена в Платоне Каратаеве и в подобных ему *простых* людях. «Каждое слово его и каждое действие было проявлением неизвестной ему деятельности, которая была его жизнь. Но жизнь его, как он сам смотрел на нее, не имела смысла как отдельная жизнь. Она имела смысл только как частица целого, которое он постоянно чувствовал. Его слова и действия выливались из него так же равномерно, необходимо и непосредственно, как запах отделяется от цветка. Он не мог понять ни цены, ни значения отдельно взятого действия или слова» [8, XII, с. 51]. По мысли Толстого, чем более духовно развитым и сложным является человек, тем дальше он уходит от этой первичной силы жизни и тем «неправильнее» становится его существование.

Историческая концепция Толстого, подробно излагаемая в эпилоге романа, целиком основывается на этой «философии жизни». Все события, происходящие с большими группами людей, с народами и нациями, объясняются здесь действием силы жизни, объединяющей и направляющей людей. Отдельный человек может прийти в правильное соотношение с этой силой и способствовать ее проявлению не тогда, когда он пытается сознательно и самостоятельно, как развитый индивид, действовать в отношении других людей, а наоборот, когда он устраняет свои слишком сложные, вторичные по-

требности, желания, мысли и устремления, развившиеся на основе чрезмерного чувства собственной самостоятельности и духовной значимости, и сливается с этой силой жизни в ее непосредственности. По Толстому это означает полное погружение в самые простые желания и чувства, которые формально являются эгоистическими и индивидуальными, но на деле выражают естественную функцию каждого индивида в указанной силе жизни. Именно такой, «правильной», направленной только на лично-семейные эгоистические интересы показана жизнь главных героев романа в эпилоге. Это и есть главное «моралите» всего огромного романа.

Всё происходящее в истории определяется единой силой жизни, действующей в народе и сталкивающейся с аналогичной силой жизни другого народа. Правильное поведение отдельного индивида должно заключаться в отказе от стремления понять целое и в приятии той естественной функции, которой его наделила сила жизни - преследованию своих элементарных жизненных интересов, в центре которых находится семья и весь процесс рождения и воспитания детей, новых элементарных «слагаемых» единой силы жизни. Вот как Толстой формулирует суть своего видения истории и действующих в ней факторов: «Большая часть людей того времени не обращали никакого внимания на общий ход дел, а руководились только личными интересами настоящего. И эти-то люди были самыми полезными деятелями того времени. / Те же, которые пытались понять общий ход дел и с самопожертвованием и героизмом хотели участвовать в нем, были самые бесполезные члены общества; они видели все наыворот, и все, что они делали для пользы, оказывалось бесполезным вздором, как полки Пьера, Мамонова, грабившие русские деревни, как корпия, щипанная барынями и никогда не доходившая до раненых, и т. п. <...> В исторических событиях очевиднее всего запрещение вкушения плода древа познания. Только одна бессознательная деятельность приносит плоды, и чело-

век, играющий роль в историческом событии, никогда не понимает его значения. Ежели он пытается понять его, он поражается бесплодностью» [8, XII, с. 14].

Образы Наполеона и Кутузова, представленные в романе, наглядно иллюстрируют соответственно неправильное и правильное отношение личности к той роли, которая ей выпала в истории. Вне зависимости от места, занимаемого человеком в социальной иерархии, он является «марионеткой», движимой иррациональной силой жизни, понять которую и тем более управлять которой невозможно. Если человек не осознает этого и пытается делать вид, что именно он направляет события, он будет выглядеть в истории смешной «куклой», которую в конце концов выкидывают в темный «чулан» жизни, как это произошло с Наполеоном, окончившим свои дни на безлюдном острове посреди океана. Если же человек, вознесенный судьбой на вершину социальной лестницы, правильно понимает свою роль как всего лишь проводника единой силы жизни, он сделает все возможное, чтобы не препятствовать действию этой силы и, в результате, войдет в историю как верный слугитель отечества, это мы видим на примере Кутузова.

Нужно отметить, что эти представления ничего общего не имеют с марксистской теорией, признававшей народные массы главной движущей силой истории, хотя советское литературоведение много сил положило на то, чтобы доказать соответствие мировоззрения Толстого этой исторической модели. Тот факт, что «сила жизни» и «народные массы» в воззрениях Толстого являются далеко не совпадающими величинами, наглядно проступает во многих эпизодах романа, показывающих далеко не благообразное «лицо» народа. Когда в Лысых Горах, в имении Ростовых, ждут прихода французских войск и княжна Марья пытается найти лошадей для того, чтобы собрать вещи и уехать в безопасное место, местные крестьяне, до этого полностью послушные господам и не обнаруживавшие никаких признаков недовольства своей жизнью, принимают позицию выжидания и, по сути,

измены не только своим помещикам, но и своей родине, поскольку уже рассматривают возможность жить «под французами» и не желают делать ничего, что принесло бы им вред в этом предполагаемом и уже почти желаемом будущем. Об отсутствии чувства патриотизма и чувства ответственности за судьбу страны и народа в простых людях говорят и сцены разграбления Москвы, ведь грабят Москву в романе не только французы, но и ее жители.

В итоге можно прийти к выводу, что Лев Шестов оказался не так уж неправ, когда интерпретировал мировоззрения героев и автора романа «Война и мир» как откровенный индивидуализм и эгоизм. Хотя Толстой предполагает, что естественный эгоизм отдельных личностей является нормальным и плодотворным выражением действующей в них *общей* силы жизни, почти во всех случаях своего проявления он оказывается не вполне соответствующим тому «идеалу», который олицетворяет Платон Каратаев; получается, что даже простые мужики-крестьяне обладают достаточной долей негативного личностного сознания и личностных потребностей, чтобы действовать во вред первичному единству народа, а не на пользу ему. Только в редких случаях радикального кризиса, подобных тому моменту, когда войско и весь народ ожидали Бородинского сражения, в людях достигается гармоничное единство их личных интересов и народного единства, индивидуальных устремлений и единой силы жизни, действующей во всех.

Здесь во взглядах Толстого обнаруживается резкое противоречие, которое не позволяет считать их последовательными и хорошо продуманными. Если соответствие личных интересов и общих целей столь трудно и редко достижимо, каким образом осуществляется народная жизнь? Почему народ не распадается и не гибнет под гнетом противоречивых эгоистических устремлений? Ведь в нем не так много людей, подобных Платону Каратаеву. Эти вопросы остаются без ответа в романе Толстого. Представляется, что именно размыш-

ления над ними привели писателя к радикальному мировоззренческому кризису и желанию более связно и последовательно изложить свою философию. То религиозно-философское учение, к которому в итоге пришел Толстой, оказалось не только существенно отличающимся от исторической концепции романа «Война и мир», но почти противоположно ей. Возможно, Толстой с течением времени воспринял ту критику, которая была высказана против его взглядов.

Самые веские и продуманные возражения против концепции Толстого выдвинул Ф. М. Достоевский, хотя они были выражены в весьма необычной форме - в контексте большого и сложного романа, на первый взгляд лишь косвенно отражающего идеи и образы романа Толстого.

2

Тот факт, что в романе «Подросток» Достоевский выступает против Толстого и важнейших идей его главного романа, не вызывает никаких сомнений². В основном тексте Достоевский не называет Толстого по имени, хотя достаточно прозрачно намекает на написанную им историю дворянских семейств. Зато в набросках и черновых вариантах «Подростка» неоднократно упоминается и имя Толстого и имена его героев, чаще всего «семейство Ростовых». Общая тенденция размышлений Достоевского над романом Толстого достаточно очевидна: Достоевский категорически не соглашается с тем, что изображенные в романе герои соответствуют задачам, стоящим перед русским обществом, что они являются *современными* в полном значении этого слова. Толстой, по мнению Достоевского, описывает людей прошлого поколения, причем идеализирует их; убеждение Толстого в том, что они остаются актуально значимыми для сегодняшнего дня, является грубой ошибкой. Об это Достоевский прямо говорит на последних стра-

2 Впервые эту тему подробно рассмотрел А. Л. Бём [1, с. 535–551].

ницах романа «Подросток» словами случайного «рецензента» записок Аркадия Долгорукова, героя-автора романа. Этот «рецензент» представляет себе некоего воображаемого романиста (в черновом варианте этого фрагмента прямо назван Лев Толстой), который поставил бы цель оказать «изящное» воздействие на читателя путем изображения «красивого порядка», характерного для жизни русского родового дворянства, и признает, что такое изображение, если бы оно было написано, было бы очень далеко от реальной жизни: «Положение нашего романиста в таком случае было бы совершенно определенное: он не мог бы писать в другом роде, как в историческом, ибо красивого типа уже нет в наше время, а если и остались остатки, то, по владычеству теперь мнению, не удержали красоты за собою. О, и в историческом роде возможно изобразить множество еще чрезвычайно приятных и отрадных подробностей! Можно даже до того увлечь читателя, что он примет историческую картину за возможную еще и в настоящем. Такое произведение, при великом таланте, уже принадлежало бы не столько к русской литературе, сколько к русской истории. Это была бы картина, художественно законченная, русского миража, но существовавшего действительно, пока не догадались, что это - мираж» [4, с. 454].

Достоевский доказывает, что на место «правильных» родовых семейств, которые изображает Толстой, пришли в русской действительности *случайные* семейства, и именно их представители являются теми людьми, которые определяют будущее России. Их существование очень далеко от того «благообразия», которое изображает в финале своего романа Толстой, но в одолевающем их беспорядке заключена сама суть современной жизни. В один из моментов работы над будущим романом Достоевский даже хотел назвать его «Беспорядок» и так сформулировал его главную мысль: «Вся идея романа - это провести, что теперь беспорядок всеобщий, беспорядок везде и всюду, в обществе, в делах его, в руково-

дящих идеях (которых по тому самому нет), в убеждениях (которых потому же нет), в разложении семейного начала» [5, с. 80].

Причем не только родовые семейства испытывают «беспорядок» и «разложение», Достоевский отказывается видеть спасительный идеал в Платоне Каратаеве и в непосредственности народной жизни; еще раз формулируя главную мысль будущего романа «Подросток», писатель отвергает «народ» в качестве основы общественного порядка, точно так же, как и «семейство»:

«Во всем идея разложения, ибо все врозь и никаких не остается связей не только в русском семействе, но даже просто между людьми. Даже дети врозь.

“Столпотворение вавилонское, - говорит ОН. - Ну вот мы, русская семья. Мы говорим на разных языках и со всем не понимаем друг друга. Общество химически разлагается”.

- Ну нет, народ.

- Народ тоже.

- Есть же семьи, и страшное множество.

- Это страшное множество есть жалкий призрак, - отвечает ОН, - это всё середина, рутина, люди без мысли» [5, с. 16].

«Мираж» и «жалкий призрак» - вот как характеризует Достоевский тот идеал, к которому приходит Толстой и в котором видит решение насущных проблем России. Реализацию этого идеала в семейной жизни Ростовых и Пьера Безухова Достоевский презрительно называет «серединой» и «рутиной», а его носителей - «людьми без мысли». Что же предлагает сам Достоевский в качестве фактора истории, исторического развития? Главная мысль писателя содержится в высказывании, продолжающем приведенный выше диалог (здесь говорит главный герой, будущий Версиров): «Главное - мы. Мы люди с мыслию, и за нами всё пойдет. Белинский был один, когда задумал свой поворот после статьи своей “Бородинская годовщина”, и что же - все за ним пошло. Идея его всех победил». Даже рутина лепечет,

его не понимая. Так и теперь, все эти семьи и вся эта народность разложится, даже образа от них не останутся» [5, с. 16].

Содержащееся здесь противопоставление становится одной из главных тем «Подростка». Если Толстой в своем романе отвергает претензию личности на значимое историческое деяние и предлагает в качестве правильного отношения к истории уподобление себя самым примитивным людям, подобным Платону Каратаеву, растворяющимися в простейших, полу-животных интересах, полностью отдающимся течению своего «благообразного» существования, то Достоевский, наоборот, видит единственными значимыми агентами истории «людей с мыслию», которые своими идеями и своей жизненной энергией увлекают за собой всех: не только таких же мыслящих субъектов, как они сами, но и ту «рутину», ту народную массу, на которую уповает Толстой. В результате, центральным элементом в характеристике главного героя-идеолога романа (Версилова, которого в набросках к роману Достоевский обозначает местоимением *ОН*, что придает его образу загадочную неопределенность) становится обладание *великой идеей* и стремление стать *великим человеком*. Еще только разрабатывая замысел романа, Достоевский записывает: «...ГЛАВНОЕ выдержать во всем рассказе тон несомненного превосходства ЕГО перед Подростком и *всеми*, несмотря ни на какие комические в НЕМ черты и ЕГО слабости, везде дать пред чувствовать читателю, что ЕГО мучит в конце романа великая идея и оправдать действительность ЕГО страдания» [5, с. 43].

Историческое значение таких носителей «великой идеи» постоянно подчеркивается Достоевским в весьма резких выражениях: «...если только хоть на 100 000 существует один носитель высшей идеи - тогда всё спасено» [5, с. 38]. В окончательном тексте романа это убеждение преобразуется в тезис Версилова о том, что таких людей, как он, носителей высшей идеи, исторических деятелей, выражающих роль России в мире, всего только

тысяча, но этого достаточно, чтобы указанная роль была исполнена и «спасение» достигнуто.

Здесь можно было бы возразить, что в романе наряду с идеей о значении высших представителей культурного слоя присутствует также вполне положительная оценка «народной правды», которую Достоевский передает через образ Макара Долгорукова, юридического отца Подростка. Однако если всмотреться в конкретное содержание этой «правды», то мы не найдем ничего более существенного, чем практицизм, умение устроиться в жизни и обеспечить средства существования себе и своих родным в соответствии с общепринятыми правилами. Это наглядно выражено писателем в немного комичной истории получения Макаром от Версилова через суд денег за «отказ от жены». В отличие от «романтика» Версилова, который вполне мог под влиянием нового чувства уехать за границу и оставить Софью Андреевну без средств к существованию, Макар педантично добивается от него обещанных трех тысяч и кладет их в банк, записывая на имя Софьи Андреевны, своей юридической жены, на тот случай, если она останется одна - после смерти Версилова или будучи брошена им окончательно. Нетрудно видеть, что «народная правда» изображается здесь Достоевским в точном соответствии с представлениями Толстого о «здоровом эгоизме» простых людей, направленном на себя и своих близких. Даже признавая определенное значение этой правды для устойчивости бытия народа (и соглашаясь в этом с Толстым), Достоевский не мог, конечно, считать ее сколь-нибудь значимой в перспективе исторического развития нации; он допускал ее только как дополнение к высшей правде людей мысли, подобных Версилкову. Вот как об этом сказано в наброске диалога между Версильковым и его сыном Аркадием:

«- А Макар Иванович? Я обнимал его.

- Народная правда сольется с нашею, и мы пойдем вместе. Близится время» [5, с. 431].

Позже - в «Дневнике писателя» и особенно в Пушкинской речи - Достоевский еще не раз будет положительно говорить о народе и его правде, однако когда нужно будет указать тех, кто реализует предназначение России, выражает ее главную правду, он будет называть представителей культурного слоя - Пушкина, Татьяну Ларину, Евгения Онегина, Лизу Калитину, Алеко. В воззрениях Достоевского народ значим как твердое основание самобытного развития русской нации, но у народа должны быть «руководители», «идеологи», в качестве которых и выступают люди мысли, представители культурного слоя, сохранившие связь с народом и понимающие его.

В связи с оценкой значения народа в истории Достоевский высказывает в подготовительных материалах к роману «Подросток» особенно резкое суждение о взглядах Толстого. Оно относится к одной из педагогических статей Толстого, в которой тот утверждал, что крестьянские дети совершенно равнодушно воспринимали рассказы из истории России, поскольку в ней не было для них ничего интересного и привлекательного, и в то же время заинтересованно слушали и хорошо запоминали фрагменты из Ветхого Завета, из истории еврейского народа. Достоевский справедливо увидел в этом утверждении отрицание оригинального национального характера у русского народа, из чего проистекает странный антипатриотизм Толстого, заметный в «Войне и мире» (позже ставший сознательным и нарочито демонстрируемым принципом). Возражая ему, Достоевский пишет: «...всякий факт нашей жизни, если осмыслить его в русском духе, будет драгоценен детям, не потому вовсе, что мы там-то и тогда-то отбились, приколотили, прибили, убили, а потому, что мы всегда и везде, в 1000 лет, в доблестях наших и в падении нашем, в славе нашей и в унижении нашем, были и остались русскими, своеобразными, сами по себе. Русский дух драгоценным будет» [5, с. 168–169]. Народ, его непосредственная жизнь и его правда, придают неповторимый национальный «коло-

рит» культуре, хотя историческим значением в конечном счете обладает не народ, а сама культура в лице ее наиболее значимых представителей.

Достоевский завершает свое рассуждение по поводу педагогической статьи Толстого совсем резким высказыванием: «Не мысль славянофильская о том, что Россия предназначена к великой роли в будущем относительно западной цивилизации, противна западникам, а идея, одна мечта о том, что Россия тоже может подняться, быть чем-нибудь хорошим, благообразным; Россию они ненавидят - вот что прежде всего» [5, с. 169]. Можно было бы усомниться, что это суждение относится к Толстому, поскольку его вряд ли можно буквально причислить к западникам. Но нужно отметить, что Достоевский часто использовал понятия «славянофил» и «западник» в достаточно неопределенном смысле, кроме того, дальше Достоевский продолжает критику именно взглядов Толстого, объединяя его с К. М. Михайловским. Из контекста всего этого рассуждения ясно, что оценивается именно позиция Толстого.

Несмотря на позитивное отношение к народу в целом, Достоевский настолько высоко ставит своих «высших личностей», определяющих историю, что в сравнении с ними все остальные люди часто оцениваются им как существа, более близкие к животным, чем к собственно человеку. Иногда такого рода противопоставление приобретает совсем грубый характер, причем кажется, что Достоевский продолжает полемизировать с Толстым, с его выставлением на первый план «рутины» и «середины» (людей, воплощающих идеал Платона Каратаева).

«Потому что скотов много, а людей мало, - говорит ОН. - Люди уходят, а скоты остаются» [5, с. 55].

«*Подросток.* Как же вы, будучи христианином, хвалите мою свою идею за ненависть и поддерживаете меня в ненависти?

ОН. Друг мой, ты потом узнаешь мои цели. Я хвалю только то, что ты возмог в наш кисельный век ощутить

глубокое чувство, кроме того, воспитать это чувство, развить его и не оставлять его.

Я. Это вы называете чувством.

- Я рад, что встретил человека поглубже всей этой пыли, крыс и мышей» [5, с. 157].

«Наружная выработка весьма изящна: видимое простодушие, ласковость, видимая терпимость, отсутствие чисто личной амбиции. А между тем всё это из надменного взгляда на мир, из непостижимой вершины, на которую ОН сам самовластно поставил себя над миром. Сущность, например, та: “Меня не могут оскорбить, потому что они мыши. Я виноват, и они это нашли, ну и пусть их, и дай бог им ума, хоть на время, потому что они так ничтожны, так ничтожны”» [5, с. 163–164].

Может показаться, что в этих фрагментах нужно безусловно различать позицию автора и позицию героя, тем более что последний еще находится в стадии становления, в генезисе от «хищного типа», подобного Ставрогину, к интеллектуалу и философу Версикову. Однако и после «Подростка» Достоевский часто использовал такого рода сравнение, причем формулировал его не менее резко и уже прямо от своего имени. Например, герой рассказа «Приговор» из «Дневника писателя» за 1876 г. резко противопоставляет себя людям, живущим «как животные»: «Посмотрите, кто счастлив на свете и какие люди *соглашаются* жить? Как раз те, которые похожи на животных и ближе подходят под их тип по малому развитию их сознания. Они соглашаются жить охотно, но именно под условием жить как животные, то есть есть, пить, спать, устраивать гнездо и выводить детей» [2, XXIII, с. 146–147]. Достоевский, защищаясь от нападок читателей, не понявших смысла рассказа, подхватывает и развивает мысль героя, т. е. полностью соглашается с ней: «Для него <для героя рассказа - И. Е.> становится ясно как солнце, что *согласиться* жить могут лишь те из людей, которые похожи на низших животных и ближе подходят под их тип по малому развитию своего сознания и по силе развития чисто плотских по-

требностей. Они соглашаются жить именно как животные, то есть чтобы “есть, пить, спать, устраивать гнездо и выводить детей”. О, жрать, да спать, да гадить, да сидеть на мягком - еще слишком долго будет привлекать человека к земле, но не в высших типах его. Между тем высшие типы ведь царят на земле и всегда царили, и кончалось всегда тем, что за ними шли, когда восполнялся срок, миллионы людей» [2, XXIV, с. 47].

Именно таким «высшим типом», за которым могут пойти «миллионы», т. е. способным совершить решающее историческое действие, является Версилов в «Подростке». Уже в одном из первых набросков плана будущего романа, в соответствии с которым герой должен был в конце покончить с собой, он назван «высшим экземпляром» человеческого рода: «Человек в высших экземплярах своих и в высших проявлениях своих ничего не делает *просто*: он и застреливается не просто, а религиозно» [5, с. 6; ср: с. 184]. Здесь помимо прочего зафиксирован один из важных моментов превосходства высших личностей над обыденными людьми - их *подлинная, глубокая религиозность*. Нужно отметить, что в процитированном фрагменте из «Дневника писателя», где Достоевский говорит о «высших типах», он имеет в виду их влияние на людей с помощью *идей*, а еще страницей ниже уточняет, что среди всех идей единственная высшая - это «идея о бессмертии души человеческой, ибо все остальные “высшие” идеи жизни, которыми может быть жив человек, *лишь из нее одной вытекают*» [2, XXIV, с. 48]. Необходимо, конечно, добавить, что та подлинная религиозность, которую имеет в виду Достоевский и которая отличает высшие личности, ничего общего не имеет с традиционной догматической, церковной религиозностью, именно поэтому высших личностей очень мало: одна на 100 000 людей, как сказано в подготовительных материалах к «Подростку», или всего тысяча человек на весь русский народ, как утверждает Версилов в окончательном тексте романа. Впрочем, внимательно читая роман Достоевского, мы не находим

там существенного подчеркивания религиозности Версилова, она обозначается намеком, как дополнительный штрих в его биографии (ходят слухи, что он «носил вериги»).

Версиров говорит о том, что он «носитель высшей русской культурной мысли», которая есть «всепримирение идей» [4, с. 375]. Это означает движение к единству человечества и преодоление всех традиционных противоречий и разногласий между народами, именно в этом Достоевский видит важнейшее историческое предназначение русского народа в целом и его идейно-культурного «авангарда», представленного в романе Версировым; вот как в подготовительных материалах выражен один из вариантов этой мысли: «Русск<ий> дворянин — как провозвестник всемирного гражданства и общечеловеческ<ой> любви. Это завещано ему ходом истор<ии>. <...> Пусть это назначение всех русских людей вообще. Но русск<ий> дворянин был тому пионером, передовым» [5, с. 430–431].

При этом нужно уточнить, что предполагаемое окончательное единство человечества (прежде всего относящееся к европейским народам, но в принципе призванное охватить всех) понимается Достоевским не как политическое, но прежде всего как *культурное*. Об этом свидетельствует постоянное использование самого прилагательного «культурное» при описании смысла и значения высшей идеи Версирова, но также неожиданное упоминание «древнего грека» в списке европейских народов, с которыми ощущает свое единство Версиров: «Я во Франции - француз, с немцем - немец, с древним греком - грек и тем самым наиболее русский. Тем самым я - настоящий русский и наиболее служу для России, ибо выставляю ее главную мысль. Я - пионер этой мысли» [4, с. 377]. Отождествление себя с «древним греком» означает единство с универсальным истоком европейской культуры и, значит, единство с ней во всей ее полноте.

Смысл жизни человека на земле Версиров, точно так же, как и его автор, понимает в духовном саморазвитии, выражающемся в творении культуры. Когда такое

понимание смысла жизни станет всеобщим, у человечества появится возможность объединиться на твердых основаниях; все попытки объединиться на иных основаниях, прежде всего на материальных интересах, по Достоевскому, обречены на провал.

Европа является образцом культурного развития, но ныне, констатирует Версилов, она полностью утратила понимание своего предназначения и полностью подчинилась материальным интересам, поэтому призвание России - воспринять наследие культурной Европы и продолжить ее дело; именно в этом смысле Версилов называет себя русским *европейцем* [7, с. 92–107].

3

Сопоставляя историческую концепцию Толстого, выраженную в романе «Война и мир», с концепцией Достоевского нетрудно прийти к выводу, что они являются противоположными во всех своих основных слагаемых.

В центре концепции Толстого находится первичная, иррациональная сила жизни, которая скорее объединяет человека и животных, чем противопоставляет их; человек наиболее полно и правильно являет в себе эту силу жизни, когда он остается *примитивным, простым*, подобным Платону Каратаеву. Чрезмерное духовное и культурное развитие, стремление к индивидуальному действию, выходящему за рамки простейших, полуживотных потребностей, разрушают первичное единство людей, угрожают существованию народа и его нормальному историческому развитию. При этом глобальная цель исторического развития в концепции Толстого остается неясной; скорее всего такой цели вообще нет в силу иррациональности силы жизни, определяющей движение истории, ведь ее динамика не подчиняется никакой закономерной логике. Хотя Толстой и показывает в конце романа, что его герой (Пьер Безухов) обрел «веру в Бога», на деле указанная вера вряд ли может быть признана подлинно религиозной, поскольку

«Богом» в данном случае является сила жизни, проявляющая себя в равной степени в человеке и в животных.

В концепции Достоевского все обстоит наоборот: основная масса простых людей составляет пассивную и косную «материю» истории, на которую должны действовать немногочисленные *высшие личности*; орудием их воздействия являются *высшие идеи*, смысл которых в побуждении людей к духовному самосовершенствованию и к творческой деятельности ради созидания культуры и в принятии религиозного мировоззрения, дающего обоснование стремлению к самосовершенствованию через идею бессмертия. Именно через бесконечное духовное самосовершенствование и создание культуры люди соединяются в единое человечество, которое направляет свое развитие к окончательному соединению со всем материальным миром.

Концепция Достоевского выглядит гораздо более проработанной и логичной, в то время как в концепции Толстого присутствуют очевидные противоречия и неувязки. Главной проблемой для Толстого, безусловно, является отрицание необходимости духовного развития человека и сближение «первичной» человеческой жизни с жизнью животных. Строить философское понимание человека на таких основаниях кажется невозможным, и, вероятно, Толстой в конце концов осознал это. Возможно, здесь сказалось и его добротное философское образование; немецкая философия, которую он хорошо знал, вела к совсем другому пониманию человека, чем то, к которому он пришел в «Войне и мире».

Пережитый Толстым в конце 1870-х гг. религиозный кризис, описанный в «Исповеди», последующий отказ от всего своего предшествующего художественного творчества и, наконец, желание в явном виде сформулировать новое религиозно-философское учение, восстанавливающее подлинный смысл христианства, — всё это можно понять как *естественные* этапы отказа от прошлого

мировоззрения и перехода к новому, которое оказалось предельно близким к мировоззрению Достоевского.

Здесь можно вспомнить весьма ироничное суждение Достоевского о Толстом, содержащееся в «Дневнике писателя» за 1877 г., приписанное неназванному случайному собеседнику Достоевского: «Автор “Анны Карениной”, несмотря на свой огромный художественный талант, есть один из тех русских умов, которые видят ясно лишь то, что стоит прямо перед их глазами, а потому и прут в эту точку. Повернуть же шею направо иль налево, чтоб разглядеть и то, что стоит в стороне, они, очевидно, не имеют способности: им нужно для того повернуться всем телом, всем корпусом. Вот тогда они, пожалуй, заговорят совершенно противоположное, так как во всяком случае они всегда строго искренни» [3, с. 175]. Здесь очень точно предсказан позднейший переворот в мировоззрении Толстого, в результате которого он некоторые важнейшие положения своего мировоззрения превратил в свою полную противоположность.

В окончательной версии своего религиозно-философского учения, изложенного в трактате «О жизни» (1888), Толстой выделяет два уровня жизни: *низшую, животную жизнь* и *жизнь истинную, духовную, разумную*. Животная жизнь — это непосредственная, простая жизнь, направленная на благо своей личности; нетрудно видеть, что именно эту жизнь Толстой признавал в романе «Война и мир» единственно истинной и требовал от всех подчиниться ее требованиям. Теперь он описывает ее совсем по-другому: «Жизнь человека, как личности, стремящейся только к своему благу, среди бесконечного числа таких же личностей, уничтожающих друг друга и самих уничтожающихся, есть зло и бессмыслица, и жизнь истинная не может быть такою» [9, с. 327]. Так понимают жизнь, утверждает теперь Толстой, только «грубые, невежественные люди, едва выходящие из животного состояния» [9, с. 332]. (Платон Каратаев?!). То подавляющее большинство людей, которое

живет этой жизнью, оценивается Толстым совсем иначе, чем в его большом романе, - это «грубая толпа» и «грубое большинство человечества» [9, с. 333].

Чтобы перейти к истинной жизни, человек должен признать ложными все цели его животной личности во главе со стремлением к продолжению рода (к полноте семейной жизни). «Для животного, не имеющего разумного сознания, показывающего ему бедственность и конечность его существования, благо личности и вытекающее из него продолжение рода личности есть высшая цель жизни. Для человека же личность есть только та ступень существования, с которой открывается ему истинное благо его жизни, не совпадающее с благом его личности» [9, с. 364–365]. Истинная жизнь основана на проснувшемся разуме, который противостоит инстинктивному эгоизму животной личности и требует от человека того, что прямо противоположно этому инстинктивному эгоизму: *любить другого больше, чем себя*; «наибольшее, до бесконечности могущее быть увеличиваемым, благо жизни каждого существа может быть достигнуто только этим законом служения каждого всем и потому всех каждому» [9, с. 372]. Выраженный таким образом главный принцип истинной жизни Толстого точно совпадает с «идеалом Христа» Достоевского, обозначенным им в рукописном фрагменте, написанном на смерть первой жены Марьи Дмитриевны (1864 г.): «...после появления Христа, как *идеала человека во плоти*, стало ясно как день, что высочайшее, последнее развитие личности именно и должно дойти до того (в самом конце развития, в самом пункте достижения цели), чтоб человек нашел, сознал и всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего я, - это как бы уничтожить это я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно» [6, с. 172].

Достоевский утверждал, что путь к достижению такого состояния общества, когда каждый будет жить по

заповеди Христа, очень труден и долог; вряд ли Толстой мог утверждать что-то иное. Как и Достоевский, он признавал, что людей, живущих истинной жизнью очень мало среди его современников. Но при этом он достаточно часто повторял свою старую мысль о том, что среди простых людей гораздо больше тех, кто может перейти от животной жизни к разумной истинной жизни. «Люди рабочие, простые, мало упражнявшие свой рассудок, почти никогда не отстаивают требований личности и всегда чувствуют в себе требования, противоположные требованиям личности; но полное отрицание требований разумного сознания и, главное, опровержение законности этих требований и отстаивание прав личности встречается только между людьми богатыми, утонченными, с развитым рассудком. <...> Происходит это от того, что человек простой, так называемый необразованный, всю жизнь свою работавший телом, не извратил свой разум и удержал его во всей чистоте и силе» [9, с. 375]. Однако такого рода утверждения остаются чистыми «декларациями» в текстах позднего Толстого; разъясняя смысл истинной жизни он говорит, что человек, ей причастный, должен осознавать свою жизнь «вне пространства и времени», должен почувствовать свою связь со всеми другими людьми, даже с уже умершими и еще не родившимися, должен увидеть высшие цели жизни, противоречащие всем обычным целям животного существования. Трудно поверить, что все эти качества Толстой мог признать достижимыми для своего Платона Каратаева или подобных простых людей. Хотя он постоянно подчеркивал, что разум, который задает законы истинной жизни и который необходимо раскрыть в себе человеку, чтобы перейти к истинной жизни, ничего общего не имеет с обычным научным разумом, вряд ли он мог отрицать, что причастность развитому разуму в любой его форме требует безусловного духовного развития и духовной работы — условий недоступных для большинства представителей народа.

Справедливо осуждая людей своего круга, *культурно развитых* людей за неправильную ориентацию своего духовного развития и своего разума, Толстой не хотел видеть, что *только из этого круга* возможно появление людей истинной жизни, представители народа могли стать причастными ей, только достигнув определенного уровня культурного развития и войдя в этот же культурный круг. Таких людей из народа много на страницах произведений Достоевского, он наглядно показывает, что только через культуру и духовное развитие личность может перейти от ложной животной жизни к жизни истинной, духовной. Толстой же так и остался при своем иррациональном «народопоклонстве», которое очевидно противоречило его достаточно последовательной поздней религиозно-философской концепции, в остальном очень близкой к концепции Достоевского.

Литература

1. Бём А. А. Художественная полемика с Толстым (К пониманию «Подростка») // Вокруг Достоевского. В 2 т. Т. 1. О Достоевском. Сборник статей под редакцией А. А. Бёма. М., 2007. С. 535–551.
2. Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1876 г. // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 23–24.
3. Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1877 г. // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 25.
4. Достоевский Ф. М. Подросток // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 13.
5. Достоевский Ф. М. Подготовительные материалы к роману «Подросток» // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 16.
6. Достоевский Ф. М. Записки публицистического и литературно-критического характера из записных книжек и тетрадей 1860–1865 гг. // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 20.

7. Евлампиев И. И. О смысле «русской идеи» в позднем творчестве Ф. Достоевского («Подросток», «Дневник писателя») // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 21. СПб., 2016. С. 92–107.
8. Толстой Л. Н. Война и мир // Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. В 90 т. М.; Л., 1928–1958. Т. 9–12.
9. Толстой Л. Н. О жизни // Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. В 90 т. Т. 26.
10. Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Фр. Ницше // Шестов Л. Соч. В 2 т. Томск, 1966. Т. 1.
11. Шестов Л. Достоевский и Ницше (философия трагедии) // Шестов Л. Соч. В 2 т. Т. 1.

Главные вопросы Достоевского в теологической мысли Русского зарубежья

Н. Х. Орлова

В настоящем очерке тезисно обобщается и актуализируется опыт теологического прочтения творчества Ф. М. Достоевского философами и богословами Русского зарубежья. Революция 1917 года была одним из тех epochальных событий, которое запрашивало переосмысления всего хода истории. Для оказавшейся в рассеянии русской интеллигенции эта задача решалась через постановку вопроса о смысле и значении русской культуры. Логика текста строится по двум векторам: фокусируется внимание на ключевых философских вопросах, звучащих в текстах Достоевского, а также выделяются «голоса» философов, суждения которых наиболее ярко обращают наше внимание на эти вопросы.

Ключевые слова: Ф. М. Достоевский, Русское зарубежье, теология, русская культура, русская идея, метафизика.

The main questions of Dostoevsky in the theological thought of Russian emigration

Nadezda Kh. Orlova

There's a study of Dostoyevsky workplace in the philosophy and theology of the abroad of Russia. The Revolution of 1917 was an extreme event which forced the Russian thinkers to look out for the deep meaning of entire History course. For Russian intellectuals in the emigration this problem was solved through the question of meaning and value of the Russian culture. The logic of the text is formed in two directions: first, a main philosophic questions in Dostoyevsky's texts are formulated; secondly, there's marked "voices" of philosophers who analyzed these questions.

Keywords: F.M. Dostoyevsky, Russian emigration, theology, Russian culture, Russian idea, metaphysics.

Введение

В сущности, весь мир уже находится в «Обществе Достоевского», является его имплицитным (это важная категория) членом [14, с. 523].

В апреле 1911г. на одном из заседаний Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге Вячеслав Иванов сказал замечательные слова, вполне уместные и сегодня, в XXI веке. «Образы, эти живые призраки, которыми он населил нашу среду, ни на пядь не отстают от нас <...> Беспокойными скитальцами они стучатся в наши дома в темные и в белые ночи. Узнаются на улицах в сомнительных пятнах петербургского тумана и располагаются беседовать с нами в часы бессонницы в нашем собственном подполье» [13, с. 203].

Вклад Достоевского в нас предопределил это неотступное следование за ним, за его героями. И сами мы как бы идентифицируемся с ними. В нас угадывается эта психоаналитическая *достоевщина*. О ней Вяч. Иванов пишет, как о предопределенной Достоевским *нашей культурной сложности*, сложности русской души, русской мысли, русского искусства. Тем самым, Достоевский «переместил планетарную систему». Опрокинув человека в вечные вопросы, он дал единственную общую подсказку, что поиск ответов на них будет занимать нас бесконечное будущее. Новые времена будут лишь усложнять приближение к ответам. Каждая эпоха будет по-своему актуализировать смятение антиномичной личности, сама метафизика личной воли которой вмещает катастрофу выбора между добром и злом, между волеием и хотением, между Богом и дьяволом. Этим и определяется современность и своевременность Достоевского.

В этом смысле становятся центральными темы трудно определяемой русской души, ее трагедии и мессианства. В этих категориях прорабатывается русская идея, и сегодня спорная, и не проясненная. К этим мет-

кам русской культуры разворачивает читателя творчество Достоевского, который являлся тончайшим психоаналитиком и глубочайшим метафизиком русской души. На эти – терапевтическую и проповедническую функции его творчества обращает внимание богословская мысль эмиграции первой волны. История распорядилась так, что, утратив Родину после революции 1917 г., русский философы обрели несколько десятилетий свободы для творческой работы. Центр философской и богословской работы переместился тогда из России в русскую диаспору. Русская литература в фокусе внимания. Она нередко, именно у нас, «в проповедь переходила» [9, с. 301] и написана на языке, для которого «крестьяне – христиане и который палку поперек палки – крест – именует именем Христа» [9, с. 307].

Русская литература исследователями подводится под понятие *дидактического*, назидательного реализма. Книги Достоевского как бы вытекают непосредственно из Деяний Апостольских и ставят перед собой цель подействовать на общество, принести ему исцеление от его бед или, по крайней мере, надежду, что страдания эти суть искупительные. Для русской литературы характерна фиксация на «религии сострадания». В пределе она выражена у Достоевского. О ней, как о «единственном законе бытия всего человечества» говорит он устами князя Мышкина.

О принципиальном союзе русской литературы именно с богословием замечательно сказал М. Тареев: «Русский богослов с особым вниманием должен воспользоваться изящной литературой, потому что русская беллетристика представляет собою отрадное явление в нашей жизни, наивысший плод русского творчества. Это работа русского гения целомудренная, вдумчивая, мистически-возвышенная и возгретая сострадательною любовью к труждающимся и униженным. Она имеет высокую гносеологическую ценность по религиозно-нравственным вопросам. Союз богословия с русской литературой должен принести ценные плоды» [18, с. 5-6].

Искание Бога, правды, разгадки тайны бытия красной нитью проходит через творчество даже тех писателей, которые, казалось бы, неверующие. Все сообщает произведениям русского слова «печать глубокой серьезности, философской вдумчивости, даже религиозности» [15, с. 11].

Рядом с этой сосредоточенностью, а может и провоцирующиеся ею темой смерти, общий пессимистичный тон русской литературы, в которых «живая тоска по правде», жажда царства Бога, торжества добра, с особой очевидностью проступающие и в произведениях Достоевского.

Масштаб фигуры Достоевского и значение его творчества для русской культуры заново переосмысливается в теологической перспективе в эмиграции Н. Арсеньевым, Н. А. Бердяевым, С. Н. Булгаковым, В. В. Зеньковским, Б. П. Вышеславцевым, Н. О. Лосским, Г. Флоровским, С. А. Франком, Л. Зандером, К. В. Мочульским, богословами Митрополитом Антонием (Храповицким), Архиепископом Иоанном (Шаховским), П. Евдокимовым и др. В них исследуются архитектоника образа Достоевского, «великие достоинства христианства» в контексте его гения, метафизика русского духа.

Подобная нацеленность на слово Достоевского в русской культуре уже переживалась, когда в начале XX в. в России формируются, как пишет Н. Бердяев, «новые идеалистические и религиозные течения». Тогда, разочарованные материализмом, «под знак Достоевского» стали В. Розанов и Д. Мережковский, С. Булгаков и А. Шестов, А. Белый и В. Иванов, неохристиане и неоидеалисты. «Все связаны с Достоевским, все зачаты в его духе, все решают поставленные им темы» [2]. Достоевский как бы открывается впервые. С открытием этого нового мира, «начинается эра “достоевщины” в русской мысли и русской литературе» [2]. Далее вся наиболее «сложная и тонкая русская метафизическая мысль» протекает в русле, «положенном» Достоевским.

И прав Булгаков в словах о том, что «Достоевского вообще можно не замечать, и против этой духовной слепоты нечем пособить, но тому, кто однажды его заметил, уже не оторваться от "жесточкого таланта", для него Достоевский становится спутником на всю жизнь, мучеником, загадкой, утешением» [8, с. 301].

Достоевский – величайший русский метафизик

И в нем самом была притягивающая и соблазняющая бездонность. С него началась эра „проклятых вопросов“, эра углубленной психологии [2]

В творчестве Достоевского амбивалентность экстремумов (или бесконечностей?): минус бесконечность «бездн сатанинских» и плюс бесконечность «тайны искупления». Между двумя этими бесконечностями курсируют человек и культура. Думается, что драма личности заключается в преодолении (балансе?) того метафизического нуля, который разделяет (соединяет?) эти две оси бытия.

Бердяев указывает на столкновение двух «избирающих волей», двух «первоощущений бытия», в которые мы обрушиваемся, приближаясь к образу Достоевского. По мысли Бердяева, кризис культуры есть попытка «выхода из середины к какому-то разрешающему концу». В этом смысле апокалиптическая настроенность, «подозрительное и враждебное отношение ко всей срединной культуре – характерно русские черты», его *опасная черта*. В них проступает образ русского духовного склада, в них следует искать источники «нашего духовного своеобразия и источники наших духовных болезней».

Бердяев пишет: «все наши метафизические идеи идут от Достоевского». Они становятся *духовным хлебом насущным*, без которого нельзя жить. Сам живя в атмосфере «страстных, огненных идей», он и нас «вовлекает в

их круг» [2]. И становится очевидным: «нельзя жить, не решив вопроса о Боге и дьяволе, о бессмертии, о свободе, о зле, о судьбе человека и человечества» [2]. Бердяев полагает, что метафизика Достоевского делает нас его *духовными детьми*. Но здесь же Бердяев указывает на парадоксальность феномена Достоевского, которая заключается в том, что без него невозможно мыслить, но по нему нельзя жить. По той простой причине, что в нас недостаточно способности к балансу, а «достоевщина» таит в себе для русских людей не только великие духовные сокровища, но и большие духовные опасности. В русской душе есть *жажда самосжигания*, есть опасность *упоения гибелью*. В ней слаб инстинкт духовного самосохранения [2]. Это должно рассматривать нашим *национальным дефектом*.

Все творчество Достоевского тщательно выписывает эту метафизическую амбивалентность, которая проявляется в том, что русские - народ величайших духовных возможностей и народ – *больной духом*, не способный «дисциплинировать свой дух», народ – с исключительным чувством личности и личной судьбы и народ – бессильный утвердить форму личности. По мысли Бердяева, Достоевский не подсказывает, как научиться этой самодисциплине, организовать душевную русскую стихию, оформить ее в характер. Обретя величайшее явление нашего «национального духа», мы не обрели «здорового и зрелого национального самосознания» - пишет Бердяев. Следовательно, «выработка нравственного характера, выработка духовной мужественности – наша главная жизненная задача» [2].

Роковая двойственность Достоевского продолжается и в его отношении к личности. С одной стороны, он придавал исключительное значение личностной сущности человека. С другой, он декларирует большую роль соборности и коллективности. Ими соблазняясь, по мысли Бердяева, Достоевский не избежал уклона в ложную идеализацию «народного коллектива как носителя духа». В этом смысле идея религиозной соборности *парализует*

идеи личной ответственности, самодисциплины, личной духовной автономии, в которых, полагает Бердяев, русский народ нуждается. Лишь реформы в этой сфере способны *оздоровить* русский народ. Таким образом, главный упрек Достоевскому в том, что нацеливая человека на постановку задачи личной ответственности в определении путей жизни, он, одновременно, «соблазняет русским народничеством и русским коллективизмом, то есть препятствует осуществлению этой задачи» [2].

Вместе с тем Бердяев убежден, что творчество Достоевского есть реформаторское по степени плодотворности для христианского возрождения. Оно пророчествует и подсказывает и о великих русских духовных возможностях, и о великих русских опасностях. И, пожалуй, Западная Европа, «вступающая в ритм катастрофического процесса», обращаясь к Достоевскому, более способна понять его вопросы.

Софиургийный огонь достоевщины

Из четвертого измерения в третье возврата нет. Нет возврата и для нас, для русской, для мировой литературы [9, с. 113].

Интимно воспринимая Достоевского, каждый исключительно индивидуально соотносит себя с той или иной частью его личности, с разным примиряясь и разному сопротивляясь в ней. С. Н. Булгаков эту особенную личностную вовлеченность в переживание Достоевского понимает как своего рода лакмусовую бумажку, посредством которой «отношение к Достоевскому более чем многое другое, характеризует собственную индивидуальность человека, определяет, так сказать, его калибр» [9].

Объяснять эту мистическую встроенность в «достоевщину» исключительно лишь писательским талантом недостаточно. В Достоевском, в любом из его героев каждый из нас прочитывает себя, но не внешне описа-

тельно, а метафизически. Войдя однажды в среду, густо напитанную преступлением и наказанием, состраданием и жестокостью, восторгом и презрением, мы как бы навсегда приговариваемся мыслить об этих категориях по Достоевскому. Булгаков полагает, что «если бы мы не были такие эгоисты, если бы мы не были заняты постоянно своими мелкими личными делами, то покой и счастье стали бы навсегда невозможны для нас» [8, с. 302]. Мне же представляется, что время проверило нас на Достоевского. Мы не избавились от многоточий наших борений и разрывов, нашей внутренней неустроенности, но именно это и свидетельствует о том, что природа наша необратимо изменилась. Нам никогда не удастся разучиться опознавать в себе Раскольниковых, Свидригайловых, Шатовых и прочие образы. Достоевский предупредил такую возможную своим тотальным доверием к способности русского человека сострадать и страдать. По мысли Булгакова, Достоевский – «духовный зачинатель новой России» [7, с. 332] – весь охваченный «софиургийным огнем», не мыслит себя только художником. Для Достоевского вне духовности вообще нет жизни. Это как бы четвертое измерение, исчезновение которого ведет к смерти.

Достоевский велик «органически мощным и гармоническим совмещением в своей мощи в одном лице художника-творца и религиозного мыслителя» [18, с. 384]. Этим была обусловлена особая *универсально-историческая* черта его значительности, а именно: «Достоевский стал для не-русского мира самым полным, самым сильным, самым ярким выразителем русского духа» [17, с. 384]. Более того, в лице Достоевского состоялось «вступление русской духовной стихии как могущественной и равноправной силы в общий круг мировой культуры».

Квинтэссенцию русской народности, источником национального самосознания следует по мысли Булгакова определять по таким национальным героям русской культуры, как В. Васнецов, Влад. Соловьев, Ф. М. Досто-

евский, А. Н. Толстой. Именно в них, как в зеркало, следует смотреться русскому обществу и «в них узнать и признать себя».

Каждая из этих фигур примыкает друг к другу, духовно роднится друг с другом. «Васнецов – это Достоевский в живописи, а Достоевский – Васнецов в литературе» [4, с. 146]. Философия личности и творчества каждого из них делает фундаментальный вклад в, своего рода, азбуку философии русской духовности. Всех их связывала религиозно-философская направленность их творчества. Достоевский, как и Васнецов в живописи, с особенной глубиной раскрывает религиозную жизнь и психологию русского народа, вера в исключительное призвание которого была «настоящей религией, воодушевляющей всю его литературную деятельность». В образе старца Зосимы аккумулируется эта вера в провиденциальную миссию и «целая нравственная философия», «целое жизнечувствие», своего рода итог самого Достоевского. Картиной, достойной кисти Васнецова, по мысли Булгакова, предстает в романе «Братья Карамазовы» Зосима на фоне колоритно выписанных народа и народных чувств. Параллель с Вл. Соловьевым реализуется в том магистральном ключе, согласно которому «задача России состоит именно в универсально-жизненном осуществлении христианства». Достоевский считал, что страдания «воспитали в народе то величие духа, историческую самоотверженность и смирение наряду с универсализмом и всечеловечностью, и вместе ту жажду правды, которую одинаково и народ, и интеллигенция вносят повсюду, и в политику, и в культурную деятельность, и даже в повседневную жизнь» [6, с. 201].

Русская стихия по Достоевскому

Русская стихия – она чувствуется каждым русским, как непонятная и непередаваемая иностранцам сущность русской души, русского характера, русской судьбы, даже русской природы [10, с. 5].

Погруженность в сценарии апокалипсиса героев Достоевского, делает и наше мироощущение „катастрофическим”. Вместе с тем, как пишет Бердяев, эта апокалиптическая устремленность „соединялась с признанием истории и исторических святынь и ценностей, исторической преемственности” [2], по отношению к которым особая роль отводится русскому народу.

И именно в этом Достоевский угадывает *какую-то коренную черту русского духа*. А нам дано чувствовать себя «наследниками духа Достоевского», у которого идеальный проект русского народа описывается в категориях «мистической природы», своеобразного «русского православия», «русского смирения», «богоносности» [3].

В главе «Россия и русский народ» Н. О. Лосский решает задачу установить, что в русском народе любил Достоевский и как он понимал его характер. В первую очередь, уже из детских воспоминаний, в этом характере наличествует душевная мягкость русского человека, услужливость и заботливость, которые герои в произведениях писателя проявляют по отношению к преступнику и на войне. Образ русского народа дополняется такими характеристиками, как смирение, отсутствие гордости и самодовольства. Но самой важной чертой для Достоевского является христианский дух, благодаря которому русский народ устремляется к святости, к абсолютному добру.

Достоевский верил, что русский народ создаст нечто великое для всемирной культуры. В этой вере наивность, но не родственная наивности Руссо, Толстого, которые уповали на «добрый народ», на сущность челове-

ка, очистившуюся, лишь только будет уничтожена порочность власти. У Достоевского редкая зоркость ко злу, «чувство первородного греха». Все его произведения пропитаны этим. Он как будто сосредоточен на единственной задаче – изобразить «преступность, нигилизм, тиранство и лакейство русской души; грязь, пьянство, разврат, тьму русской жизни, ее призрачность, ее дикую фантазмагорию...» [10, с. 6]. У иностранца, да и у русского это может вызывать отвращение к России. Вместе с тем, Достоевский верит, что «из русской хаотической стихии создастся дивный Космос». Он угадывает какую-то бесконечную мощь, скрытые таинственные силы. В хаосе все – и добро, и зло, и «есть круговая порука добра и зла» [14, с. 521]. Но Достоевский верит, что добро в потенции мощнее в русской душе. По мысли Вышеславцева, в хаосе могучего и сильного – «беспредельность, жажда души слиться с беспредельным». Русская душа не знает ни в чем предела: «в этом ее трагизм, порою ее комизм, иногда ее гибель, но всегда своеобразное величие!» [10, с. 8]. И если душа запада оформлена и тем ограничена, то душа России не оформлена, полна неопределенностей, без(о)бразна и потому безобразна. Это *Das Russentum*, который Шпенглер переживает как особую стихию, глубоко отличную от западноевропейской культуры.

Во всех произведения Достоевского изображена эта русская стихия и это есть «основная проблема его творческой мысли». Это дает повод говорить о нем как о «больном таланте» и «глубоком психологе преступлений». В годы осмысления случившейся в России пореволюционной катастрофы становится очевидным, что Достоевский как прорицатель задолго до этих событий показал «самое реальное и самое глубокое в русской действительности, ее скрытые подземные силы, которые должны были прорваться наружу, изумляя все народы, и, прежде всего самих русских» [10, с. 10].

В образе Ставрогина настоящее воплощение мощи русской стихии, от которой ждут великих свершений, но

получают «хаос, бессмыслицу, дикое нагромождение добра и зла, которое кончается самоубийством». На обоих полюсах добра и зла герой находит торжество красоты и, в конце концов, отчаивается их различить, оставляя себе выбор между: «или вера, или жечь». Ставрогин, вовлеченный в мощные формирующие идеи Бога, Христа, православия и захваченный не менее мощными деструктивными порывами атеизма, нигилизма, бунта и разрушения, пробует «везде свою силу», но хаос метаний истощает и ведет к гибели.

«Русская стихия всюду трепещет в произведениях Достоевского». Он почти только о ней и ведет разговор. Но как художник слова, крайне редко предпринимает попытки определить ее как философ. В романе Идиот устами князя Мышкина раскрывается русская страстность, исступленность. У Достоевского выписаны разные характеры, но все они «сформированы из одной и той же стихии». Ставрогин, Иван Карамазов, Раскольников, Кириллов отличны по способам переживания своей стихийности от Рогожина или Дмитрия Карамазова. В первом списке «люди духа, русские философы». Во втором списке люди, фатально плененные страстями души. В «рогожинском доме живет особый модус русской стихии», когда Бог не потерян, но Я человека утрачено, «нет центра воли, а образовался какой-то неожиданный преступный центрик, вокруг которого завертелись все страсти и все силы» [10, с. 21]. Здесь потребность в замирающем ощущении, дойдя до крайности, заглянуть в самую бездну, а порой и обрушиться в нее.

Герои Достоевского, братья по крови и духу пушкинским, но выписаны скептичнее, сатиричнее. Достоевский с горечью говорит правду о русской стихии. Вместе с тем вера в Россию и русский народ не теряется, и именно этой верой она романтизируется. Выше-славцев поясняет истоки этой уверенности Достоевского. Они в «бессознательном аффекте бытия», которое не может остановиться на разрушении и жаждет полноты

и бесконечности. Достоевский убежден, что «в восстановление свое русский человек уходит с самым огромным и серьезным усилием, а на отрицательное прежнее движение смотрит с презрением к самому себе» [10, с. 23].

Еще одна категория характеров, являющаяся воплощением русской стихии, предельно редка и ценна. Это князь Мышкин, Алеша Карамазов, Зосима. В них отражается *лик Божества*. Это «люди духа, высокого предельно-ищущего духа, а не души и не тела». Им чуждо отрицание. Казалось бы, в образе князя Мышкина в предельной степени сосредоточены черты хаоса, несуразности, неистовства в выражении чувств, но это случай доброй стихийности, упраздняющей зло, возвеличивающей человека. Все лучшие пророческие идеи вкладываются в уста Мышкина. Вместе с тем, «в ангельском аспекте русской стихии нечто странное, индивидуально-русское, чудное: это юродивость, какое-то отсутствие таланта формы, умения формировать, отсутствие пластики, жестов. Русское добро часто принимает этот неуклюжий вид» [10, с. 25].

И князь Мышкин боится своим смешным видом «скомпрометировать мысль и главную идею». Но несуразность Мышкина не отменяет сияние подлинной человечности в этом образе. «В нем русский аффект бытия становится аффектом любви, но не ревнивой и корыстной, а всеобъемлющей и мистической» [10, с. 26]. Трагизм образа Мышкина в том, что «он вышел из стихии безумия и снова упадет в стихию безумия». В нем символ падения «не к покою, а в утомительные сны...». Стихия безумия всегда сторожит нас, освободиться от нее возможно лишь освободившись от всякой одержимости. Примеры такого пути в образах Алеши Карамазова и Зосимы. В них Достоевский воплощает свой идеал, когда русская сила «организовывается» и успокаивается до «елейной тишины». Вместе с тем это скорее образы далекого прошлого и возможного далекого будущего.

В той или иной мере могучая древняя стихия опознается во всех героях Достоевского. В его произведе-

ниях «не люди действуют, а страсти и животные по-ползновения владеют ими, бесы действуют, крупные и мелкие; внезапно отразится лик Божества в этом кипящем хаосе, в этом море [...] отразится и потухнет» [10, с. 28]. Динамическая картина реализации русской стихийности в произведениях Достоевского воспроизводится посредством нагромождения событий, безрассудности поступков героев, потерей контроля над своим поведением. Как бы не сами люди действуют, а стихийные силы (например, сцена, в которой Настасья Филипповна бросает деньги в камин). Достоевский выступает в этих сценах великим драматургом, с мастерством раскрывая динамику русской стихии. Русский человек во всем спешит себя заявить: «в хорошем или поганом». Еще одна выпячивающаяся черта – это необъятное, «непропорциональное ничему» самолюбие русского человека.

Возникает сомнение в том, есть ли среди героев Достоевского творческие индивидуальности, или все они – «чудовищные эксперименты»? Даже женщины здесь не «делают жизнь». Даже положительные персонажи (Мышкин, Алеша Карамазов) выглядят странниками в миру, восхищающими, но не участвующими в жизни, протекающей мимо них. Вышеславцев указывает на единственный персонаж, который с его точки зрения может быть приближен к деятельному и последовательному типу – это Петр Верховенский.

Таким образом, повседневная русская жизнь воспроизводится в произведениях Достоевского «мелкими делишками» самого «маленького» человека. Жизнь творится «не прометеевски, огонь не похищается с неба, она творится без духовного начала, люди духа бездействуют» [10, с. 39]. Достоевский приближает нас к выводу, что жизнь есть «сплошное бесовское наваждение, сплошная одержимость, фантасмагория, призрачные туманы Петербурга», «утомительные сны». И именно в таком качестве она должна стремиться уничтожить все эти удушливые формы, совершить переворот. По мысли Вышеславцева, это «самочувствие» согласуется с теми

настроениями, которые переживала русская интеллигенция, осознавая необходимость перемен к новой жизни. И Зосима, и Алеша Карамазов, и князь Мышкин не деятельны, потому что не время. «Беснование русской стихии должно дойти до предела, до полного выявления из ее недр и полного выделения самого низкого – бесы должны войти в стадо свиней и свергнуться в бездну» [10, с. 43].

Для России есть две опасности: «погибнуть от напряжения стихии и от иссякновения и охлаждения стихии». Выход Достоевскому видится в самообладании. В обретении себя в себе, в *овладении* собой. Это тот формирующий центр, без которого невозможен путь в будущее России. Но также необходим и центр макрокосмический. Для Достоевского это русский Бог и русский Христос. Вышеславцев в заключение предлагает отойти от образов и философских построений Достоевского и задать тревожный вопрос: Правда ли так мощна *русская стихия*, и где ее богатыри? Ответ для него лежит не в объективном знании, а в субъективной вере в тот самый аффект бытия, который должны беречь и скептик, и оптимист.

Упрек в почвенности

Достоевский был народник, но он никогда не изображал народа [3].

По мысли Зеньковского, «богатство идей у Достоевского изумительно, оно так ослепляет, что и не начали до конца додумывать отдельные его идеи» и «для человечества еще не кончился период непосредственного усвоения всей той сложной духовной работы», которая нашла свое выражение в его творчестве. В истории русской мысли Достоевский занимает совершенно исключительное место, являясь пророком и созидателем православной культуры, «гениально проникавшим в самые сложные тайны человеческого духа».

В своем призыве судить народ не по действительности, а по идеалу Достоевский поднимает его почти до метафизического уровня. В этом «ключ к известной идее Достоевского, что русский народ богоносец». Но Зеньковский указывает на слабое место пламенного мессианизма Достоевского - его тяготение к «почвенничеству», к которому тяготели и до него, но у него дополнилось чертами «христианского натурализма». В нем идея слияния русского народа с Православием. Это слияние должно было спасти и саму Россию, и через нее спасти все человечество. В русском народе *инстинкт общечеловечности*, который задает *синтетическую*, всемирно значимую силу русского духа. От России Достоевский ждал спасения европейской культуры через Православие. В этом смысле «Святая Русь как бы заменяет, отесняет у Достоевского реальную Россию» [11, с. 119].

Проблема свободы для Достоевского была одной из центральных. Он глубоко, почти соматически чувствовал «правду свободы, ее неустрашимость». И он «хорошо понимал всю трудность свободы в натуральном порядке жизни, всю трудность свободы вне Христа» [11, с. 121]. Европейский человек «религиозно одичал», утратил ясность перспективы духовной жизни и «остался один со своей бесплодной и бессильной свободой». Именно в «Легенде о Великом Инквизиторе» Достоевский «собирает воедино все свои мысли о трагедии человечества, как бы суммирует в ней свою философию этой трагедии» [11, с. 122].

Достоевский верил в способность русского народа к «всеобъемлющему синтезу, во внутреннюю полноту и богатство Православия» и стремился в самом русском духе разыскать условия внутренней целостности, внутреннего синтеза. По мысли Зеньковского, Достоевский *вселенскую правду* делает бременем только России, тем самым, как бы изолируя Россию от всего христианского мира, что помешало писателю *глубже и скромнее* понять роль России в истории [11, с. 126]. Зеньковский уверен, что философская позиция Достоевского была в чрезвычай-

чайно глубокой степени охвачена натурализмом, питаемым его верой в *почву*, в народную душу, в гений народа [11, с. 278].¹

Персоналистическая метафизика

Согласно персоналистической метафизике, каждый народ есть личность высшего порядка [16, с. 223].

Мир, *предчувствованный, воображенный* Достоевским, становится все более окружающим всех нас реальным миром. И хотя сам он призывал *любить жизнь больше смысла ее*, но именно Достоевский своим явлением в культуру утвердил, что «в этом мире каждый поступок есть как бы выдача векселя не жизни, а смыслу жизни» [9, с. 115].

По мысли Бердяева, «явление Достоевского означало, что в России родились новые души» [2]. Создавая Шатовых, Кирилловых, Верховенских, Ставрогиных, Иванов Карамазовых, Достоевский пророчествует. Он предвидит их реальное появление в XX веке (а мы скажем об их опознаваемости и в XXI в.). Обе русские революции подтвердили эти пророчества о том, что Россия летит в бездну и тем самым очень *приблизили* к нам Достоевского.

В творчестве Достоевского гениально сопряжены и доминанта миссии русского народа, и исключительная поглощенность темой человека. Это своего рода арены, на которых разворачивается трагедия борьбы Христа и

¹ К слову сказать, Бердяев противопоставляет этой мысли тезис, что через трогательную любовь к русскому скитальцу Достоевский «раскрыл в русской душе источник вечного движения, странствования, искания Нового Града» [3]. И в этом смысле для русской души характерна не укорененность в почвенности, а погружение в беспредельность, с которой почвенное существование никак не согласуется. И в целом для Бердяева «„Почвенная“ идеология самого Достоевского, которую он развивал в своей публицистике, его религиозное народничество находится в противоречии с его собственным откровением о человеке» [2].

антихриста, божественных и демонических начал. Раскрывая тайны человеческой природы, Достоевский выступает, по мысли Бердяева, великим *антропологом*, который ставит «самые вычурные антропологические опыты и эксперименты». И в этом смысле он – *экспериментатор*, создатель *опытной метафизики* человеческой природы. Среда, в которой творится этот эксперимент открытым Достоевским методом, насыщена страстью и исступлением. Она открывает все противоречия человеческой природы, погружая ее в *огненную и экстатическую атмосферу*, провоцирует выпасть за *границы и пределы*. Для Бердяева и Раскольников, и Иван Карамазов, и, погруженный в тихое безумие Мышкин, «есть мучительный вопрос о человеке, о границах, поставленных человеку». В ряду методов и особый интерес Достоевского к преступлению, которое задает патологические параметры к пределам и окраинам человеческой природы. Достоевский обнаруживает и показывает, что и в преступлении „человек не погибает и не исчезает, а утверждается и возрождается”. Здесь как будто „соединяются полярности страстного человеколюбия и человеконенавистничества, огненного сострадания к человеку и жестокости” [10, с. 52].

Проникнув в глубочайшие метафизические глубины русского духа, Достоевский указывает на его полярность как уникальную особенность. И антропологические открытия Достоевского полны „не только откровений о человеческой природе вообще, но и особых откровений о природе русского человека, о русской душе”. Более того, с пристрастием фокусируясь на феноменах отщепенцев, странников, юродивых, он дает доказательства тому, что есть „новая религиозная антропология”, которая более всего возможна именно в России. Если западный человек укоренен в традицию и более нормативен, то русский человек – метафизически безграничен и неизмерим. *Метафизическая истерия* русского духа в его неоформленности и „неподчиненности пределу и норме”. Еще одно отличие, по мысли Бердяева, имеет

значение: русский человек и сам „всегда нуждается в пощаде и сам шадит”. Строй западного порядка беспощаден по сути подчинения человека своей дисциплине и норме. Это определяет матрицу человечности, которой русский человек обеспечен богаче, нежели западный. Отсюда и основание для русской идеи, которую Достоевский видел во *всечеловечности* русского человека, в его бесконечной шире и бесконечных возможностях. В этом смысле и Достоевский весь состоит из противоречий, как и душа России.

Франк полагает, что особое место в антропологической системе Достоевского – это вера в обоснованность наличия зла в мире, так как „духовное просветление, обретение даров благодати без опыта греха и зла вообще невозможно” [20].

По Достоевскому, „подлинная онтологическая реальность человеческого духа” прорывается сквозь „тонкую оболочку общепризнанной эмпирической реальности”. Зло, хаотичность, дисгармония наличествуют и в ней, и в глубинных слоях личности. Но в ней также и метафизическая устремленность в прорыв к добру и свету. Франк показывает, что „в этом пункте беспощадное обличение человека как-то само собой переходит в своеобразное оправдание человека”. Достоевский изображает падение своих героев с жестокой выразительностью и безжалостной неприглядностью, но одновременно он – „призванный адвокат своих падших, злых, слепых, буйствующих и бунтующих героев” [20]. От героя к герою, от падения к падению, от эксперимента к эксперименту собираются своего рода „доказательства” того, иррациональная глубина человеческого духа, которая есть средоточие всего „злого, хаотического, слепого и бунтарского в человеке” и есть, та область, в которой только и „может произойти встреча человека с Богом и через которую человек приобщается к благоразумным силам добра, любви и духовного просветления” [20].

Достоевский предлагает отныне мерить достоинство человека на основе иного – *подлинного* гуманизма, в ко-

тором реализуется главный христианский принцип „во всяком, даже падшем и низменном” человеке видеть образ Божий [20]. Бердяев показывает, что, унаследовав „гуманизм русской литературы, русское сострадание ко всем обойденным, обиженным и падшим, русское чувство ценности человеческой души”, Достоевский преодолевает „наивные, элементарные основы старого гуманизма” и предлагает совершенно „новый, трагический гуманизм”.

Основание *достоинства* человека в „глубине онтологической значительности всякой человеческой личности”, которую не измерить даже самыми идеальными мерилami добра, правды и разума. Для Достоевского человек уже „четырёхмерное существо”, в котором „открываются иррациональные начала”, опрокидывающие истины гуманизма. По мысли Франка, новым гуманизмом Достоевского определена „глубокая, трогательная человечность” его нравственного мирозерцания. В нем и мировые последствия для радикального переосмысления проблемы человека.

Иван Карамазов в эпопее русской жизни

Из всей галереи типов этого романа этот образ нам, русской интеллигенции, самый близкий, самый родной; мы сами болеем его страданиями, нам понятны его запросы [5].

Наиболее плодотворным для выявления философского содержания творчества Достоевского считается роман «Братья Карамазовы», а самой яркой «в философском отношении точкой» – образ Ивана Карамазова. Он представляет одну из центральных фигур в «грандиозной эпопее русской жизни». Гениальный подарок философам и богословам (будущего, в том числе), с нашей точки зрения, осуществил Федор Михайлович Достоевский и легендой о великом инквизиторе. Бердяев писал,

что «тема знаменитой легенды гораздо шире, она универсальна, в ней дана целая философия истории и сокрыты глубочайшие пророчества о судьбе человечества» [1].

Обращаемость в философских сочинениях к этому ряду сама по себе заслуживает отдельного анализа. Ставя перед собой задачу выявления философских идей Достоевского, С. Н. Булгаков был уверен в том, что сложнее всего оценить философскую компоненту его творчества. Между тем, в его лице перед нами не только бесспорно «гениальный художник, великий гуманист и народолюбец, но и выдающийся философский талант». По мысли Булгакова, все три брата Карамазовы символически изображают все русское общество, весь комплекс русской жизни. Вполне возможно, что именно понимая эту символическую нагрузку и руководствуясь «внутренним художественным инстинктом», Достоевский не описывает внешность Ивана, как бы подчеркивая, что он – «отвлеченная проблема», «дух».

Философская насыщенность этого персонажа реализуется через комплекс метафизических вопросов о Боге, о душе, о добре и зле, о мировом порядке, о смысле жизни. Причем, предстают они не в чисто теоретическом ключе, а воплощаются в «живую, непосредственную реальность». Вместе с тем, «кривое зеркало души Ивана, его черт, с пошлой насмешливостью развивает ту же идею необходимости зла в мировой дисгармонии». В Иване Карамазове выявляется и его мировое значение этого образа («скептический сын эпохи социализма»), и сугубо национальное («вполне русский человек»). В нем каждый из нас может найти свое отражение. Булгаков уточняет, что именно русский интеллигент, с его «пристрастием к мировым вопросам» и с его «больной, измученной совестью», родственен Ивану в предельной форме.

К последнему признаку интеллигенции русская художественная литература имеет особое пристрастие. Сам Булгаков считает эту характеристику необходимой, так как «она придает ореол нравственного мученичества

и чистоты, она исключает самодовольство и культурную буржуазность, она одухотворяет» [5].

В Иване Карамазове истинная русскость проявляется в том, что он всецело занят этической проблемой, томится «постоянной и напряженной метафизической и религиозной жадой», мучится запросами совести.

Булгаков полагает, что «болезнь совести» есть наша национальная черта, поскольку метафизический камертон русского народа настроен на распознавание разрыва «между идеалом и действительностью, между требованием совести и разума и жизнью». Распознавание этого разлада делает нас больными, глубоко «оскорбляет на каждом шагу», «мучает», «калечит».

Достоевский и Запад

Достоевский, как известно, любил пророчествовать. Охотнее всего он предсказывал, что России суждено вернуть Европе забытую там идею всечеловеческого братства [21].

И в этом смысле Достоевский был одним из первых русских людей, оказавших влияние на европейцев. *Первый дар*, за который Европа благодарит до сих пор Россию, это «психология» Достоевского, его *подпольный человек*, со всем портретным разнообразием. Именно этого несчастного, безобразного, отвратительного человека призывал любить писатель.

Франк убежден, что Достоевского ценят на Западе, «как гения, принесшего какие-то драгоценные откровения в области человеческого духа». В списке мотиваций к этому увлечению есть особый интерес к *русской душе*, на изображении которой, по мысли Франка, сосредоточен Достоевский [20].

Из западноевропейской критики: «они как-будто не пишут, а священнодействуют, как-будто не пьют, а причащаются [...], они постоянно в заколдованном кругу вопросов “Зачем и почему?”, выйти из которого зача-

стю не могут иначе, как с помощью креста и молитвы» [9, с. 5]. Достоевский в этом же методе реализуется как писатель. Описывал и изображал «первореальность человеческого духа, его хтонические глубины, в которых Бог с дьяволом борется, в которых решается человеческая судьба» [19].

Собственно вся классическая русская литература занята именно религиозно-философскими вопросами, главные из которых – идея Бога, христианский альтруизм, жалость к человеку, стремление сгладить, стусшевать резкие разделения между людьми, защитить человека и поднять его нравственно [15, с. 8]. Достоевский, по мысли Вейдле, указал единственно верный путь из тупика для искусства – «в сторону духовности, побеждающей отвлеченность, жизни, дающей плоть наджизненным мирам, любви, видящей звезды не только в небе, но и в черном зеркале падшей человеческой души» [9, с. 116].

Важнейшая перспектива – проповедовать и служить человеку. В своем понимании этой задачи Достоевский утопически верил, что через ее реализацию достигается «тайна соборности, тайна братства, тайна Церкви, – Церкви как братства и любви во Христе».

Парадоксальным образом, говоря много о „братстве“, Достоевский иконописал святых, иноков, странников, которые были совершенно бездеятельны по отношению к строительству социализма. Образы эти расходились с мечтою: они не были историческими деятелями и строителями, но осуществляли и любовь, и свободу, и братство до конца [19].

Завершу очерк пафосом размышлений Г. Флоровского о том, что Достоевский любил Запад и видел в нем *вторую родину русского духа*. Он тосковал о гибели западного человека и полагал, что решение *русского или православного вопроса*, прочно увязано с разрешением *вопроса о Европе*. «Здесь Бог с дьяволом борется, и поле битвы – сердца людей» [19] И в этом смысле, человечество нуждается в перспективе Достоевского. И Россия

Достоевским внесла самый большой вклад в духовную жизнь всего мира. И русский народ оправдывается перед миром именно Достоевским как величайшей ценностью!

Литература

1. Бердяев Н. А. Великий Инквизитор. URL: <http://www.vehi.net/index.html> (30.05.2019).
2. Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. Прага. 1923. URL: <http://www.vehi.net/index.html> (30.05.2019).
3. Бердяев Н. А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского. URL: <http://www.vehi.net/index.html> (30.05.2019).
4. Булгаков С. Н. Васнецов, Достоевский, Вл. Соловьев, Толстой. (Параллели) // Булгаков С. Н. Тихие думы. Москва. 1996.
5. Булгаков С. Н. Иван Карамазов (в романе Достоевского «Братья Карамазовы») как философский тип. URL: <http://www.vehi.net/index.html> (30.05.2019).
6. Булгаков С. Н. Очерк о Ф. М. Достоевском // Булгаков С. Н. Тихие думы. Москва. 1996.
7. Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умо-зрения, Москва 1994.
8. Булгаков С. Н. Философские характеристики. Два града. Исследование о природе общественных идеалов. СПб. 1997.
9. Вейдле В. Умирание искусства. Москва. 2001.
10. Вышеславцев Б. П. Русская стихия у Достоевского. Берлин. 1923.
11. Зеньковский В. В. Ф. М. Достоевский. Владимир Соловьев. Н. А. Бердяев // Русские мыслители и Европа. Москва. 1997.
12. Зеньковский В. В. Проблема красоты в миросозерцании Достоевского // Русские мыслители и Европа. Москва. 1997.
13. Иванов Вяч. Достоевский и роман-трагедия // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге

(Петрограде): История в материалах и документах: 1907–1917. В 3 т. Т. 2. Москва. 2009.

14. Иоанн Сан-Францисский, архиепископ. Великий инквизитор Достоевского // Избранное. Петрозаводск. 1992.

15. Ктитарев Я. Н. Вопросы религии и морали в русской художественной литературе. Горки. 1909.

16. Лосский Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание // Н. О. Лосский. Бог и мировое зло. М. 1994.

17. Струве П. Достоевский – путь к Пушкину // Русская идея: В кругу писателей и мыслителей русского зарубежья. Т. 2. М. 1994.

18. Тареев М. Истина и символы в области духа. Сергиев Посад. 1905.

19. Флоровский Г. В. Религиозные темы Достоевского. URL: <http://www.vehi.net/index.html> (30.05.2019).

20. Франк С. А. Достоевский и кризис гуманизма (К 50-летию дня смерти Достоевского). URL: <http://www.vehi.net/index.html> (30.05.2019).

21. Шестов Л. И. Достоевский и Ницше (философия трагедии). URL: <http://www.vehi.net/index.html> (30.05.2019).

ТЕКСТЫ И КОНТЕКСТЫ

К вопросу о роли музыки в «усадебном тексте»¹

Н. В. Михаленко

В литературных и живописных произведениях, связанных с усадебной тематикой, часто упоминается исполнение музыкальных произведений, большое значение несет музыкальная символика. Герои, отделенные усадебным бытом от мира с его суетой, как бы оказываются в хронотопе искусства (например, как на картине С. Ю. Жуковского «Гостиная с роялем»). Исполнение музыкальных произведений становится важным символом, лейтмотивом, помогающим раскрыть идейное содержание того или иного текста. В усадебном тексте часто соседствует упоминание о народных песнях и авторских музыкальных произведениях, поскольку в самом топосе усадьбы соединяются образы дворянского и крестьянского быта («Неупиваемая чаша» И. С. Шмелева, «Путешествие в страну крестьянской утопии» А. В. Чаянова). Отсутствие звуков, музыки может восприниматься как символ затухания усадьбы (Брюсов «В полях заснувшие усадьбы...»).

Ключевые слова: «Усадебный текст», В. Я. Брюсов, В. В. Набоков, И. С. Шмелев, А. В. Чаянов

¹ Статья подготовлена в Институте мировой литературы им. А. М. Горького РАН в ходе работы по гранту Российского научного фонда № 18-18-00129 «Русская усадьба в литературе и культуре: отечественный и зарубежный взгляд».

On the role of music in the manor text

Natalia V. Mikhalenko

In literary and pictorial works related to the manor theme music performances are often mentioned and musical symbolism is of great importance. Heroes separated by manor life from the world with its bustle find themselves in the chronotope of art (as in S. Y. Zhukovsky's painting «Living room with a piano»). Performance of musical works becomes an important symbol, a theme that helps reveal the ideological content of a text. References to folk songs and author's musical works in manor texts often coexist because the images of noble and peasant life unite in the topos of the estate («Inexhaustible Chalice» by I. S. Shmelev, «Journey to the Land of Peasant Utopia» by A. V. Chayanov). The absence of sounds and music can be perceived as a symbol of fading of the estate (for example in V. Y. Bryusov's poem «Estates forgotten in the fields...»).

Keywords: «The manor text», V. Y. Bryusov, Nabokov V. V., I. S. Shmelev, A. V. Chayanov.

Усадебная культура представляла собой мир, где человек, существуя в гармонии с природой, совершенствовался в науках и искусствах. По определению В. Г. Шуккина, «усадебная культура как социокультурный локус сконцентрировала вокруг себя самые разнообразные формы: бытовую (этикет, разнообразные житейские роли), духовную (религиозную жизнь, книжные и житейские знания, способы мышления, культурную семантику и символику), словесную (различные жанры и стили устных высказываний и письменных документов) и художественную (литература, музыка, театр, архитектура, изобразительные и прикладные формы искусства)» [6, с. 21].

Музыкальная составляющая усадебной культуры исследовалась в статьях А. Н. Греча, М. А. Климковой, Н. А. Синянской, Л. П. Соколова, Е. А. и В. С. Уколовых, Уго Перси, диссертации В. И. Юдиной «Музыкальная культура российской провинции (от зарождения до

начала XX века)» [7]. В работе В. И. Юдиной охарактеризованы особенности исторического развития усадебной музыкальной культуры XVIII – начала XX вв. При рассмотрении различных сторон музыкальной культуры провинциального города она отмечала «...своеобразную роль усадьбы как проводника столичного художественного опыта на провинциальную почву (музыкального театра, любительского музицирования, отдельных форм концертной практики)» [7, с. 323]. Юдина останавливалась на соотношении в усадебной жизни дворянской и крестьянской музыки.

Однако полного литературоведческого исследования роли музыки в усадебном тексте русских писателей конца XIX – начала XX века до сих пор не существует.

Музыкальные особенности усадебного текста связаны с описанием как определенного периода исторического развития усадебной культуры, так и характеристикой дворянского или крестьянского быта.

Идиллический образ усадьбы, проникнутый тишиной, покоем, безмятежностью, наполненной полифонией звуков, где человек живет в гармонии с природой, был создан в стихах И. А. Бунина «Бледнеет ночь...», В. Набокова «Прелестная пора» и др. и воплощен в картинах С. Ю. Жуковского «Солнце под вечер» (1914), «Усадьба осенью» (1906) и др. Музыка создает образ благообразного, отдохновенного времяпрепровождения, уюта, как, например, в стихотворении А. Белый «Задумчивый вид...» («Садилась, стыдясь, / она вон за те клавикорды. / Ей в очи, смеясь, / глядел он, счастливый и гордый») [1, с. 100]. Даже в пародийном на жанр усадебной повести рассказе М. А. Кузмина «Набег на Барсуковку» (1914) музицирование является неотъемлемой частью загородного отдыха.

Если расцвет усадебной культуры характеризуется обилием звуков, то символом затухания усадьбы выступает отсутствие звуков, музыки: (В. Я. Брюсов «В полях забытые усадьбы...»).

В усадебном тексте часто соседствует упоминание о народных песнях и авторских музыкальных произведениях, поскольку в самом топосе усадьбы соединяются образы дворянского и крестьянского быта. Это ярко проявлено, например, в повести «Неупиваемая чаша» И. С. Шмелева.

Единство внутреннего и внешнего – происходящего внутри дома и в его саду – отображается и в звуковой характеристике усадьбы. Например, в стихотворении Н. С. Гумилева «В саду», построенном на звукописи, песня соловья и звуки рояля звучат в унисон, создавая образ волшебной ночи, силы неразделенного чувства:

Целый вечер в саду рокотал соловей,
И скамейка в далекой аллее ждала,
И томила весна... Но она не пришла,
Не хотела, иль просто пугалась ветвей.

Оттого ли, что было томиться невмочь,
Оттого ли, что издали плакал рояль,
Было жаль соловья, и аллею, и ночь,
И кого-то еще было тягостно жаль. [2, с. 42]

В стихах В. В. Набокова «Глаза прикрою – и мгновенно» воспоминание о прежней жизни в усадьбе связано с полифонией звуков («там, по сырому пестролесью, / – свист, щебетанье, гам цветной!» [3, с. 126–127]), а самого себя герой воспринимает – «легкий, звонкий весь, стою / опять в гостиной незабвенной, / в усадьбе, у себя, в раю» [3, с. 126]. В стихотворении «Домой» (1917–1922) возвращение в усадьбу сопровождается песней жаворонка:

На мызу, милые! Ямщик
вожжою овода прогонит,
и – с Богом! Жаворонок тонет
в звенящем небе, и велик,
и свеж, и светел мир, омытый
недавним ливнем: благодать,
благоуханье... [3, с. 118]

В стихотворении А. Белого «Воспоминание» (1903) образы старости и молодости противопоставлены даже на звуковом уровне. Так, юность отмечена звуком клавикордов, а уходящее время символизирует хрип «стенной кукушки». Как бы примиряет их жужжание «бархатного шмеля», что возвращает читателя к символике цикличности природы: «На кресле протертом из ситца / старушка глядит из окна. / Ей молодость снится. / Всё помнит себя молодой – / как цветиком ясным, лилейным / гуляла весной / вся в белом, в кисейном. // Он шел позади, / шепча комплименты. / Пылали в груди / ее сантименты. // Садилась, стыдясь, / она вон за те клавикорды. / Ей в очи, смеясь, / глядел он, счастливый и гордый. // Зарей потянуло в окно. / Вдохнула старушка: / «Всё это уж было давно!..» / Стенная кукушка, / хрипя, / кричала. / А время, грустя, / над домом бежало, бежало» [1, с. 115–116].

В романе А. В. Чаянова «Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии» (1920) образ усадьбы, благообразной жизни в ней имеет большое значение. Он характеризуется важными для «усадебного текста» чертами. Это уединенная, размеренная жизнь на лоне природе, посвященная интеллектуальному труду, где человек стремится совершенствовать себя в науках и искусствах.

В утопии Чаянова образ усадебной культуры, «давшей декабристов и подарившей миру Пушкина» [4, с. 262], признается эталонным, наиболее способствующим всестороннему развитию человека. Здесь особенно ярко обрисованы достоинства жизни вне города, когда «вся страна образует... кругом Москвы на сотни верст сплошное сельскохозяйственное поселение» [4, с. 227]. В основе утопического хозяйственного строя, так же, как и в основе античной Руси, «лежит индивидуальное крестьянское хозяйство» [4, с. 245].

В подмосковной усадьбе Архангельское было образовано «Братство святого Флора и Лавра» – своеобразный светский монастырь, «братья коего вербовались среди

талантливых юношей и девушек, выдвинувшихся в искусствах и науках» [4, с. 237]. Чаянов, профессор Петровской земледельческой и лесной академии и Народного университета им. А. А. Шанявского, создал в «Путешествии...» модель «светского монастыря», где проходило бы разностороннее обучение студентов: «Братство владело двумя десятками огромных и чудесных имений, разбросанных по России и Азии, снабженных библиотеками, лабораториями, картинными галереями, и, насколько можно было понять, являлось одной из наиболее мощных творческих сил страны» [4, с. 237]. В этом усадебном братстве бережно сохранялась память о предшествующих эпохах: «В анфиладе комнат старого дворца и липовых аллеях парка, освещенных былыми посещениями Пушкина и блистательной, галантной жизнью Бориса Николаевича Юсупова с его вольтерьянством и колоссальной библиотекой, посвященной французской революции и кулинарии, шумела юная толпа носителей прометеева огня творчества, делившая труды с радостями жизни» [4, с. 236].

Жизнь в утопической стране строится на внимании к культурному наследию предшествующих эпох. Утопические жители не только посещают передвижные выставки работ старых мастеров, но и с легкостью говорят о «старом Брейгеле, Ван Гоге <...> Рыбникове и великолепном Ладонове» [4, с. 227], властителем их помыслов становятся «суздальские фрески XII века» [4, с. 228] и работы реалистов с «Питером Брейгелем как кумиром» [4, с. 228]. Под аккомпанемент клавесина Катерина Минина поет романс Александрова на стихи Г. Р. Державина «Шекснинская стерлядь золотая...» [4, с. 240]. Тем самым создается традиционная картина «усадебного» времяпрепровождения: «Кремнев рассыпался в уверении своего удивления и восхищения, но звуки клавесина прервали их беседу. Катерина усадила своего брата аккомпанировать и пела романс Александрова на слова Державина:

Шекснинска стерлядь золотая,
Каймак и борщ уже стоят;
В графинах вина, пунш блистая,
То льдом, то искрами манят!

Затем последовал “Павлин”, дуэт “Новоселье молодых”, и Кремнев чувствовал, что поет она для него, что никому не хочет она отдавать его внимания» [4, с. 240].

Интересно, что если в рамках усадебного вечера исполняются произведения XVIII века, то гимном утопической страны становится «Прометей» А. Н. Скрябина. Прометеистские идеи в стране утопии получили большое распространение, ведется терапия неудавшихся жизней, с помощью методов евгеники в стране будущего пытаются улучшить человеческую природу, создать уникального работника, восприимчивого к искусству: «Получив в руки программу, Алексей прочел, что общество имени Александра Смагина, празднуя окончание жатвы, приглашает крестьян Московской области прослушать следующую программу, исполняемую на кремлевских колоколах в сотрудничестве с колоколами других московских церквей.

Программа:

1. *Звоны Ростовские XVI века.*
2. *Литургия Рахманинова.*
3. *Звон Акимовский (1731).*
4. *Перезвон Егорьевский с перебором.*
5. *“Прометей” Скрябина.*
6. *Звоны Московские.*

Через минуту густой удар Полиелейного колокола загудел и пронесся над Москвой, ему в октаву отозвались Кадаши, Никола Большой Крест, Зачатьевский монастырь, и Ростовский перезвон охватил всю Москву. Медные звуки, падающие с высоты на головы стихшей толпы, были подобны взмахам крыл какой-то неведомой птицы. Стихия Ростовских звонов, окончив свой круг, постепенно вознеслась куда-то к облакам, а кремлевские

колокола начали строгие гаммы рахманиновской литургии» [4, с. 267–268]. Музыка как бы охватывает все пространство, исподволь подчиняя людей, точно составляя единый общественный организм.

Создавая образы технического и научного прогресса утопической страны, Чаянов воссоздал усадебную культуру XIX века, несколько усиливая лубочную составляющую. В усадебном тексте соединяются приметы дворянской и крестьянской культур. Соответственно, здесь упоминается и народная музыка. Наряду с романсами, в «Путешествии...» говорится о частушках, которые поют крестьяне и студенты, когда едут на ярмарку в Белую колпь. Это картина сближает текст с сюжетом дымковской игрушки, усиливает лубочную стилистику: «Путников обгоняли телеги, расписные, как подносы, и битком набитые девками и парнями, щелкавшими орехи. Над дорогой звонко разносились переливы частушек: “Голубок сидит на крыше, / Голубка хотят убить, / Посоветуйте, подружки, / Из троих кого любить”. <...> Мальчишки свистали, как в доброе старое время, в глиняные золочёные петушки, как, впрочем, они свистали и при царе Иване Васильевиче и в Великом Новгороде. Двухрядная гармоника наигрывала польку с ходом» [4, с. 254].

Интересно, что Чаянов, стилизуя утопический усадебный быт, очень точно передает ту особенность музыкальной поместной культуры, когда «народная музыка, попадая в пласт более высокой... культуры, приобретала демонстративно театрализованные черты» [7, с. 339]. Чаянов передал тот синтез «столично-европейского музыкального профессионализма и изначально сельско-крестьянской русской фольклорной традиции...» [7, с. 343].

В народной жизни песни служили маркером бед и праздников, позволяли проявить волю и свободолюбие даже крепостным. Например, в «Неупиваемой чаше» И. С. Шмелева, собирая ягоду в лесу, герои поют: «А когда возвращался с народом через сосновый бор – вольно отзывался бор на разгульные голоса парней и девок. Пе-

ли они гулевую песню, перекликались. Запретная была эта песня, шумная: только в лесу и пели. Пели-спрашивали – перекликались:

С'отчево вьюгой-метелюжкой метет.
С'отчево не все дорожки укрывает?
Одну-ю и вьюжина не берет?
А какую вьюжина не берет?
Всю каменьем умощенную,
Все кореньем да с хвощиною!
А какую метелюга не метет
Ой, скажи-ка, укажи, лес-бор!
Самую ту, что на барский двор!

Радовался Илья, выносил подголоском, набирал воздуха – ударят сейчас все дружно» [5, с. 386–387].

В «Неупиваемой чаше» крепостной художник-иконописец Илья в моменты радости, идя по лесу, обязательно поет. Это символ своеобразного освобождения души, обретения веры. Своеобразный знак на пути. После молитвы вместе с монахиней об освобождения от мук барина, Илья поет и получает духовную поддержку: «Дала из мешочка просвирку, покрестила и вывела из храма. И легко стало у Ильи на сердце. Всю дорогу – пятнадцать верст – сосновым бором весело прошел он, собирая чернику, и пел песни; и кто-то шел с ним кустами и тоже пел. Должно быть, это был отзвук» [5, с. 385]. Песне иконописца вторят птицы. Он точно вписан в природу. Идя в монастырь, где собирается писать Георгия Победоносца, он поет: «Проснулся – только-только подымалось за прудами солнце. Лесом шел – пел. Охватывала его радостно тишь лесная. Отозвалось в светлом утре, в чвоканье и посвисте красногузых дятлов и в гулком эхе разгульное» [5, с. 416–417].

Идиллический образ Италии, где Илья обучался живописи, также связан с обилием песен, музыки, что символизирует свободную, вольную жизнь: «Все радостное и светлое было в теплом краю, где он жил. Грубого слова, ни окрика не услышал он за эти три года. Ни од-

ной слезы не видал и думал – счастливая сторона какая. Песен веселых много послушал он: пели на улицах, и на площадях, и на деревенских дорогах, и по садам, и в полях. Везде пели. А были дни праздников – тогда и пели, и кидались цветами. А за крестным ходом – видел Илья не раз – выпускали голубей чистых и жгли огни с выстрелами: радовались» [5, с. 401].

После революции 1917 г. и Гражданской войны образ разрушенного усадебного дома часто служил символом утраты прежней России, ее самобытной культуры.

Гибель усадебной культуры имеет свою особую звуковую характеристику. Звуками разоренной усадьбы становится, например, в стихотворении Брюсова «В полях забытые усадьбы...» (1910–1911) «выпи зыбкий всхлип», стон парка в осеннюю бурю и, как кульминация, визг пилы.

Лишь в бурю, осенью, тревожно
Парк стонет громко, как больной,
Страхнуть стараясь ужас сонный...
Старик! жить дважды невозможно:
Ты вдруг проснешься, пробужденный
Внезапно взвизгнувшей пилой! [3, с. 56–57]

В стихотворении Набокова «В полнолуние, в гостинной пыльной и пышной...» противопоставлены образы расцвета и запустения усадебного дома. Если образ заброшенной усадьбы связан с описанием «ветхого дома, давно опустелого», «уснувшего рояля», то прошедшее счастье вызывает в воспоминании лирического героя картину родного дома, «...где легкие льдинки / чуть блещут под люстрой, и льется в окно / голубая ночь, и страна из Глинки / на рояле белеет давно...» [3, с. 125].

В повести И. С. Шмелева «Неупиваемая чаша» воспоминание об исполнении каватины Князя «Неволью к этим грустным берегам меня влечет неведомая сила...» из оперы А. С. Даргомыжского «Русалка», говорит о грусти приезжих посетителей, видящих упадок прежде богатого усадебного дома: «...в Ляпуновке все в прошлом. Гости

стоят в грустном очаровании на сыроватых берегах огромного полноводного пруда, отражающего зеркально каменную плотину, столетние липы и тишину; слушают кукушку в глубине парка; вглядываются в зеленые камни пристаньки с затонувшей лодкой, наполненной головастиками, и стараются представить себе, как здесь было. <...> Кто-нибудь запоет срывающимся тенорком: “Невольню к этим грустным бере-га-ам...” – и его непременно перебьют: – Идем, господа, чай пить!» [5, с. 379].

Музыка в усадебном тексте способствует созданию единого усадебного топоса, в котором соединяются или сопрягаются дворянская и крестьянская культуры. Особую музыкальную характеристику имеет как расцвет, так и угасание усадьбы.

Литература

1. Белый А. Стихотворения и поэмы. Т. 1 / Вступ. ст., подг. текста, состав, примеч. А. В. Лаврова, Джона Малмстада (Новая Библиотека поэта). СПб.; М.: Академический проект, Прогресс-Плеяда, 2006.
2. Гумилев Н. С. Полное собрание сочинений в 10 т. Т. 1. Стихотворения. Поэмы (1902–1910). М.: Воскресенье, 1998.
3. Дворянских гнезд заветные аллеи. Усадьба в русской поэзии. М.: Книга, 1994.
4. Чаянов А. В. Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии // Чаянов А. В. Московская гофманиада / Послел. В. Б. Муравьева; Примеч. В. Б. Муравьева. М., 2006. С. 217–275.
5. Шмелев И. С. Неупиваемая чаша // Шмелев И. С. Собрание сочинений: В 5 т. Т. 1. Солнце мертвых: Повести. Рассказы. Эпопея. М.: Русская книга, 1998. С. 379–435.
6. Щукин В. Г. Миф дворянского гнезда. Геокультурологическое исследование по русской классической литературе. Краков: Jagellonian University Press, 1997.
7. Юдина В. И. Музыкальная культура российской провинции (от зарождения до начала XX века). Диссертация ... доктора культурологических наук. СПб., 2013.

Человек и время в кинематографе Ясудзиро Одзу (на примере фильма «Поздняя весна», 1949)¹

А. С. Романенко

Автор выявляет специфику репрезентации времени как онтолого-экзистенциальной категории в кинематографе Ясудзиро Одзу, используя семиотический подход для анализа вербального вектора киноповествования; интерпретирует философские взгляды режиссера на проблему темпоральности в контексте традиционной японской духовной культуры.

Ключевые слова: Ясудзиро Одзу, время, темпоральность, внефеноменологичность.

Man and time in Yasujiro Ozu's cinema (on the example of "Late Spring", 1949)

Anton S. Romanenko

The author determines the specificity of the representation of time as an ontologico-existential category in Yasujiro Ozu's pictures, analyzing a verbal vector of the narrative within a semiotic approach. The author also interprets the philosophical director's views on the problem of temporality in the context of traditional Japanese culture.

Key words: Yasujiro Ozu, time, temporality, non-phenomenological nature of time.

Время, являясь одной из фундаментальных онтологических категорий, остается в известной мере под завесой тайны для человеческой мысли. По замечанию М. Хайдеггера, «понятие времени – это совершенно особое понятие, связанное с основным вопросом философии...» [17, с. 12]. Обращение философии к теме темпоральности имеет историю длиною, по меньшей мере, в две тысячи лет и связано с именами крупнейших мыслителей своего времени различных эпох [1, 2, 4, 6, 8, 15, 16].

¹ Публикация подготовлена под руководством кандидата философских наук Елены Николаевны Шатовой.

Актуальность проблемы времени (различных ее аспектов) в рамках научно-философского дискурса детерминируется наличием множества посвященных указанной теме современных исследований [3, 7, 8, 12, 20]. В осмыслении времени как одной из важнейших координат бытия человека оставило свой немалый след и искусство, а в частности, кинематограф.

Будучи искусством темпоральным по природе своей, кино не могло остаться в стороне от решения данной проблемы. Отметим, что кинотекст по сути своей есть не просто самостоятельный культурный текст, но и крайне актуальная на сегодняшний день форма философствования. И, следовательно, как текст философский, кино несет на себе след той или иной философской и культурной традиции, и, в особенности, традиций и специфики западной или восточной культур. Киноискусство Востока, и, в частности, Японии, на сегодняшний день имеет самобытную вековую историю, стилистические и национальные традиции. Множество известнейших режиссеров, имена которых вписаны в историю японского кино, сегодня являются признанными мастерами мирового киноискусства. Одной из ключевых вех в истории развития кинематографа как самостоятельной формы философствования стало творчество Ясудзиро Одзу², которое являет собой яркий пример актуализации в искусстве традиций восприятия человека и времени, присущих духовной культуре Японии.

Анализ специфики восприятия времени как ключевой категории, организующей бытие человека, в кинокартинах Ясудзиро Одзу является целью данной статьи. В качестве эмпирического материала исследования выбран кинофильм «Поздняя весна» (晩春, 1949 г.).

² Одзу, Ясудзиро (小津 安二郎; 1903 – 1963 г.) – японский кинорежиссер, сценарист, автор более пятидесяти кинокартин («Токийская повесть», 1953; «Был отец», 1942; «Вкус риса с зеленым чаем», 1952 и др.).

Картина «Поздняя весна» принадлежит к работам черно-белого звукового периода в творчестве режиссера. В центре повествования лежит традиционная и «излюбленная тема Одзу – жизнь японской семьи» [14, с. 130]; развиваются мотивы, повторяющиеся и в других фильмах мастера: взросление дочери, соглашающейся выйти замуж по просьбе одинокого отца и вынужденно покидающей семью.

Время, являясь одной из центральных тем киноискусства Одзу, репрезентируется как онтолого-экзистенциальная ось бытия человека и имеет ряд соответствующих традиционному японскому мировосприятию особенностей. Во-первых, время в работах режиссера воспринимается как двусторонне направленное или текучее, что характеризуется такими чертами как цикличность, возвращение к прошлому. Во-вторых, время воспринимается не дискретно, как вечное изменение, при практически полном отсутствии линии настоящего, что позволяет говорить о внефеноменологичности времени. И, в-третьих, именно отношение человека к времени, представленному в совокупности указанных выше характеристик, формирует ключевую для Я. Одзу антропологическую проблему.

В качестве методологической основы исследования используется семиотический метод, что делает необходимым отметить важность для нас в контексте указанной работы основных положений семиотики культуры, художественного текста, кинематографа Ю. М. Лотмана, а также современных метатеоретических построений, их актуализирующих и развивающих [9, 10, 18, 19]. Повествование об особенностях восприятия времени в кинокартине Одзу «Поздняя весна» в данной статье ведется на основе анализа такого ресурса киноязыка как «вербальный нарратив» – текстуальное содержание кинофильма (вижу, и слышу текст). Подобный выбор вектора исследований становится особенно актуальным, если учесть принципиальную и первостепенную важность сценария для самого Одзу, на что указывал режиссер

[13, с. 28]. Отметим, что анализируемая кинокартина, как и творчество режиссера в целом, являет собой широкое пространство для культурфилософских, антропологических изысканий по данной теме, что обуславливает возможность и необходимость исследования не только вербального, но и звукового, визуального пространств кинотекста, которое планируется осуществить в последующих работах.

Прежде чем перейти к экспликации указанных особенностей творчества Ясудзиро Одзу, следует сказать о некоторых особенностях японской картины мира, и, в частности, об отношении к небытию и времени. Данная необходимость объясняется важностью корректного очерчивания культурного ареала семиозиса как «пространственно-временного контекста», наделяющего любой знак «определенным значением», превращающим его в «определенный культурный код» [19, с. 133]. Для этого обратимся к трудам отечественного востоковеда-япониста Т. П. Григорьевой. С точки зрения восточной и, в частности, японской философской традиции «подлинная реальность есть Небытие, отсутствие форм, но где все уже есть и время от времени является в феноменальный мир» [5, с. 81]. Небытие, содержащее вещи в не выявленной форме, является источником бытия, его корнем, из которого все возникает и куда возвращается, подчиняясь закону вечного изменения, чередования двуединых сил инь (яп. «ин») и ян (яп. «ё»). Как отмечает Григорьева, такое «представление об амбивалентном принципе движения», выразившемся в японском глаголе «каёу» 通う, прочно «укоренилось в сознании японцев» [5, с. 64]. В японской мысли «признание двустороннего движения породило представление об обратимом характере времени»: так как Небытие, являясь «залогом жизни», содержит вещи в не выявленной форме, время приобретает тенденцию движения в обратную сторону: «вектор направлен в прошлое и тогда, когда речь идет о будущем» [5, с. 90].

Обратим внимание на название исследуемой кинокартины. Номинация – «Поздняя весна» – очевидно сообщает, во-первых, определенный темпоральный контекст, а во-вторых, отсылает к идее цикличности смены времен года, которая, как известно, является одним из фундаментальных оснований японской культуры в целом. Идея цикличности (круговращения или интровертности) также даст о себе знать при дальнейшем рассмотрении особенностей восприятия времени в исследуемом фильме. Следует отметить, что подобный мотив цикличности времен года в творчестве Одзу, начиная со звукового периода, выходит на метатекстуальный уровень и являет себя также в названиях иных работ режиссера: «Раннее лето» (1951), «Ранняя весна» (1956), «Поздняя осень» (1960), «Осень в семье Кохаягава» (1961) и т. д.

Важной характеристикой вербального пространства кинокартины является обилие темпоральных слов и различных временных характеристик в репликах персонажей, встречающихся на протяжении всего хронометража: «Вы давно здесь?» (00:03:40)³, «Я опоздала на поезд...» (00:05:06), «Вы сегодня рано...» (00:27:43), «Завтра все будет хорошо...» (1:10:48) и т. п. Отметим обращение персонажей к прошлому в очень большом количестве реплик и ситуаций. С одной стороны, прошлое являет себя через непосредственное обращение к минувшему в диалогах и превалировании прошедшего времени в повествовании: «Я только что приехал...» (00:03:47), «Я так давно не была в Уэно!» (00:15:15), «Я слышала кое-что, ... вы снова женились?» (00:16:34) и т. д. С другой стороны, обращение к прошлому ведется в контексте широкого символического пространства: перчатки отца (00:18:39), обращение к самому отцу, книги и рукописи (00:11:38), разговоры о войне (00:19:11) и т. д.

Прошлое не просто активно реализуется в вербальном пространстве повествования, оно связывается с грядущим, образуя интровертную, иначе говоря, цик-

³ В скобках указывается хронометраж приведенного отрывка.

личную модель восприятия времени: обращение персонажей к минувшему при разговоре о будущем. Данная модель проявляется себя в репликах на протяжении всей кинокартины, в частности в таких фразах как, например: «Отец, вы скоро вернетесь?» (00:13:23). Детерминатив «отец» семантически отсылает к прошлому, тогда как направленность вопроса указывает на будущее (возвращение отца). Диалоги о будущей женитьбе главной героини (будущее), так или иначе, связываются с ее нежеланием покинуть отца (прошлое). Среди иных примеров можно привести такие реплики: «Я думал, будет дождь...» (1:36:37), «Мы только что приехали, и теперь пора уезжать...» (1:30:45), «Если ты хочешь, отец, женись...» (1:31:53) и т. д. Таким образом, время в кинотексте замыкается в круг, становится цикличным, подчиняясь принципу двустороннего движения. Прошлое содержит в себе будущее, и наоборот. События минувшего, при этом, всегда остаются в пределах вербального нарратива, минуя актуализацию в кадре, то есть, в настоящем. Как отмечает Д. Ричи, исследователь творчества Одзу, персонажи фильмов режиссера «могут вспоминать былые времена, но нам их никогда не показывают» [13, с. 74].

В кинокартине линия настоящего практически сводится на нет: все события, о которых говорят персонажи, либо уже случились, либо должны случиться в будущем. Так зритель не видит ни свадьбы главной героини, ни посещения художественной выставки, куда ее приглашают. В кадре подобные события реализованы исключительно вербально и исключительно либо в потенции, либо уже как произошедшие. Поскольку настоящее, по мысли Одзу, неуловимо, всегда ускользает, время характеризуется текучестью, остается неявленным человеку само по себе и не дискретным. В данном случае представляется необходимым обратиться к некоторым положениям, изложенным в трудах М. Хайдеггера о семантике понятия «феномен». По мысли философа, «подлинный смысл слова *φαινόμενον*» – смысл, в котором его

использовали греки...» есть «открытое, показывающее себя самое» [17, с. 90]. Так, в данном случае можно говорить о внефеноменологичности времени.

Таким образом, о времени, которое, по мысли Одзу, воспринимается человеком как цикличное, замкнутое в круг через возвращение к прошлому, можно говорить лишь в аспекте его внефеноменологичности, а именно как о будущем (не случившемся) и прошлом (случившемся). Время в его текучести эксплицируется как вечное изменение – «срединное состояние вещей, которые всегда находятся на пути между небытием и бытием...» [17, 97]. Следует отметить, что человек у Одзу репрезентируется в контексте противостояния указанной особенности миропорядка, неизбежному изменению, в результате которого новое непременно должно прийти на смену старому. Это реализуется в вербальном ряде картины, например, в репликах главной героини: «Отец, я хочу остаться с тобой...» (1:31:53), «Почему все не может остаться, как есть?» (1:32:01) и т.д. Отец героини в данном случае представляет другую полярность указанного противостояния – понимание неизбежности изменения и принятие его как должного: «Мне уже пятьдесят шесть, и моя жизнь приближается к концу...» (1:32:50), «А ты хочешь остаться со мной. Это разбивает мой мир...» (1:34:10), «Мы не сможем все время быть вместе...» (1:06:36) и т.п. Так, рассматривая время в кинематографе Одзу как онтолого-экзистенциальную ось бытия человека, можно выявить дихотомичные модели мировосприятия, характерные для человека в его отношении ко времени. С одной стороны, это принятие неизбежности изменения и естественного порядка вещей, и мнимое противостояние изменению и неуловимости времени в попытках сохранить преходящее – с другой. Последнее, по мысли режиссера, непременно должно смениться первым, что и происходит с главной героиней, поскольку вечной и неизменной остается только сама природа изменения.

Подводя итог, можно сказать, что время как онтологическая категория в кинематографе Я. Одзу воспринимается человеком как цикличное (интровертно направленное) и внефеноменологичное. При этом в качестве антропологической категории время как вечное изменение стоит в центре отношения человека к естественному миропорядку.

Литература

1. Августин Аврелий. Исповедь / Пер. с лат. М. Е. Сергеевко. СПб.: Азбука, 1999.
2. Аристотель. Физика / Пер. с греч. и примеч. В. П. Карпова. М.: ООО "ЛЕНАНД", 2007.
3. Белоненко Е. О. Темпоральные концепты и образы в культуре и философии модерна: автореферат дис. ... кандидата философских наук: 24.00.01 / Белгород. гос. ун-т. Белгород, 2015.
4. Бергсон А. Творческая эволюция / Пер. с фр. В. Флеровой. М.: Канон-пресс-Ц, 2001.
5. Григорьева, Т. П. Японская художественная традиция. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», Институт востоковедения Академии наук СССР, 1979.
6. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени / Пер. с нем. В. И. Молчанова; под общ. ред. В. И. Молчанова. М.: Гнозис, 1994.
7. Ильинская Е. А. Образ и концепт времени как факторы генезиса и динамики культурных систем: автореферат дис. ... доктора культурологии: 24.00.01 / С.-Петербург. гуманитар. ун-т профсоюзов. СПб., 2017.
8. Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского; примеч. Ц.Г. Арзаканяна. М.: Мысль, 1994.
9. Лолаев Т. П. Природа времени или время в природе: Теоретическое и экспериментальное обоснование объективного существования времени. М.: URSS, 2015.

10. Лотман Ю. М. Семиотика кино и проблемы киноэстетики // Лотман Ю. М. Об искусстве. СПб.: «Искусство – СПб», 1998.

11. Лотман Ю. М. Структура художественного текста // Лотман Ю. М. Об искусстве. СПб.: «Искусство – СПб», 1998.

12. Минигулова И.Р. Безвременье как отрицание онтологической категории времени: автореферат дис. ... кандидата философских наук: 09.00.01. Башкир. гос. ун-т. Уфа, 2015.

13. Ричи Д. Одзу / Пер. с англ. М.А. Теракопьян. М.: Новое литературное обозрение, 2014.

14. Сато Тадао. Кино Японии / Пер. с англ. / Послесл. И. Ю. Гене. М.: Радуга, 1988.

15. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. и примеч. В. В. Библихина. М.: Ad Marginem, 1997.

16. Хайдеггер М. Время и бытие: Ст. и выступления / Сост., пер., вступ. ст., коммент. и указ. В.В. Библихина. М.: Республика, 1993.

17. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / Пер. с нем. Е.Борисова. Томск: Водолей, 1998.

18. Шатова Е. Н. Векторы семиотических метаморфоз кинозначения: попытка метатеоретических построений // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. А. Пушкина. № 1. Т. 2. Философия. СПб.: Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, 2014. С. 147-156.

19. Шатова Е. Н. Философия культурного текста: практика семиотической интерпретации: Учебно-методическое пособие. СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2016.

20. Яковлева, Л. Ю. Механизмы символизации пространства и времени в искусстве XX века: автореферат дис. ... кандидата философских наук: 09.00.04. С.-Петербур. гос. ун-т. СПб.: 2016.

РЕЦЕНЗИИ И ДИСКУССИИ

Казус Уробороса: Рецензия на книгу С. С. Аванесова «Человек в норме»

А. А. ЛЬВОВ

В рецензии рассматривается монография доктора философских наук С. С. Аванесова «Человек в норме». Мы исследуем актуальность концепции автора, развитие им целостной интерпретации человека как проблемы не только антропологической, но и онтологической. Обсуждается также представленное в тексте работы обоснование положения о том, что человек непостижим средствами сугубо положительной науки. Наконец, мы проясняем тезис о том, что человек в подлинно философском исследовании выступает как смыслообразующая цель философской антропологии, поскольку реализует внутренне присущую ему коммуникативную природу.

Ключевые слова: философская антропология, онтология человека, С. С. Аванесов, телеология, коммуникативная природа человека.

The Case of Ouroboros: A Review of Sergey S. Avanesov's Book "Chelovek v Norme"

Alexander A. Lvov

The review considers the monography of Sergey Avanesov, Dr. Sc., "Chelovek v Norme" (Rus.: *The Man In the Norm*). The paper scrutinizes the topicality of the author's conception, his development of the unified interpretation of the human being as not only anthropological, but also ontological problem. It also discusses the argument that the man cannot be realized only by the means of positive science. Finally, it clarifies the thesis that the human

beings represent a sense-forming goal of philosophical anthropology within a genuine philosophical investigation, as they make actual their implicit communicative nature.

Key words: philosophical anthropology, the ontology of man, Sergey S. Avanesov, teleology, the communicative nature of man.

Познание есть преодоление границы – в самом широком понимании слова «граница». Стремясь к тому, чтобы что-то стало нам знакомым, было нами познано, мы всегда как бы выходим из себя, претендуя на правомерность захвата и усвоения до сих пор несвойственной нам части окружающей нас действительности. Тогда возникает в нашем сознании вина за это действие – но не в форме мучительного переживания совести, а в форме бремени ответственности за присвоенное. Парадоксальным образом, рассуждая о человеке, мы оказываемся в ситуации, которую мы предложили бы обозначить понятием «казус Уробороса», – как мифический змей, кусающий себя за хвост, мы замыкаемся на самих себя, искусственно различая в нас же «субъект» и «объект» познания. Однако усвоение только и возможно, когда усваивается нечто не свойственное – как и человек для самого себя всегда остается непознанной, проблематичной сущностью. Возможно, именно с этим и связано его постоянное внимание к самому себе в самых разных проявлениях этого внимания: «О многих вещах человек говорит с интересом, и только о себе – с удовольствием», – по верному выражению И. С. Тургенева.

Книга доктора философских наук, профессора Сергея Сергеевича Аванесова «Человек в норме» [1] посвящена поиску тех оснований, на которых возможно было бы выстроить актуальный проект философской антропологии.

Перед нами работа, представляющая собой исследование возможности реанимировать субъект, от имени которого высказывается всякий философ, тем самым вернув его в антропологическое поле. Уже во *Введении* автор устанавливает, что речь пойдет о (скажем, пере-

фразируя Г. Маркузе) «многомерном» человеке – и текст основной части как раз посвящен воссозданию заявленной и ожидаемой многомерности.

Основная часть главным образом представляет собой сборник ранее публиковавшихся с 1998 по 2017 годы статей (для этого издания незначительно измененных) автора. Уже по этому можно судить о перспективе сформулированной автором проблемы поиска основания для построения *онтологии человека* – очевидно, что перед читателем не произведение, посвященное сиюминутному или конъюнктурному интересу, но взвешенное и продуманное исследование, целокупность результатов которого следует воспринимать в свете единства его замысла. В издание добавлены и несколько новых этюдов, посвященных существованию субъекта морали в режиме его ответственности, раскрытию потенциала синергической антропологии, различным аспектам визуальности в коммуникативной практике и семантических исследований личности, а также властным измерениям атомарного субъекта, включающим и властные практики научного познания. Поскольку указанные главы не столько добавляют аргументы и уточняют исследовательские ходы, сколько развивают общую проблематику этой книги *долгого замысла* – ведь с большей ее частью читатель так или иначе уже мог познакомиться вне зависимости от этого издания – мы позволим себе сосредоточиться не на пересказе содержания глав, а обсудить, во-первых, разработку заявленной проблемы и, во-вторых, концептуальную состоятельность предложенного проекта «новой философской антропологии».

Итак, как уже было упомянуто, философскую антропологию автор понимает как «онтологию человека» [1, с. 17], а необходимость поисков такой онтологии, с его точки зрения, вызвана тем, что человек оказывается вытеснен из сферы философских исследований многочисленными спекулятивными схемами, порождающими излишнее теоретизирование. Таким образом возник феномен «эссенциального человека» – «существ[а], опреде-

ляемо[го] в своем бытии некоей родовой сущностью или “человеческой природой”, подчиняющей человека всеобщему порядку сущего» [1, с. 9]. Именно эта химера и подменила в истории мысли человека как такового, и именно такой эссенциалистский конструкт и был провозглашен умершим – вслед за смертью Бога, а затем и смертью автора. Впрочем, автор справедливо замечает, что именно самому человеку и принадлежит постановка диагноза о летальном исходе человека [1, с. 7] – в этом смысле человек остается не смотря ни на что несхваченным, как бы восстает из-под покровов всепроникающей метафизики, чтобы обрести плоть и кровь, благодаря новой гуманитарной позиции, поискам которой и освящена эта книга.

Во Введении [1, с. 22] предлагаются три вопроса, которые так или иначе красной нитью пройдут сквозь все статьи основной части, как бы нанизываясь на единую смысловую конструкцию:

1. Что мы называем антропологией?
2. Что такое новое антропология?
3. Почему старая антропология перестала удовлетворять нас в способности объяснить «антропную реальность»?

Автор убежден в том, что человек не может стать просто объектом в широком смысле научного исследования или познания – напротив, «[ч]еловек, будучи предметом познания, всегда одновременно является и условием такого познания <...> А значит, мы не имеем права говорить, что человек есть предмет антропологического познания. Или, если угодно, он есть, но исключительно в модусе отсутствия» [1, с. 23]. Таким образом, утверждается, что человек принципиально не может быть редуцирован к «своим» объективным характеристикам, добыча которых является отличительной чертой именно положительных, опытных наук. Человек как наука – продолжаем мы, вглядываясь в мысль автора – сам должен стать опытом самого себя, тем самым обретая до сих пор чуждую ему положительность: «То, что долж-

но произойти с антропологией, должно произойти с нами, в нас самих. <...> именно такая позиция является подлинно гуманитарной, единственно релевантной *собственному способу существования человека*» [1, с. 24]. Автор замечательно выражает уверенность в том, что, хотя философия человека немыслима без его онтологии как самой сущности антропологического исследования, человек, тем не менее, не может быть адекватно изучен в рамках эссенциалистской парадигмы. Мы уже видели, что под эссенциализмом здесь понимается собственно бытийный аспект человека – будь то «космический или физический» [1, с. 35].

Уцепимся за слово «адекватный». Буквальное понимание его (от латинского *adaequo* – сравнивать, сопоставлять, достигать) дает возможность увидеть некоторую цель антропологии, и эта цель, с нашей точки зрения, весьма характерна для автора книги. Впоследствии мы обнаружим ту же самую мысль – в выводах исследования человек понимается не как некоторая данность, одно лишь сущее, обладающее бытием, но и как то, что мыслиться только в качестве цели самого себя. Человек – это проект, который разворачивается в коммуникативном процессе как бы *на вырост самого себя*, и проект этот не обязательно должен быть удачным, он даже может вовсе не состояться [1, с. 349]. Другими словами, подобно тому, как постепенно в процессе публикаций статей, составивших основную части книги, разворачивалась мысль самого автора, так же разворачивается коммуникативное понимание человека на протяжении всего текста, который в этом случае выстаивается в качестве ряда занятных событийных метаморфоз и визуально-практических приключений, составляющих событие самоузнаваемости человека, его встречу с самим собой в общении: «<...> формы и практики визуальных презентаций являются осмысленными только в контексте коммуникации. При этом ясно, что сама культура как таковая имеет *коммуникативную* природу и в целом представляет собой по сути ни что иное, как сложную

динамическую систему коммуникаций» [1, с. 222]. Поскольку для нашего автора важен и теологический аспект коммуникации, задающий не только масштаб цели человека, но и порядок ее практического достижения, нам кажется, что в данном случае удачно подходит метафора кардинала Николая Кузанского: мир в этом смысле есть *explicatio hominis*, разворачивание человека, которым, как мозг глазом, сам мир (а в этом смысле, и сам Бог) видит себя и осознает себя в творческом диалоге.

В связи с этим нам представляется, что смыслом философско-антропологического исследования для нашего автора является обнаружение и обоснование человека как цели. Правда, в тексте самой книги этого понятия не найти; здесь говорится о «сути человека» [1, с. 343], о «кануне самого себя», «идеале», [1, с. 346] и, что то же самое, «норме» человека [1, с. 350]. И, тем не менее, нам хотелось бы пояснить такое свое понимание квинт-эссенции рецензируемой работы, обратившись к историческому примеру. Знаменитый эмбриолог Карл Эрнст фон Бэр для себя выделял два типа телеологии. Первый, «старый» тип телеологии прежних естествоиспытателей, в рамках которого движение и изменчивость в природе понимались как результат божественного замысла, он обозначал понятием внутренней целесообразности – *Zweck*. Однако внутри родов живого Бэр признавал существование иной телеологии, которую не следует толковать в рамках привычной конструкции творческого замысла – это слепое, направленное на достижение некоего результата, но не имеющее никакой внутренней целесообразности движение – *Ziel* [2, с. 440]. Так вот, всякая эссенциалистская трактовка человека может быть обозначена как движение к такого рода *Ziel*, но тогда и результатом окажется лишь одномерное, позитивное изображение конечного сущего. Что же касается подлинной задачи философской антропологии, то необходимо различать здесь то, как мы знаем и то, о чем мы знаем – но различать только для того, чтобы немедленно понять, насколько искусственный характер носит такое

различие. На самом деле это знание слито воедино, и разделить его можно только в рамках предварительного аналитического подхода. Философское знание о человеке должно раскрыть именно этот *Zweck*, причем источником его в таком случае будет вовсе не нечто внешнее, а внутренняя коммуникативная природа человека, ориентированная на полноту раскрытия себя через Другого.

Можно ли согласиться с подобной задачей философской антропологии? – На наш взгляд, не только можно, но именно такова ее классическая формулировка, разрабатываемая еще Максом Шелером. Насколько нова такая антропология? – Совершенно не нова; ею занимался и сам Сократ. Однако именно поэтому она всегда актуальна, как (по меткому выражению Г.-Г. Гадамера) актуально прекрасное; всякий раз осознавая человека как «канун», философ различает контуры предваряющегося события, хотя и остается в родных для совы Минервы *сумерках*. Но сумерки эти – не сумерки кумиров, это именно рождение драмы своевременности человека из духа его творческого общения с собой – встречи с Настоящим.

Литература

1. Аванесов С. С. Человек в норме / Сергей Аванесов. Новосибирск: Офсет-ТМ, 2016.
2. Райков Б. Е. Карл Бэр, его жизнь и труды / Акад. наук СССР. Ин-т истории естествознания и техники. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1961.

АРХИВЫ

Об одном студенческом письме «во власть»¹

А. Н. Еремеева

About a student letter "to authorities"

Anna N. Eremeeva

Студенческие письма 1920-х гг. в вышестоящие инстанции многочисленны и отличаются разнообразием тем и сюжетов. Это жалобы на тяжелое материальное положение, несправедливое, по мнению ходатаев, исключение из вуза ввиду академической задолженности, просьбы о восстановлении после «чисток», «сигналы» о политической неблагонадежности сокурсников и преподавателей...

Автор публикуемого ниже письма - Зотик Тихонович Чухарько, видимо верил, что стране важен голос каждого простого человека, рабочего, студента, что от них зависит решение государственных вопросов. Несколько слов о самом З. Т. Чухарько. К сожалению, его личное дело в фондах Государственного архива Краснодарского края не сохранилось. Судя по имеющейся в этом же фонде анкете абитуриента Владимира Тихоновича Чухарько (наверняка родного брата Зотика), он родился в казачьей семье в станице Челбасской Кубанской области². После окончания Кубанского Политехнического Института (КПИ) Зотик Тихонович переехал в Москву, где работал в транспортном отделе Хлебоцентра СССР, затем во Всесоюзном НИИ зерна. Написал множество работ по оптимизации перевозок и хранения хлебопродуктов. В 1954 г. З. Т. Чухарько защитил кандидатскую диссертацию, защитив диссертацию на тему «Издержки

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ. Проект 18-09-00289 А «Письма студентов "во власть" в Советской России 1920-х годов: научная подготовка комментированного издания».

² ГАКК. Ф. Р-229. Оп. 1. Д. 1397. Л. 670.

хранения зерна государственного товарного фонда СССР и пути их снижения» (по экономическим наукам).

Письмо, которое написал студент Зотик Чухарько ныне хранится в фонде Главного управления профессионального образования Государственного архива Российской Федерации. На первый взгляд, оно носит чисто информативный характер. Студент «разъясняет» чиновникам Отдела высших технических учебных заведений (Отдел ВТУЗ) Главного управления профессионального образования (Главпрофобр) метаморфозы в сфере высшего технического образования Краснодара. Ситуация была запутанной и не очень понятной столичным чиновникам ввиду последствий вузовского «дуализма» эпохи Гражданской войны. Кратко уточним суть проблемы.

В годы гражданского противостояния на Кубани зародилась высшая школа. Этому способствовала массовая миграция в регион научной интеллигенции и студенческой молодежи, а также потенциальных студентов из центра страны, прежде всего из Петрограда и Москвы. В 1918-1919 гг. возникло два политехнических института в Екатеринодаре³. Там работали многие известные ученые из Петрограда и Москвы.

Здесь политехникума два

Открыли аудитории.

А если правильна молва, –

И две консерватории – писал ведущий фельетонист местной газеты «Утро Юга» Д-р Фрикен (С. Я. Маршак), тогда еще не всенародно известный детский поэт, а молодой переводчик английской поэзии⁴.

Наряду с правительственным Кубанским политехническим институтом (КПИ), приоритетным правом поступления на который пользовались «коренные жители Кубанского Края», существовал Северо-Кавказский политехнический институт (СКПИ). Он был основан Обще-

³ До декабря 1920 г. так назывался Краснодар.

⁴ Д-р Фрикен. Кубанский дуализм // Утро Юга. 1919. 14 (27) февраля. С. 2.

ством Попечения о Кубанском Политехническом Институте в середине 1918 г., в самый первый период советской власти. Кубанское краевое правительство активно поддерживало «свой» политехнический институт. Выделялись средства на переезд в регион будущих преподавателей (в частности, из Тифлисского политехникума), на строительство институтского здания, обеспечение квартирами профессоров.

Правление Общества Попечения о Кубанском Политехническом Институте после отказа Кубанского правительства поддерживать деятельность Института обратилось к А. И. Деникину с просьбой о пересмотре дела. В письме Главнокомандующего Вооруженными силами Юга России от 23 ноября 1918 г. на имя Атамана Кубанского казачьего войска А. П. Филимонова предлагался «наиболее правильный и скорый выход из создавшегося положения» - объединение двух институтов⁵. В сентябре 1919 г. произошло слияние СКПИ и КПИ в единый Кубанский политехнический институт.

В начале 1920-х гг. А. Я. Бурмистровым (бывшим проректором СКПИ) предпринимались попытки восстановить прежний вуз взамен работавшего объединенного. Часть студентов поддержала его, рассматривая СКПИ как плоть от плоти советское учреждение⁶. Летом 1921 г. Главпрофобр рассматривал вопрос о закрытии КПИ и открытии вместо него давно не существующего как отдельное учреждение СКПИ. Руководство КПИ (и автор приведенного ниже письма) восприняли это как казус.

Письмо Зотика Чухарько появилось именно ввиду угрозы закрытия действующего вуза. Как бывший студент одного института (СКПИ) и настоящий студент другого (КПИ), он счел «своим долгом сообщить историю по-

⁵ Цит. по: Куценко И. Я. Кубанский государственный технологический университет. История и современность. Краснодар, 1999. С. 25-26.

⁶ Государственный архив Краснодарского края (ГАКК). Ф. Р-229. Оп. 1. Д. 21. Л. 41.

литехникумов». Автор дал представление о кадровом составе вузов, их поддержке со стороны Кубанского краевого правительства и руководства Добровольческой армии. Подчеркивалась решающая роль студенчества в объединении двух учебных заведений. Позиция молодого человека предельно ясна – он сторонник продолжения образовательной деятельности именно Кубанского Политехнического Института.

После ходатайства руководства КПИ и командировки в Краснодар старшего инспектора Рабоче-крестьянской инспекции институту вновь был дан «зеленый свет» (на ближайшие два года). Насколько важным для Главпрофобра оказалось письмо студента Чухарько, – сказать сложно, но, не исключено, что факты, изложенные в нем, были приняты во внимание.

Так или иначе, письмо Зотика Чухарько можно рассматривать как репрезентативный источник по истории высшего образования революционных лет.

[Заявление студента Кубанского политехнического института Зотика Чухарько в подотдел ВТУЗ Главпрофобра]⁷

В подотдел ВТУЗ Главпрофобра
Бывш[его] студ[ента] Северо-
Кавказского, ныне студ[ента]
Куб[анского] Пол[итехнического]
Инс[титута]
Зотика Тихоновича Чухарько

Заявление

Узнав о постановлении коллегии ВТУЗ о закрытии Куб[анского] Пол[итехнического] Инст[итута], и открытии вновь Сев[еро]-Кав[казского] Пол[итехнического] Инст[итута], я как бывший студент этого последнего, считаю своим долгом сообщить историю политехникумов.

⁷ ГАРФ. Ф. А-1565. Оп. 4. Д. 184. Л. 106-107. Рукопись, оригинал.

Идея открытия на Кубани (в Ек[атеринода]ре) высш[его] у[чебного] з[аведения] появилась давно. Реально она стала обрисовываться после февральской революции [19]17 г., причем выдвигалась и поддерживалась гл[авным] обр[азом] привилегированными классами, заинтересованными в том, чтобы их дети могли получать высшее образов[ание], не выезжая из Екатеринодара.

Во главе так назыв[аемого] Общ[ества] Попеч[ения] о Куб[анском] Пол[итехническом] инст[итуте] стал секретарь цензовой Городской Думы П. Миронов⁸. С приходом Советской власти на Кубань общ[еств]у удалось получить от Пр[авительст]ва Куб[ано]-Черн[оморской]. Республики ассигнование на открытие Политехникума. Но политехникум не был фактически открыт при Куб[ано]-Черн[оморской] Респ[ублике]. В июне 1918 г. Краснодар был занят белыми.

Благодаря тому, что Кубанское правительство не согласилось с уставом, выработанным «О[бщест]вом Попечения», устав полит[ехникума] не был утвержден, Кубанское Правительство решило открыть свой политехникум, а Политехникум о[бщества]ва Попечения, впоследствии названный Северо-Кавк[азским] в отличие от Кубанского (прав[ительственного]), начал лекции с конца 1918 г. с разрешения Командования Добров[ольческой] Армии⁹. В начале 1919 г. начались лекции и в Правительственном Пол[итехникуме]. Получилось странное положение – в одном городе 2 политехникума. Ввиду того, что в то время на Кубани были 2 борющихся полит[ических] силы – Куб[анское] Прав[ительство] и Команд[ование] Добров[ольческой] Армии и правительство Кубани поддерживало свой политехникум, Северо-Кавк[азский] отдался под покровительство Добров[ольческой] Армии. Финансировался он так называемыми общественными органи-

⁸ Миронов Палладий Васильевич (1874-1952) – общественный деятель, краевед. Основатель и председатель «Общества попечения о Кубанском политехническом институте».

⁹ Имеется в виду письмо А. И. Деникина Атаману Кубанского казачьего войска А. П. Филимонову от 23 ноября 1918 г.

зациями; в действительности купеческим обществом. Положение обоих политехникумов было жалкое. Северо-Кавказский держался двумя проф[ессорами] Шапошниковым¹⁰ и Розингом¹¹. Наездом читал лекции зав[едующий] «Освагом» Доб[ровольческой]. Арм[ии] пр[офессор] Соколов¹², остальное пополнялось из местных, далеко не научных сил. В правит[ельственном] полит[ехникуме] дело обстояло немного лучше, было больше научных сил. Привлечь их нельзя было в Сев[еро]-Кавк[азский] полит[ехникуме]. благ[одаря] нелепой полемике в местн[ой] газ[ете], затеянной преп[одавателем] Бурмистровым¹³ и проф[ессором] Шапошниковым с одной стороны и некоторыми проф[ессорами] Куб[анского]

¹⁰ Шапошников Николай Александрович (1851-1920) – математик, автор учебников для средней и высшей школы. До революции преподавал в гимназиях и вузах Москвы. Ректор СКПИ (1918-1919), затем профессор КПИ.

¹¹ Розинг Борис Львович (1869-1933) – выдающийся физик, изобретатель телевидения. Выпускник Петербургского университета. Преподавал в столичных вузах. Убежденный сторонник необходимости высшего женского технического образования. Декан электромеханического факультета Петербургских Женских политехнических курсов (Петроградского Женского политехнического института). В 1918 г. переехал в Екатеринодар. Стоял у истоков высшей технической школы в городе. Проректор и декан электромеханического факультета СКПИ, профессор КПИ. В 1923 г. возвратился в Петроград, где продолжил преподавательскую и научную деятельность. В 1931 г. незаконно репрессирован. Умер в ссылке – в Архангельске.

¹² Соколов Константин Николаевич (1882—1927) – юрист, политический деятель. До революции – приват-доцент СПб университета. В годы Гражданской войны – руководитель деникинского Осведомительного отдела – ОСВАГа, базировавшегося сначала в Екатеринодаре, а затем в Ростове-на-Дону. В эмиграции – профессор Софийского университета. Автор воспоминаний «Правление генерала Деникина» (София, 1921).

¹³ Бурмистров Алексей Яковлевич (1878-1942) – инженер-строитель, один из учредителей Общества попечения о Кубанском политехническом институте, декан инженерно-строительного факультета СКПИ (1918-1919 гг.). В начала 1920-х гг. предпринимал попытки восстановить СКПИ взамен реально работавшего КПИ, однако они не увенчались успехом. Умер в блокадном Ленинграде.

Пол[итехнического] Ин[ститу]та с другой стороны¹⁴. Началась тяга студентов из Северо-Кавк[азского] Пол[итехнического] Инст[итута] в Кубанский. Студенчество Сев[еро]-Кавк[азского] пол[итехнического] инст[итута] стало усиленно заботиться о слиянии политехникумов. Этому усиленно противилась группа препод[авателей]. Из Сев[еро]-Кавк[азского] Пол[итехникума], пока студенты на одном из собраний не указали, что считают слияние политехникумов необходимым. Протестующие сдались, была создана комиссия на паритетных началах от обоих Политехникумов и слияние в начале 1919-20 акад[емического] года свершилось. С этих пор на Кубани существует один Кубанский политехнический институт.

28.06. 21 г. З. Чухарько (подпись)¹⁵

¹⁴ Имелись в виду следующие публикации в екатеринодарской прессе: Запрещение лекций // Слово кубанца. 1918. 23 нояб. С. 3. Шапошников Н. Невероятная действительность сопоставления // Утро Юга. 1919. 24 февр. (9 марта) С.2; Шапошников Н. К спору о двух политехникумах // Утро Юга. 1919. 8 (21) марта. С. 2. и др.

¹⁵Под письмом проставлен номер документа Д. 12 (8/34).

**Письма Лу Андреас-Саломе
в Российском государственном архиве
литературы и искусства в Москве¹**

Катаржина Туронек-Островская

**Letters of Lou Andreas-Salome in the Russian State
Archive of Literature and Arts in Moscow**

Katarzyna Turonek-Ostrowska

Лу Андреас-Саломе (1861-1937) родилась в России, получила образование в Швейцарии в Цюрихском университете. Под влиянием Фрейда Лу Саломе увлекается психоанализом и успешно практикует. В 1882-1937 годы жила в Германии, много путешествовала, знакомясь с людьми, судьбы которых имели большое значение для ее творчества. Всю свою жизнь Лу Саломе находилась под влиянием двух культур: русской и западноевропейской, что также отразилось на ее творчестве. Ее перу принадлежат повести, рассказы, а также воспоминания, из которых читатель узнает не только об авторе, но и о многих замечательных ее современниках, среди которых такие имена, как Ницше, Фрейд, Рильке и др. Исследователи пишут о заметных влияниях, которые оказывали друг на друга эти люди. Считается, что Саломе была музой Ницше, во всяком случае так следует из ее воспоминаний. Если же учитывать воспоминания сестры Ницше, а также некоторые письменные свидетельства того времени, то вряд ли следует утверждать это однозначно.

Вместе с мужем – Фридрихом Карлом Андреасом (1846-1930) и другом, поэтом Райнером Мария Рильке (1875-1926) она в 1899 году путешествовала в Москву и Санкт-Петербург. В Москве они посетили художника Леонида Пастернака (1862-1945), который организовал их встречу с Львом Толстым, а в Санкт-Петербурге

¹ Публикация подготовлена в рамках гранта Народного Центра Науки – Польша согласно договору UMO nr 2017/25/B/HS1/00530, под научным руководством Л. Киейзик.

встречались с родственниками Лу. Во время этого путешествия, выполняя просьбу Рильке, Лу познакомила его с Фридрихом Фидлером (Fridrich Fiedler, 1859-1917) – представителем немецкоязычной диаспоры в Санкт-Петербурге. Ф. Фидлер родился в России, его родители были немцами, но они с самых ранних лет знакомили ребенка с русской литературой. Когда он повзрослел, начал заниматься переводами шедевров русской литературы на немецкий язык². Он также преподавал немецкий язык в разных учебных заведениях Санкт-Петербурга. Его большая любовь к литературе способствовала тому, что он обосновал частный литературный музей, посвященный писателям России и Германии.

Ему принадлежат переводы таких русских писателей, как Семен Надсон, Михаил Лермонтов, Алексей Толстой, Александр Пушкин, Николай Некрасов, Федор Тютчев и многих современных лириков, например Константина Фофанова и Якова Полонского. В одном из дневников 23 мая 1899 года Ф. Фидлер напишет о встрече с Лу Андреас Саломе и Райнером Мария Рильке. О ней читаем: «Она выглядела не очень эстетически без воротника в помятом платье, которое подчеркивало ее бедра, но кроме этого она не была символом декадентской неестественности. (...) По-русски она не сказала ни слова, перевела только Рильке имена наших собак. Кроме этого, с самым высоким уважением отзывалась о Любви Гуревич³». Во время визита они обсуждали также издание совместного рассказа Лу и Акима Воынского «Амор».

² I. Hülsemann, *Mit dem Mut einer Löwin. Lou Andreas-Salomè*, Verlag: Rebellenische Frauen, München 2001, s. 326-327.

³ Гуревич Любовь Яковлевна (1866-1940) – писательница, театральный и литературный критик, переводчица, публицистка, собственница и редактор журнала «Северный вестник», где был опубликован рассказ Лу Андреас Саломе и Якима Воынского.

⁴ F. Fiedler, *Aus der Literatenwelt. Charakterzüge und Urteile. Tagebuch*, Red. K. Asadowski, Göttingen 1996, s. 256-257.

Вниманию читателя мы предлагаем два небольших письма Лу Андреас Саломе, написанных в один день, по-немецки, к неизвестному адресату⁵. Анализ писем позволяет сделать предположение, что они были написаны именно Фридриху Фидлеру. Об этом свидетельствует ссылка на переводы стихов Семена Надсона, о которых упоминает Лу. Известно вышедшее в это время издание стихов Надсона на немецком в переводе Фидлера⁶. Другим подтверждением тезису можно считать упоминание о встрече с Лу Саломе самим Фидлером в его дневнике. По нашим сведениям, письма не были до сих пор переведены на русский язык и публикуются впервые.

Письмо первое⁷:

Sankt Petersburg 22 April 1899

Sehr geehrter Herr,

Sind Sie noch in St. Petersburg? Ich bin jetzt auf einige Wochen hier und würde mich freuen, Sie persönlich kennen zu kennen an? Meine Adresse lautet: Griechischer Prospekt 5, ich wohne bei meiner Mutter, Generalin L. v. Salomè. Wollen Sie mir Tag und Stunde nennen wo dann wir und sprechen können. Mit mir ist ein junger Freund, für dem Ihre Übersetzung der Gedichten Nadsons sehr gefallen hat; er würde sich zu unserem Zusammentreffen eben falls einfinden und ist der deutsche Lyriker R.M. Rilke.

Mit besten Grüßen

Lou Andras-Salomè

⁵Письма хранятся в Российском государственном архиве литературы и искусства в Москве (РГАЛИ). Обнаружены проф. Н. Х. Орловой осенью 2018 года в рамках работы по международному гранту Народного Центра Науки (Польша) «Второй план. Женщины в русской философии» согласно договору УМО № 2017/25/B/HS1/00530.

⁶Nadson S.J. Gedichte / Ssemjon J. Nadson; Autorisierte Verdeutschung im Versmass des Russischen Originals von F. Fiedler, Leipzig, 1898.

⁷ Письмо Лу Саломе Андреас к неустановленному лицу. На немецком языке. ф. 1348 оп. 1 ед. хр. 792, Российский государственный архив литературы и искусства, Москва. Перевод с немецкого языка проф. Эугениуш Клиш, Катажина Туронек-Островска.

Санкт-Петербург, 22 апреля 1899

Многоуважаемый Господин,

Находитесь ли Вы еще в Санкт-Петербурге? Я буду здесь несколько недель и была бы очень рада, если могла бы познакомиться с Вами лично. Мой адрес: Греческий Проспект 5, я остановилась у моей матери, генеральши Л[уизы] фон Саломе. Могли бы Вы назвать день и час, чтобы мы с Вами поговорили. Со мной здесь молодой друг, которому очень понравился Ваш перевод стихов Надсона. Он также мог бы участвовать во встрече, это немецкий лирик Р[айнер] М[ария] Рильке.

С наилучшими пожеланиями,

Лу Андреас Саломе

Письмо второе⁸:

Sankt Petersburg 22 April 1899

Sehr geehrter Herr,

in sehr Eile: ich hoffe, dass ich am Sonnabend zwischen 2 z 3 mit Herrn R. M. Rilke zu Ihnen kommen zu können, falls Unerwartetes dazwischen tritt, benachrichtigen ich Sie.

Mit besten Grüßen

Lou Andras-Salomè

Санкт-Петербург, 22 апреля 1899

Многоуважаемый Господин,

спешу сообщить Вам: в субботу между 2 и 3 часами я смогу навестить Вас вместе с Р. М. Рильке – если случится что-то непредвиденное, я Вас уведомлю.

С наилучшими пожеланиями,

Лу Андреас Саломе

⁸ Письмо Лу Саломе Андреаса к неустановленному лицу. На немецком языке. ф. 1348 оп. 1 ед. хр. 792, Российский государственный архив литературы и искусства, Москва. Перевод с немецкого языка проф. Эутениюш Клиш, Катажина Туронек-Островска.

**Письма Юлии фон Рейтлингер
в Архиве Фрица Либа⁹**

Юлита Полянска

**Letters from Julia von Reitlinger
in the Archives of Fritz Lib**

Julita Polańska

В 1930 году страстный собиратель русских, а затем и других славянских источников по истории мысли, философии и теологии – Фриц Либ (1892-1970) начал работать в Боннском университете, где преподавал русскую религиозную философию и историю церкви. Он тогда был уже знаком со многими представителями литературной, философской и богословской элиты русской эмиграции: Н. Бердяевым, С. Булгаковым, Н. Арсеньевым, Г. Флоровским, Н. Лосским, П. Струве, Г. Федотовым, С. Франком и многими другими. Когда в 1934 году, ввиду подозрений в русофильстве и причастности к антинацистским кругам ему пришлось бежать из Германии, он остановился в Кламаре, где тогда жил его друг Николай Бердяев. За время своей «парижской эмиграции» (1934-1937) дом Либа и его супруги Рут Либ-Штелин стал местом, где встречались члены «Свободной немецкой академии»¹⁰, сотрудники журнала «Orient und Occident»¹¹ и русские друзья, среди которых были преподаватели Института св. Сергия в Париже и обитатели Свято-

⁹ Публикация подготовлена в рамках гранта Народного Центра Науки – Польша согласно договору UMO nr 2017/25/B/HS1/00530, под научным руководством Л. Киейзик.

¹⁰ Во время 3-летнего пребывания в Париже (1934-1937) Ф. Либ основал антифашистскую «Свободную немецкую академию», где с лекциями выступали нпр. Н. Бердяев, В. Бенямин и другие.

¹¹ «Orient und Occident» - название журнала, который основал Ф. Либ и П. Шутц в 1929 году. Существовал до 1943 года, вышло 17 номеров. С журналом сотрудничал Н. Бердяев.

Сергиевского Подворья. В их числе была и Юлия Рейтлингер (сестра Иоанна - духовная дочь С. Булгакова)¹².

В архиве Ф. Либа, который с 1959 года является частью фондов Базельской университетской библиотеки, находятся сотни писем совершенно разных по характеру людей, которые читаются как приключенческая литература. Часть из них была опубликована¹³, другие, может быть в силу того, что писались не по-русски, остаются неизвестными русскому читателю. Представляем два небольших письма, написанные на немецком языке Юлией Николаевной Рейтлингер к Фрицу Либу, которые, по нашим сведениям, не были до сих пор опубликованы.¹⁴ Из них видно, что они не только хорошо друг друга знали, но относились друг к другу с большим уважением, имели общих знакомых, обменивались подарками и любезностями. Особенно интересно второе письмо. Хотя в тексте письма нет даты, по всей видимости оно было написано в 1934 году (во всяком случае, такое число стоит на почтовом штемпеле), когда семья Либов бежала из Германии и поселилась в Кламаре¹⁵, где тогда жил Н. Бердяев. Нам не удалось со 100-процентной уверенностью расшифровать инициалы "О. S". Полагаем, что в письме речь идет об отце Сергии [Булгакове], что кажется наиболее правдоподобным по факту близкого знакомства этих троих персон друг с другом. В архиве Либа хранятся письма Булгакова, как

¹² О духовной дружбе между иконописицей Юлией Рейтлингер и философом С. Н. Булгаковым см.: Киейзик Л., Орлова Н. Х. Семантика иконического, явленная в дружбе: отец Сергей Булгаков и сестра Иоанна Рейтлингер // ПРАКСЕМА. Проблемы визуальной семиотики, 2018. №3, С. 202-213.

¹³ См. нпр. Письма С. Франка к Ф. Либу; Письма С. Н. Булгакова к Ф. Либу [в:] // Исследования по истории русской мысли / под ред. М. Корелова. М., 2001.

¹⁴ Письма с немецкого перевела Юлита Полянска (*Julita Polańska*). Перевод консультировали профессора Зеленогурского университета Эугениуш Клин и Лилианна Киейзик.

¹⁵ Кламар – пригород Парижа, который в 1920-30 гг. был заметным философским и литературным центром русской эмиграции.

свидетельства их активной и многолетней переписки. В переписке между Фрицем Либом и Юлией Рейтлингер сокращение О[тец] С[ергий] могло использоваться как устоявшееся, тем более что Ф. Либ неплохо знал русский язык. В 1933-1934 годы он много ездил, встречался с англиканскими священниками, с которыми дискутировались вопросы совместных инициатив, а также готовился к выезду в Америку. Письма свидетельствуют об известной всем готовности Ф. Либ помогать тем, кто оказывался в трудной жизненной ситуации.

Письмо первое¹⁶:

Montigny, der 11 August 1930

Prof. dr. Lieb, Basel

Sehr geheimer Herr Professor!

Das von Ihnen bestellte Bild mit dem Studenten Alexandrovsky habe ich Ihnen vor nicht langer Zeit zugeschickt.

Den Vorschuss von 100 francs, den Sie mir lebenswürdig Weise durch Herrn Professor Fedotov zukommen ließen, habe ich erhalten und spreche Ihnen dafür meinen verbindlichsten Dank aus.

Die mir noch zuzukommende Summe von 150 francs, mit Abzug des Betrages den ich Ihnen für die Bücher, sie Sie für mich aus Russland kommen ließen schuldig bin, bitte ich Sie gefälligst an folgende Adresse zu zuschicken: Montigny-Lengrain, chez Mme Veuve Demont, par Viv-sur-Aisne (Aisne).

Indem ich Ihnen, geehrter Herr Professor, nochmals meinen besten Dank für Ihre Lebenswürdigkeit ausspreche, zeichne ich hochachtungsvolle, ergebenst.

Julia von Reitlinger

¹⁶ 2 Briefe an Fritz Lieb von Julia von Reitlinger. Universitätsbibliothek Basel, NL 43: Aa 911, 1.

Монтини, 11 августа 1930

Проф. доктор Либ, Базель

Уважаемый Господин Профессор!

Недавно через студента Александровского я выслала фотографию, которую Вы заказали.

Аванс размером 100 франков, который Вы мне любезно прислали через профессора Федотова, я получила, сердечно Вас благодарю.

Оставшуюся сумму 150 франков, после вычисления суммы за полученные из России книги, которые Вы мне прислали, прошу послать по адресу: Montigny-Lengrain, chez Mme Veuve Demont, par Vic-sur-Aisne (Aisne).

Еще раз примите мою благодарность, Уважаемый Профессор, за многократную доброжелательность и низкие поклоны, с глубоким уважением.

Юлия фон Рейтлингер

Письмо второе¹⁷:

Sehr verehrter Herr Lieb!

Ich wollte Ihnen die Ikone selber geben aber habe noch so viel Arbeit zu erledigen bevor ich weg gehe, dass ich nicht die Zeit haben werden zu Ihnen nach Clamart zu kommen.

Wann kommen Sie nach Podvorje? O.S. kommt morgen und bleibt bis zum 16. Juli. Ich auch gehe am 16. Juli. Falls Sie nicht die Zeit finden nach Podvorje zu kommen, könnten wir uns vielleicht in Zanders Haus treffen - ich möchte Ihnen die Ikone lieber persönlich überreichen und nicht mit der Post schicken. Ich bin öfter in Zanders Haus und ich kann am Dienstag dorthin kommen. Aber vielleicht kommen Sie nach Podvorje - dann seien Sie bitte so nett und schreiben mir an welchem Tag. Ich warte Ihre Antwort und entschuldige mich für mein schreckliches Deutsch und die Orthographie.

¹⁷ 2 Briefe an Fritz Lieb von Julia von Reitlinger. Universitätsbibliothek Basel, NL 43: Aa 911, 2.

Ihre sehr ergebene Julie Reitlingen
Grüßen Sie bitte Ihre Frau.

Дорогой Господин Либ,

Я хотела бы передать Вам икону лично до того, когда уеду, но у меня настолько много работы, что не будет у меня времени приехать к Вам в Кламар.

Когда Вы приедете на Подворье? О[тец] С[ергий] приедет завтра и останется до 16 июля. Я также уезжаю 16 июля. Если Вы не найдете времени заехать на Подворье, может мы с Вами могли бы встретиться у Зандеров? Мне лучше передать Вам икону лично, не хотелось бы посылать ее по почте. Я часто бываю у Зандеров и могу туда поехать во вторник. Но если бы Вы смогли приехать на Подворье, будьте любезны сообщите мне, когда. Итак, я жду Вашего ответа, одновременно извиняюсь за мой страшный немецкий и за орфографию.

Очень Вам преданная Юлия фон Рейтлингер
Передайте приветы Вашей супруге

PERSONA PERSONAM¹

Ольга Михайловна Безобразова: возвращение...²

Н. Х. Орлова

Статья открывает цикл публикаций о весьма интересной и значительной персоне - Ольге Михайловне Безобразовой (1856-1921), имя которой совсем неизвестно для российских исследователей. О ней в зарубежных справочниках начала XX века пишут, как об известном философе, писательнице, поэтессе, издатель, лидере движения духовного феминизма... Восстанавливая историческую справедливость, в данном очерке приводятся все выявленные на сегодняшний день биографические сведения об Ольге Безобразовой. Цитируется в полном объеме словарная статья о ней из биографического справочника *Archives biographiques contemporaines*.

Ключевые слова: Mme O. de Bezobrazov, Ольга Михайловна Безорбазова, духовный феминизм, «La Revue des Femmes Russes» (1895-1898), русские женщины-философы.

Mme O. de Bezobrazov: return...

Nadezda Kh. Orlova

The Article opens a cycle of publications about Olga Bezobrazova (1856-1921). Her name is almost unknown for Russian researchers. In foreign reference books of the beginning of the 20th century about her write as a philosopher, writer, poetess, publisher, and a leader of the

¹ В новой рубрике мы будем знакомить читателей с незаслуженно забытыми именами персон, которыми по праву может гордиться русская (и европейская!) культура. В данном номере рубрика целиком посвящена Ольге Михайловне Безобразовой.

² Публикация подготовлена в рамках гранта Народного Центра Науки – Польша согласно договору UMO nr 2017/25/W/HS1/00530 «Второй план. Женщины в русской философии».

spiritual feminism. Biographic data which managed to be restored in different sources are published for the first time.

Key words: Mme O. deBezobrazov, spiritual feminism, "La Revue des Femmes Russes" (1895-1898), Russian women-philosophers.

Первая встреча с нашей героиней началась с журнала *La Revue des Femmes Russes*, который выложен на сайте Национальной библиотеки Франции. На обложке журнала указан его издатель – Mme O. de Bézo-brazow, которая его и финансировала [11]. Поиск информации о ней показал, что в конце XIX – начале XX веков она была весьма известным в Европе автором, издателем и лидером одного из феминистских движений. На ее имя мы найдем ссылки и у современных зарубежных исследователей [см., например: 7; 10; 13; 14]. Судя по ссылкам, они хорошо знакомы с ее творчеством и деятельностью, чего не скажешь российских ученых. Так, например, в работе испанской исследовательницы Ángeles Ezama Gil (Universidad de Zaragoza) есть слова, в некоторой степени проясняющие, как имя русской писательницы, совсем неизвестное современным российским исследователям, попало когда-то в весьма солидные энциклопедические справочники. Мадам Olga de Bezobrazow перечисляется в ряду наиболее заметных и авторитетных лидеров феминистской журналистики того времени.

Появление и консолидация женщин в формате профессиональной журналистики имела много общего с развитием феминизма, потому что многие журналы и газеты затевались как органы выражения его идей. Среди них перечисляются: *Journal des Femmes* (1881-1891) de Maria Martin, *la Revue Féministe* (1895-1897) de Clotilde Dissard, *Le Féminisme Chrétien* (1896-1899) de Marie Maugeret, *La Femme* (1879-1937) de Sarah Monod, *Ster* (1895-1897) de Paulina Kuczalska и *la Revue des Femmes Russes et des Femmes Françaises*

(1896-1897) de Olga de Bezobrazow [9]. Эти женщины были не только издателями, журналистками, писательницами, но многие из них были заметными лидерами феминистских ассоциаций и движений. Видимо известность Ольги Михайловны в этом качестве также послужило тому, что статьи о ней вошли в весьма авторитетные энциклопедические словари.

В одной из энциклопедий есть небольшая статья о дворянке Olga de Bezobrazow, которая в 1893 г. переехала из Санкт-Петербурга в Париж, где основала журнал *La Revue des Femmes Russes* и была известна как феминистка, спиритка и автор ряда книг [8, p. 1169-1170].

Другая, более развернутая статья вошла в биографический справочник *Archives biographiques contemporaines* [12, P. 343-344]. Уточню, что многотомное издание помещало статьи обо всех современниках, которые привлекли внимание общества своей деятельностью в таких сферах, как наука, литература, искусство, политика и т. д. И о нашей героине говорится как об известном философе и писательнице, известность которой принесли ее книги и выступления, посвященные преимущественно духовному феминизму и образу новой женщины.

В статье есть указание на то, что журнал *la Revue des Femmes*, который был ею организован совместно с Инной Капнист³ и цель этого журнала была открыть новый взгляд феминизма. О писательнице Безобразовой пишется, как о гении стиля, книги которого являются собой шедевр языка ясного, в них много сердца, духовности и энтузиазма.⁴

³ Капнист Инна Петровна (1864 - ...) - графиня, правнучка Василия Василия Капниста, писательница, поэтесса, издатель.

⁴ Именно в такой превосходной тональности о ней отозвался хорошо известный писатель того времени Поль Адан (Paul Adam; 1862-1920): «Elle le génie de l'apostolat ... ses ouvrages sont des chefs-d'œuvre de langage clair et de rêve très précis; nous les avons admirés de grand cœur, l'âme contente et enthousiaste» [12, p. 343].

К сожалению, ни одна из статей не содержит указания на даты жизни мадам Безобразовой. Из косвенных источников все же удалось собрать скудные биографические сведения о ней. Можно с известной долей уверенности датировать годы жизни Ольги Михайловны Безобразовой 1856 и 1921 годами. Отец Ольги – Михаил Александрович (1814-1879) камергер, член Государственного Совета, автор собрания «Записки о желаниях русского дворянства во время освобождения крестьян». Мать – графиня Ольга Григорьевна (1828-1894) из известного рода Ностиц, была фрейлиной Александры Федоровны – жены императора Николая I.

Перу Ольги Безобразовой принадлежит весьма солидный список трудов (несколько десятков – все на французском языке). Если говорить о российских (столичных) библиотеках, то читателю доступны несколько книг в Библиотеке иностранной литературы им. Рудомино [1; 2; 3] и несколько в Российской национальной библиотеке [4; 5; 6]. Публикуемый здесь очерк не предполагает развернутый анализ творческого наследия О. М. Безобразовой. Надеюсь, что у читателя будет возможность познакомиться со всей выявленной библиографией нашей героини в следующих номерах нашего журнала.

Bezobrazow (Mme Olga de)

Philosophe, écrivain, née à Saint-Petersbourg. Petite-fille d'un président du Sénat de l'Empire, fille d'un maréchal de la noblesse et chambellan du Tzar, dont le dévouement à la cause des anciennes traditions brisa la carrière, et qui épousa la comtesse Nostitz, elle quitta la Russie toute jeune, avec sa famille. Fixée plus tard en France, où elle comprit que la mission qu'elle se proposait de remplir s'exercerait plus facilement, Mme de Bezobrazow s'est fait connaître par ses ouvrages et ses conférences en faveur du féminisme spiritualiste,

dont elle s'étée et reste la protagoniste dévouée et dont le point de départ en France, est la *Revue des Femmes*, qu'elle fonda en 1896, en collaboration avec la comtesse Ina Kapnist, dans le but d'ouvrir au Feminisme une nouvelle voie. Après son retour de la guerre gréco-turque, dont elle fut un témoin actif et averti ainsi qu'en témoignent ses études sur la question d'Orient, éditées par la Société l'«Hénellismos» d'Athènes, Mme de Bezobrazow s'attacha exclusivement à la propagande de ses idées sur l'action régénératrice du Féminisme par l'éducation idéaliste. Elle a pris une part importante à divers Congrès et, en général, à toutes les manifestations favorables à la diffusion de sa doctrine de rénovation sociale par la Femme régénérée.

Mme de Bezobrazow a collaboré à de nombreuses revues, parmi lesquelles on peut signaler: *l'Initiation*, *la Revue Spirite*, *le Spiritualisme Moderne*, *la Revue du Bien*, etc. Ses poésies ont paru dans *la Nouvelle Revue*, *Fémina*, *l'Indépendance*, elle a publié, notamment, les ouvrages suivants: *les Femmes et la Vie*, comprenant: *la Dernière des Druidesses*, *la Femmes Nouvelle*, *l'Idée et l'Amour*; *Féminisme et Spiritualisme*, qui réunit: *le Matriarcat*, *la Femme dans l'Education*, *l'Education de la Croyance*, *l'Eglise et l'Evolution de l'Idée religieuse*, *l'Enseignement religieux et le Désarmement général*; *Etincelle de l'Au delà*, où se trouvent: *le Triomphe de l'Ame*, *l'Acropole*; *Choses de Russie*; *Pousckine, sa vie, son œuvre*; *Catherine II et le Nakase* et *Les Femmes russes*; *Les batailles de l'Idée*, contenant deux volumes: *Les Lendemains politiques* et *la Renaissance des idées religieuses*; *Les Epoques de la vie consciente*, *Les deux traditions religieuses*, *les Deux côtés de l'Amour*, *Résurrection* et *Coup d'ailes*, poésies lyriques; puis, *le Cercle du Parnasse*, *Arcane de la Religion*, *La Religion Sociale*, *Lettre à Mahalma*, *Arcane de la Science*, *Un*

Salon Féministe, Arcane du Féminus, La Crise, Epilogue; enfin: *Poèmes Mystiques et Coup d'Ailes*, autre recueils poétiques. De nombreux critiques se sont occupés de l'œuvre philosophique, poétique et social de Mme de Bezobrazow. «Elle le génie de l'apostolat, écrivit M. Paul Adam, l'écrivain bien connu; ses ouvrages sont des chefs-d'œuvre de langage clair et de rêve très précis; nous les avons admirés de grand cœur, l'âme contente et enthousiaste». D'autres encore: M. Emile Sigogne, du *Journal de Genève*; M. Maurice Guillemot, de la *Revue Monégasque*; Mme Judith Gautier, dans le *Rappel*; M. Paul André, directeur de *la Belgique*, ont célébré le talent littéraire et la hauteur de vues de cet auteur. Ses conférences à Nice et à Paris, qui ont reçu la consécration de la grande Presse, renouvellent sa triple carrière: littéraire, sociale et religieuse.

Mme de Bezobrazow, fondatrice et directrice de «l'Œuvre Initiatique du Féminisme Spiritualiste», est membre de l'Alliance Spiritualiste et de diverses autres associations.

Литература

1. Bezobrazow, Olga de. Echos de Russie. (Partie poétique de «Rosnya») Paris, 1917.
2. Bézobrazow, Olga de. Poussière d'étoiles. T. 1-2. Paris, S.a.
3. Bézobrazow O. Pages détachées du journal d'un artiste: Poème en vers. Lausanne, 1892.
4. Bézobrazow O. Bibliothèque franco-russe: La femme nouvelle / Préface par R. de Grassériè. Paris, 1896.
5. Bézobrazow O. Poèmes mystiques / Préface de Paul Adam. Paris, 1901
6. Bézobrazow O. La Renaissance Religieuse. Paris, 1909.

7. Drost Julia, *La Garçonne: Wandlungen einer literarischen Figur*. Wallstein Verlag, Gottingen, 2003.
8. *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana: Etimologías sánscrito, hebreo, griego, latín, árabe, lenguas indígenas americanas, etc.: Versiones de la mayoría de las voces en francés, italiano, inglés, alemán, portugués, catalán, esperanto*: Barcelona: Hijos de J. Espasa, 1907-1930. 61 т. 1913. Т.17.
9. Gil Ángeles Ezama. *Mujer y periodismo en el siglo XIX. Las pioneras / Women and journalism in the 19th century. The pioneers las periodistas españolas pintadas por sí mismas // Inicio Vol 190, No 767 (2014). URL: <http://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/view/1938/2228> (30.05.2019).*
10. Gubin Eliane. *Le siècle des féminismes*. Editions de l'Atelier, 2004.
11. *La Revue des Femmes Russes*. Paris-Neuilly-sur-Seine. Июль 1896. Том 1, № 3-4.
12. *Les archives biographiques contemporaines: revue mensuelle analytique et critique des hommes et des oeuvres*. 5ème série, 1906-1917.
13. Pluet-Despatin Jacqueline. *La Belle Époque des revues 1880-1914*. Paris: Éditions de L'IMEC. 2004.
14. Roberts Mary Louise. *Disruptive Acts: The New Woman in Fin-de-Siecle France*. University of Chicago Press, 15 map. 2017 г.

**Об одном социологическом опросе в журнале
«La Revue des Femmes Russes: Organe du feminisme
franco-russe» (Париж, 1896-1897)**

А. С. Московчук

В конце XIX в. так называемый «женский вопрос» был одной из популярных тем на страницах европейской периодики. Для журнала «La Revue des Femmes Russes», издаваемого Ольгой Безобразовой в Париже (1896-1897), эта тема была основной. Вопросы социального, политического и экономического равенства между полами рассматривались в контексте теории эволюционизма и мягких реформ. Социологическое исследование, которое редактор предложила на страницах своего журнала для читателей, стал своего рода публичной дискуссией. Развернутая в публичной печати полифония мнений в свою очередь формировала основы для интегрального гуманизма, что было также задачей журнала. Широкая география и статус привлеченных к опросу персон (Ж. Мартен, Н. Я. Грот, Ч. Ломброзо, А. Ферес-Дерэм и др.) показывают нам авторитет фигуры Ольги Безобразовой и ее журнала в контексте женского движения и общественной мысли того времени.

Ключевые слова: Ольга Михайловна Безобразова, «La Revue des Femmes Russes», феминизм, женский вопрос, Ж. Мартен, Н. Я. Грот, Ч. Ломброзо, А. Ферес-Дерэм.

**About a sociological survey in «La Revue des
Femmes Russes: Organe du feminisme franco-russe»
(Paris, 1896-1897)**

Lyubov S. Moskovchuk

At the end of the XIXth century public attention was focused on the women's issue. The magazine «La Revue des Femmes Russes», publishing by Olga Bezobrazow in Paris in 1896-1897 was focused on the issues of women's

social, political and economic equality, considered in the light of evolutionism and soft reforms. The survey, organized by the editor in the magazine, was aimed to promote intercultural dialogue, to fix the difference of opinions and to lay the foundations for integral humanism. Wide geography and importance of persons involved in the survey (Georges Martin, Nikolay Yakovlevich Grot, Cesare Lombroso, Anna Féresse-Deraismes etc.) demonstrate the importance and significance of Olga Bezobrazow as editor and mentioned magazine in the context of the women's movement and social opinion at the turn of XIX-XX centuries.

Keywords: Olga Bezobrazow, «La Revue des Femmes Russes», feminism, women's issue, Georges Martin, Nikolay Yakovlevich Grot, Cesare Lombroso, Anna Féresse-Deraismes

Журналы феминистской направленности во Франции имеют давнюю историю: первые из них появились еще в XVIII в., а особый размах феминистская тема в периодической печати получила во времена Третьей республики (после 1881 г.), максимально либерализовавшей французский рынок печатных изданий [16]. В России первые феминистские журналы появились в последней трети XIX в. Часто за журналом стояла фигура женщины, которая его финансировала, определяла главную идею и задачи издания.

В этом ряду находится и журнал «La Revue des Femmes Russes» [7], появившийся в 1896 г.¹ Хотя издавался он во Франции, однако, был ориентирован на широкую европейскую аудиторию, служил площадкой для русских, французских, бельгийских, немецких и др. журналистов и журналисток. Судя по всему, издание было известным, во всяком случае, в пользу этого

¹ Подробнее об истории женской периодической печати см. [13]; [14]; [15]; [16].

говорит упоминание о журнале в энциклопедии [5, р. 1169-1170].

Хозяйкой журнала была представительница известного в России дворянского рода Ольга Михайловна Безобразова. О ней в словарях и справочниках того времени пишется, как о достаточно заметном поэте и литераторе, например, в библиографическом словаре французской поэзии Катюля Мендеса [12, р. 33], как о представительнице феминистской журналистики, работы которой упоминались в тематических библиографических обзорах [6, р. 128]. Сочинения О. Безобразовой и издаваемый ею журнал дают возможность также говорить о ней как о философе, спиритке, исследовательнице актуальных социальных процессов своего времени [нпр. 1; 2; 3; 4 и др.].

Перечислим основные темы, которые освещались на страницах журнала «*La Revue des Femmes Russes*». Его основные регулярные рубрики были посвящены, в первую очередь, вопросам, связанным с женским движением. Раскрывались они с позиций антропологии, этики, социологии, психологии, и, конечно, правового поля. И даже литературные разделы так или иначе тяготели к темам положения женщины и ее статусов. Вопросы, которые больше всего волновали редакцию журнала: образование и педагогика, избирательное право, социальные проблемы (дискриминация женщин и детей, проблемы отцовства, материнства, детства, брачное законодательство), социальные стереотипы про женщин и феминизм, благотворительность, вопросы мира, история женского движения и др. Очень широко в журнале освещались актуальные международные события, связанные как в целом с феминистским движением (конгрессами, обществами), так и с положением женщин в разных странах и регионах. Если первоначально редакция журнала стремилась сделать акцент на русских авторах и новостях из России (в содержании первого номера журнала уточняется, кто из авторов русский, а кто – француз), то

постепенно акцент сменяется на диалог французской и русской культуры (не случайно в 1897 г. название журнала немного корректируется и начинает звучать как «La revue des Femmes russes et des Femmes françaises») и интернационализм (регулярно появляются новости и авторы из Германии, Бельгии, Греции и т.д.).

Из выпуска в выпуск подчеркивается базовая философия журнала: *реформы, но не революция!* В обществе должны развиваться дискуссии и просвещение, направленные на исправление социальной несправедливости в вопросах труда, избирательного права, образовании, социальной защиты. Звучат призывы к *пацифизму, милосердию и благотворительности*. Редакции журнала и авторам свойственно стремление объединить человечество на основе любви, закона, милосердия. Литературный раздел также объединяет идея показать образ новой женщины: свободной, одухотворенной, целеустремленной, женственной.

За сравнительно короткий срок журналу удалось привлечь к сотрудничеству достаточно именитых авторов: Raoul de Grassériè, J. de Talleney, I. Bogelot, V. Vend и др., что свидетельствует о несомненном организаторском даре Ольги Михайловны Безобразовой, а также об ее авторитете в культурных и издательских кругах.

Таким образом, о журнале можно сказать как об издании, на страницах которого в формате межкультурного полилога разворачивалась летопись женского движения в европейской культуре, формировался образ новой женственности, решались научно-исследовательские задачи. Так в июльском номере журнала анонсируется социологический проект [8, p. 129-163], цель которого привлечь внимание к тому, как в обществе циркулируют те или иные стереотипы по поводу статусов и положения женщин в современном обществе. Задачи ставятся прикладные, что подчеркивает в своем вступительном слове

О. Безобразова. Женский вопрос перестает быть лишь теоретизированием, а становится частью социальной практики, социальных преобразований в области права, в системе общественных взглядов. В этом смысле, очевидна роль социологических исследований общественного мнения.

Составленная анкета, была ориентирована на интеллектуальные и творческие элиты. В опросе участвовали известные персоны того времени: философы, писатели, журналисты, поэты, художники. Понятно, что именно эти элиты задают тон в отношении к тем или иным актуальным проблемам в обществе. В анкете были предложены четыре вопроса: 1. Какова роль женщины в развитии общества? / 2. На какие реформы в гражданском кодексе женщина имеет право претендовать? / 3. При помощи чего женщина может внести свой вклад в разработку законов? / 4. Как женщина изменит общество? [8, p. 129].

Список респондентов не был ограничен какой-либо национальной принадлежностью или географией. Анкета публиковалась на страницах журнала из номера в номер, приглашая всех заинтересованных присоединиться к проекту. Перечисление имен персон, принявших участие в опросе, дает основание говорить об авторитете журнала, об актуальности предложенной им темы и о широких коллегиальных контактах Мме Безобразовой, как известного исследователя в европейском научном сообществе. Всего в опросе приняли участие около 30 респондентов, как мужчин, так и женщин. Среди них Фредерик Пасси, французский политический деятель, миротворец и экономист, основатель и первый руководитель «Международной Лиги мира»; Жорж Мартен, политик и борец за женские права; Николай Яковлевич Грот, президент Московского психологического общества; Торриджи-Гейрот Лидия Александровна, итальянская оперная певица; Чезаре Ломброзо, итальянский психиатр, антрополог; Анна Ферес-Дерэм, активистка женского движения, и

др. Львиная доля респондентов не была постоянными авторами журнала, что опять подчеркивает широту профессиональных связей издателя, интерес к журналу и теме. Завершился проект в апрельском выпуске журнала за 1897 г. [11, р. 193-209].

Несмотря на кажущуюся простоту и лаконичность, опрос обладал большим эвристическим потенциалом, так как заставлял не только осмысливать актуальное положение дел, но и предлагал строить некие перспективы, переосмысливать роль женщины в общественном процессе, проектировать реформаторские идеи. Очевидно, что это и была та глобальная цель, которая преследовалась редакцией журнала, в частности, и феминистским движением в целом.

Анализ опубликованных материалов в рамках этого социологического опроса показывает, что перед редакцией журнала не стояла задача подтвердить собственную политику в женском вопросе, а напротив преследовалась цель обозначить многоголосие позиций вокруг роли и места женщины в современном обществе. Такая установка приводит к тому, что в журналах соседствуют достаточно полярные мнения, как по отношению друг к другу, так и по отношению к общей философии журнала.

Так, например, Николай Яковлевич Грот, ординарный профессор по философии Московского университета, президент Московского психологического общества, в своем развернутом ответе выражает сомнение в том, что женщина когда-либо сравнивается с мужчиной в области философии, науки и техники, в силу особенностей женской природы: пассивности и ориентации на воспроизведение вместо свободного активного творчества и поиска, присущих мужчине [8, р. 138-142]. Даже женский вопрос был поставлен не женщинами, а мужчинами, так что и в этом плане женщина демонстрирует ведомость и восприимчивость к внешнему. Такой дисбаланс способностей, по мнению Грота, нельзя объяснить историческими и со-

циальными условиями, а потому он неустраним. Однако, существует область, в которой женское преимущество очевидно, и именно с деятельностью в этой области Грот связывает будущее женщины – мораль. Главной целью женщины должна стать моральная революция в индивидуальной и общественной сфере, только женщина сможет избавить человечество от войн, оружия, проституции, алкоголизма и др. тяжелых пороков общества. Несомненно, редакция журнала регулярно освещала миротворческую и благотворительную деятельность женских сообществ, но также постоянно подчеркивала и равенство интеллектуальных способностей мужчин и женщин, привлекая внимание аудитории к женскому вкладу в науку.

Заслуживает упоминания и ответ Чезаре Ломброзо [9, р. 268-269], известного своими достаточно сексистскими (в сегодняшнем понимании) взглядами, что само по себе показывает открытость «*La Revue des Femmes Russes*» критикам и оппонентам. Однако ответ Чезаре оказывается вполне комплиментарным. По мнению итальянского антрополога-психиатра, женский труд заслуживает такой же оценки и оплаты, как и мужской, и что в будущем не должно остаться никаких следов угнетения и порабощения женщин. Сферы, в которых женщины смогут реализовать свой богатый потенциал, — это педагогика, искусство, наука, благотворительность. А в журналистике и медицине женщина сможет даже превзойти мужчину.

Редакция обращалась не только за частными мнениями, но и адресовала свои вопросы международным женским союзам и организациям: в 1897 г. в журнале публикуются коллективные ответы американского «Агентства по защите женщин и детей» [10, р. 97-98.] и «Русского женского взаимно-благотворительного общества» [11, р. 193-202]. Для Агентства главенствующая функция женщины в обществе и семье – образование и воспитание (себя и своего окружения). Именно при их помощи женщина по-

степенно может достигнуть в будущем либерализации своего положения и уравнивания прав. Несколько иначе, более реформаторски, отвечает «Женское взаимно-благотворительное общество», которое усматривает перспективы женщин в совершенствовании системы образования и в самореализации женщин в науке, литературе и труде. Признавая свои ограниченные возможности влиять на законодательство, Общество указывает на необходимость противостоять общественному мнению. Женщина должна отринуть свою зависимость от взглядов и оценок окружающих и быть мужественной в защите своей свободы.

Несмотря на определенные расхождения в нюансах, в большинстве представленных в выпусках журнала ответов можно отметить характерные общие принципы: будущее социальной эволюции связано с решением женского вопроса и с выходом на сцену обновленной женщины, метаморфозы женщины должны быть связаны в первую очередь с саморазвитием и самосовершенствованием, реформирование социальной сферы неразрывно связано с обновлением религии и совершенствованием нравственности.

Редакция журнала подводит итоги этой своеобразной публичной дискуссии словами главного редактора Ольги Михайловны Безобразовой о том, что прозвучавшие на страницах журнала мнения и идеи, призваны служить положительному развитию женского движения [11, р. 208-209]. При всем разнообразии позиций респондентов, доминирующим был принцип справедливости (как в практическом, экономическом и социальном плане, так и в мышлении). Без реализации этого прогрессивного подхода не мыслится единение человечества на основаниях интегрального гуманизма, в который необходимо должно быть встроено равенство полов. Материал, собранный более века назад в рамках редакционного проекта журнала «La Revue des Femmes Russes», дает современным исследователям документальные свидетельства того, как

общественные элиты могли участвовать в процессах формирования образа новой женственности в европейской культуре.

Литература

1. Bézobrazow O. La femme dans l'éducation. De l'unité des lois de l'enseignement pour les deux sexes. Paris 1900.
2. Bézobrazow O. La Religion Nouvelle (Essai d'éthique). Partie Philosophique // La Revue des Femmes Russes. 1896. № 9. P. 325-336.
3. Bézobrazow O. Bibliothèque franco-russe: La femme nouvelle / Préface par R. de Grassériè. Paris, 1896.
4. Bézobrazow O. La Renaissance Religieuse. Paris, 1909.
5. Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana. Barcelona, 1913. T. 17.
6. Gerritsen C. V., Gérritsen A. H. La femme et le féminisme; collection de livres, périodiques, etc. sur la condition sociale de la femme et le mouvement féministe. Paris: V. Giard & E. Brière Libraires-Éditeurs, 1900. 372 p.
7. La Revue des Femmes Russes. Paris-Neuilly-sur-Seine. Июль 1896. Том 1, № 3-4.
8. Le féminisme au point de vue sociologique // La Revue des Femmes Russes. 1896. № 5-6. P. 129-163.
9. Le féminisme au point vue sociologique // La Revue des Femmes Russes. 1896. № 7-8. P. 268-272.
10. Le Féminisme au point de vue Sociologique (suite à l'enquête) // La revue des Femmes russes et des Femmes françaises. 1897. №2. P. 97-98.
11. Le féminisme au point de vue sociologique (fin de l'enquête) // La revue des Femmes russes et des Femmes françaises. 1897. №3 P. 193-209.

12. Mendès C. Le mouvement poétique français de 1867 à 1900. Paris, Imprimerie nationale, E. Fasquelle, 1903. 340 p.
13. Кондрашева Е. В., Порываева Л. В. Женские журналы Европы: появление и развитие // Ученые заметки ТОГУ. 2016, Том 7, № 2. С. 241–245.
14. Симонова О. А. Женские журналы в начале XXв.: критика, рецепция, полемика // Женщина в российском обществе. 2015. №1 (74). С. 24-32.
15. Смеюха В. В. Первый отечественный женский журнал: история и типология // *Lingua mobilis*. 2011. №2 (28). С. 106-113.
16. Теребилина М. В. Французская пресса для женщин: два века истории // Вестник РУДН. Серия: Литературоведение, журналистика. 2013. №1. С. 129-135.

К вопросу о легитимности женского правительства: матриархат¹

О. М. Безобразова²

De la légitimité du gouvernement des femmes: le matriarcat³

Mme O. de Bezobrazow

В то время, как женское избирательное право и участие женщин в государственных делах в Америке, Англии и даже в Австралии постепенно становится реальностью, мы считаем, что идеи и факты, относящиеся к участию женщин в правлении государством, заслуживают интереса.

Предвосхищая возражения, адресованные такому участию и в настоящем, и в будущем, предлагаем начать с рассказа о происхождении этого вопроса в прошлом: с рассказа о матриархате. Мы не считаем идею о матриархате небылицей, а, напротив, полагаем ее историческим фактом, в котором нельзя усомниться.

Историк Павел Петрович Михайлов в своем докладе⁴, служащим введением к более полному исследованию, который он представил в Московском институте

¹ Как пишет в предисловии автор текста (О. Безобразова), данная статья – первая из цикла ее публикаций, посвященных истории легитимности женского управления государством.

² Ольга Михайловна Безобразова (1856-1921) – русский философ, спиритуалистка, писательница, организатор движения «духовного феминизма». О ней см. выше: Орлова Н. Х. Ольга Михайловна Безобразова: возвращение... С. 145-151. Московчук А.С. Об одном социологическом опросе в журнале «La Revue des Femmes Russes: Organe du féminisme franco-russe» (Париж, 1896-1897). С. 152-161.

³ Bezobrazow, O. de. De la légitimité du gouvernement des femmes: le matriarcat // La revue des Femmes russes et des Femmes françaises. 1897. № 1. P. 69-79.

⁴ Михайлов П. П. Роль и значение первобытной женщины: сообщение П. П. Михайлова в Археологическом институте 23-го марта 1895 года. С-Пб.: Тип. П. Ф. Воицкой, 1897.

археологии, показывает нам роль и влияние доисторической женщины, ссылаясь на авторов, посвятивших себя изучению этого вопроса.

Обратимся к Бахофену⁵, специалисту по истории женщин древности. Основные аргументы Бахофена представлены в работе «Матриархат»⁶ и сводятся к следующим положениям: изначально людям были присущи беспорядочные половые связи, и господствовали смешанные браки, неудачно названные *Бахофеном* гетеризмом. В результате такого положения дел не мог быть решен вопрос о наследовании прав отца, а родство устанавливалось по материнской линии. Но женщины, недовольные таким порядком, вступили в борьбу с мужчинами и добились установления своего авторитета. Этот период женского господства известен как генократия. В то время почти вся политическая сила находилась в руках женщин. Имя и имущество наследовались по матери. Но со временем авторитет вернулся обратно к мужчинам, а генократия сменилась андрократией, то есть мужским превосходством.

В целом Михайлов соглашается с теорией матриархата, которая была растолкована и доработана русскими учеными Кулишером⁷ и Зибером⁸, в этом отношении

⁵ Бахофен (Bachofen) Иоганн Якоб (1815–1887) - швейцарский правовед и антрополог, представитель эволюционизма в социальной антропологии, положил начало научному изучению истории семьи.

⁶ Bachofen. Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur. Stuttgart: Verlag von Kraiss und Hoffmann, 1861. На русском языке: Бахофен И. Я. Материнское право: исследование о гинекократии древнего мира в соответствии с ее религиозной и правовой природой [перевод с немецкого Д. К. Трубчанинова; перевод с латинского А. В. Войцехович]. С-Пб.: Quadrivium, 2018. В 3 т.

⁷ Кулишер Михаил Игнатьевич (1847–1919) - публицист и исследователь истории первобытного права. Например см.: Кулишер М. И. Развод и положение женщины: зависимость семейных отношений от общественного строя. СПб.: Типо-литография Б.М. Вольфа, 1896.

⁸ Зибер Николай Иванович (1844–1888) – русский экономист. Имеется в виду его работа: Зибер Н. И. Очерки первобытной экономической культуры. М.: К. Т. Солдатенков, 1883.

эта теория поддерживается более чем одним выдающимся умом. «Когда задумываются об устройстве брака – говорит русский автор – отмечают, что брак в его многоамной форме, при главенстве мужчины над женщиной, это лишь начало, а не фундамент»⁹.

Жизненный принцип семьи подтверждают социологические труды Морган¹⁰, датский автор Карл Каутский¹¹ и известный английский натуралист Генри Дрюмон (Henri Drummond)¹². Идея матриархата для этих ученых — это принцип, правивший на земле в определенный период истории. Власть женщин поддерживалась естественным образом благодаря той важной роли, которую женщины играли в истории труда. Прежде всего, именно женщина впервые использовала огонь, женщина впервые стала собирать съедобные корни и, за-

⁹ Полагаем, что здесь вольный пересказ точки зрения цитируемого автора.

¹⁰ Морган Льюис Генри (Morgan, Lewis Henry) (1818–1881) – американский этнолог, антрополог, социолог. К этому времени одна из самых цитируемых была его книга: Morgan, Lewis Henry. *Ancient Society; Or, Researches in the Lines of Human Progress from Savagery*. 1877.

¹¹ Каутский Карл (1854–1938) – один из лидеров и теоретиков герм. социал-демократии и 2-го Интернационала, историк, экономист, философ, публицист. Значительную часть жизни Каутский жил в Амстердаме, возможно, на этом основании упоминается О. М. Безобразовой как «датский». Вероятно, упоминается книга: Kautsky Karl. *Der Einfluss der Volksvermehrung auf den Fortschritt der Gesellschaft*. Wien: Bloch und Hasbach, 1880; *Die Entstehung der Ehe und Familie / von Carl Kautsky* // *Kosmos: Zeitschrift für einheitliche Weltanschauung auf Grund der Entwicklungslehre*. Stuttgart, XII. Oktober 1882 bis März 1883. Pp. 190–207. На русском языке: Каутский К. Возникновение брака и семьи. С-Пб.: тип. М. Стасюлевича, 1895.

¹² Вероятно, ссылка идет на Генри Друммонда (Drummond; 1851–1897) – английский богослов-натуралист. Его «Natural law in the spiritual world» (1883), в котором он старается примирить естественные науки с Библией, имела огромную популярность и много раз переиздавалась. На русском языке: Друммонд Г. Естественный закон в духовном мире / [Соч.] Проф. Генриха Друммонда; Сокр. пер. Л. Никифорова. Петроград: печ. Е. Евдокимова, 1896.

метив, что собранного недостаточно, бросила семена в землю, чтобы в будущем получить урожай. Из этого факта можно заключить, что женщина прокладывает новый путь и дает рождение земледелию, которое гарантирует более надежный источник питания, чем охота. В связи с этим обратим внимание на то, что у египтян культ Исиды (Земли) был главнее культа Осириса (Солнца).

Земля! охраняющая и оплодотворяющая первопричина, такая же, как природа женщины, была обожествлена египтянами в образе древней Исиды, матери богов, правительницы мира, всеобщей законодательницы. Таким образом порядок мира, созданный египетской религией, основывался на женском главенстве.

К тому же большинство религий в своих истоках определяли превосходство женщин над мужчинами, обожествляя в них консервативный, охраняющий, принцип, дающий жизнь вселенной. Вот, что по этому поводу говорит Михайлов: «Давайте обратимся к героической эпохе Греции, там мы увидим Марса, этого ужасающего бога, символизирующего войну, разрушение, насилие, тогда как действия Минервы вдохновлены противоположным духом. Она появилась как защитница мира, устанавливающая везде согласие и ассоциирующаяся с материальным и интеллектуальным благополучием народа. Создательница земледелия (Деметра), распределительница профессий (ремесел), познакомившая людей с кораблестроением и мерами весов (Паллада), с инженерным ремеслом. Минерва устанавливает справедливость, правосудие (Фемида), наказывает за преступления (Немезида), дает людям огонь и учит их использовать его. Это ее мать, Имута со своими шестью дочерьми – первый врач. Эскулап был всего лишь ее

учеником. До Имуты и Эскулапа были еще Диана и Геката, богини искусства врачевания»¹³.

Таким образом религиозные традиции подтверждают исторические традиции. В первобытное время женщина ценилась как воплощение Деметры, Исиды, Земли-благодетельницы. Народы понимали и выражали ее могущество, как совокупность сил, сохраняющих мир и созидających цивилизацию. Главенство женщины в то время проявляется и в поведении кочевых народов, которые под женским влиянием меняют свою жизнь и окончательно закрепляются на земле. С самого начала семья была матриархальной, и эволюция народов подчинялась матриархальному закону.

Кроме того, матриархат, столь распространенный в древние времена, существует и в наше время. Его следы находят среди некоторых африканских племен, в которых, по словам известного путешественника Ливингстона (Livingstone)¹⁴, правят женщины.

У племени Балонда, на севере Замбези, согласно наблюдению Ливингстона, женщины держат в руках бразды правления; мужчина считается низшим существом, лишенный прав он живет в угнетении и подчиняться для него – в порядке вещей¹⁵.

¹³ Михайлов П. П. «Роль и значение первобытной женщины: сообщение П. П. Михайлова в Археологическом институте 23-го марта 1895 года. С-Пб.: Тип. П. Ф. Вощинской, 1897. С. 21.

¹⁴ Ливингстон Давид (Livingstone David) (1813-1873) - шотландский врач-миссионер, совершил ряд путешествий по Южной и Центральной Африке (с 1840 г.). Например, см. Ливингстон Д., Ливингстон Ч. Путешествие по Замбези и ее притокам и открытие озер Ширва и Ниасса (1858-1864) / Пер. с англ. под ред. Н. Страхова. С-Пб., М.: М. О. Вольф, 1867. В 2 т.

¹⁵ Например: «Где есть скотоводство, там женщины пашут землю, засевают поля и строят хижины. Мужчины остаются дома и шьют, ткут, прядут, сплетничают и доят коров. Повидимому, мужчины выплачивают за своих жен приданое, а не получают его с ними». Цит. по: Ливингстон Д., Ливингстон Ч. Указ. Соч. Т. 1. С. 70.

Свидетельства Ходжсона¹⁶ о племени кокчей, лейтенанта Стиля о хазиасах доказывают, что до сих пор матриархат обладает своими народами, своими законами, что он – и результат, и традиция, свидетельствующая о силе, которой женщины обладали в давние времена.

Разве это не древний матриархат, который все еще проявляется в обычае, распространенном на Суматре, когда отец берет себе имя сына¹⁷. Впрочем, формы матриархата встречаются в разной степени у многих народов.

Так, у ирокезов наследство получают дочери. У ведов с острова Зелу (Vèdes de l'île de Zelou) женщины очень высоко почитаются, а полигамия презирается. Согласно Михайлову, следы матриархата обнаруживаются среди туарегов на Мадагаскаре, у неарийских племен Индии и Индостана, на островах Фиджи и Тонга, в Австралии, на Марианских и Каролинских островах, в Южной Америке, среди передовых племен Южной Америки, особенно у ацтеков, в Гвиане, во Флориде, у племен гурунов, дакота, мускока, делаваров. О последнем племени миссионер Лоскиль рассказывает, что в своей ужасной борьбе с белым населением племени индейцев решили объединиться и выбрали племя делаваров главой этого союза. Как они символизировали этот акт? Они дали этому племени, самому образованному среди них, «стебель майса и лопаточку в руки» и назвали их Женщиной (*женой*).

В свете этих фактов традиция амазонок рассеивает туман легенды. История амазонок – бриллиант матриархата. Почти все древние историки говорили о амазонках, как о свершившемся в прошлом факте, демонстри-

¹⁶ Ходжсон Брайан Хофтон (Brian Houghton Hodgson) (1800–1894) – английский этнолог, востоковед и натуралист.

¹⁷ «На Суматрѣ мужъ при рожденіи сына принимаетъ имя послѣдняго, а его собственное имя забывается; съ этого дня онъ называется отецъ такого то и личность его какъ бы поглощается личностями жены и сына» (Михайлов П. П. Указ. Соч. С. 26).

рующем мощь женщин древних времен. Так, Диодор¹⁸ сообщает нам об амазонках, обитавших на берегах Термодона, и рассказывает об их правительнице: «Ее слава была велика: она покоряла народы один за одним, превращала пленных в рабов и использовала их на самых низких работах»¹⁹.

Скифские амазонки были не менее знамениты, но более известны амазонки Африки. Различные памятники Мегары, Тризена, Тиррихия хранят свидетельства о подвигах бесчисленной армии амазонок и о значимых царствах, которые они основали. Можно еще назвать амазонок Балтики, в Бискайе, Богемии и многих других. В Милете, во времена географа Павсания²⁰, женщины, живущие под защитой Артемиды, были расой амазонок.

Можно найти еще примеры сильных мужественных женщин, не отступивших перед бедой. Так в Богемии после смерти королевы Любуши одна из ее приближенных, Власта, сформировала целую армию женщин, чтобы бороться против власти мужчин и превратить Богемию в исключительно женское царство.

Сначала удача была на их стороне. Власта основала Магдебург и издала жестокий закон, приказывающий убить всех новорожденных мужчин. Мужчины восстали против этого кровожадного закона и объявили войну Власте. Она была убита на поле боя, а ее армия, парализованная этой потерей, сдалась. Еще некоторое время армия амазонок, о которых мы говорили выше, отважно защищалась от нападавших мужчин; но эти акты доблести произошли слишком поздно: патриархальная революция была завершена²¹.

¹⁸ Диодор Сицилийский (около 90–30 гг. до н. э.) – древнегреческий историк.

¹⁹ Diodor de Sicile. Histoire universelle. Tome premier: livre II. Traduction française: l'abbé Terrasson // URL: <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/diodore/livre2.htm#XXVIII> (30.05.2019).

²⁰ Павсаний – древнегреческий писатель и географ II века.

²¹ Этот сюжет упоминается также в работе русского этнографа, историка и публициста С. С. Шашкова (1841–1882). См.: Шаш-

И женщина, которая инициировала прогресс (древняя легенда о Эдеме хорошо интерпретируется только в этом значении), женщина, которая участвовала в тяжелом труде развития человечества на заре его детства, которая подарила ему свою гениальность, свою смелость, свою преданность, женщина, отстраненная от дел и порабощенная эгоизмом мужчины, вопреки свидетельствам человечества и истории, больше не распространяла лучи своего разума кроме как в редкие моменты времени.

Краеугольным камнем мужского правления был патриархат. Никакое большее бедствие не могло случиться с женщиной. Ни оскорбления, ни стыда, ни вреда мужчине не причинили в этом положении, безнаказанно основанном на мужском произволе и ориентированном только на удовлетворение его нужд. Женщина была лишена мужчиной своих человеческих качеств, тогда как мужчина основал свое первенство на превосходстве, которое он сам себе приписал.

Мы уже говорили, как в начале мира, женщина владела, согласно матриархату, законом, семьей, обществом. Мы доказали при помощи различных свидетельств, что частично она с ними все еще связана в определенных частях земного шара, и, следовательно, рассмотрение женщины, как неспособной к важным делам, является абсолютно произвольным и, как следствие, фиктивным.

Да, женщина, описанная с позиции всемогущества мужчины, женщина, осужденная религией, признана неспособной ложной наукой, эта женщина не могла ни культивировать, ни расширять свои навыки, но давайте посмотрим на природу, которая создает расы, на историю, которая определяет судьбы и окончательную истину. Истина, освобожденная от ролей, назначенных мужчиной в собственных интересах, отклонит право, принижающее женщину, как противоречащее замыслу

природы, историческому факту. После доказательства того, что определение женщины, как некомпетентного существа, абсолютно произвольно, мы хотим проследить как такой подход повлиял на закон, семью, общество.

Закон дал мужчине свободу поступать неправильно и предоставил ему руководство домом, управление общими интересами, другими словами, основал семью на радикальном пороке лжи. Из этого же произошла необоснованная иерархия в воспитании сыновей и дочерей. До достижения сознательного возраста дети становятся свидетелями системы, основанной на несправедливости. Произвол для них существует и не шокирует их сознание.

Законы обобщили подчинение женщин человечеству и установили, так сказать, превосходство мужского принципа. В чем заключается превосходство мужского принципа? Роль генератора приписывается мужчине. Однако ни анатомия, ни физиология не даруют мужчине этого принципа, который так ему дорог. Изучение строения женского мозга, несмотря на сотню способов исследования, никогда не оправдывало утверждения о его неполноценности.

Напротив, мы находим в далеком историческом прошлом, в матриархате, правительстве женщин, и в современной науке, как следствии диссимилиации мужского предрассудка, мысль о том, что по своей сути (*эссенции*) женщина превосходит мужчину.

Действительно, выдающиеся черты женской психологии показывают нам ее превосходство над мужчинами. И игнорировать эту разницу – значит игнорировать великую воспитательную силу человечества: законы эту силу игнорировали. Женщина, несущая ответственность за добро по своей природе, благодаря человеческим домыслам, фантазиям общества была и остается утраченной (недооценённой) силой.

Половой вопрос необходимо изучать. Это соревнование, соперничество, антагонизм полов, эта борьба представляют в истории причину большинства беспорядков, препятствующих и мешающих восходящему маршу чело-

вечества. Законы, которые не удовлетворяют принципу справедливости, должны быть объектом всеобщего неодобрения, негодования разума, всеобщего возмущения.

От воли женщин зависит противостояние принижающим законам, которые поддерживаются предрассудками и суевериями установленного порядка. Подчинение женщин является преступлением материи против духа.

Форма древнего матриархата логически основывалась на соображении, что женщина является экономической составляющей, психикой и моралью мира; отсюда культ Исиды, Цереры, женщины, обладающей зародышем, питающей его, развивающей его, подобно земля в отношении зерна.

Превосходство нашего столетия над всеми остальными может заключаться в достижении той точки, когда человеческое сознание начнет учитывать нарушение «прав человека», это значит, что отказ воспринимать женщину как разумное существо противостоит природе. Поэтому требование, притязание женщин на права лежит в основе права человека.

В семье положение женщины несет на себе печать лицемерия мужчины. В браке, как его понимает общество, закон чувств соблюдается все реже, а рациональный закон равенства – нисколько. Во имя своих свободных нравов мужчина «возвел в право презрение к долгу»²², и женщина, оскорбленная его сексуальными связями, в своих социальных связях с ним отражает все пороки мужчины. При том, что в своих основных принципах экономика всей семьи зависит от женщины.

Семья будет стоять того, чего стоит женщина, потому что в первую очередь ее представляет женщина. Историки даже утверждают, что изобретение огня, с акцентом на организацию очага, было сделано матриархатом. По-

²² Deraismes M. Eve dans l'humanité // Deraismes M. Oeuvres complètes. En 2 vol. Paris : F. Alcan, 1895. Vol. 2. P. 71. Мария Дерэм (Maria Deraismes) (1828–1894) - французская феминистка, писательница, журналистка.

тому что, как мы показали в нашем наброске об этом строе, правительство женщин занимает огромное место в истории. Но сияние таких великих исторических фигур, как Семирамида, Аспасия, Жанна Д'Арк, Елизавета I, Екатерина Великая, мадам де Сталь, не смогло опровергнуть нелогичные предрассудки о женщине, как о существе ограниченном, пассивном, инструментальном. И женщина, которая признается достойной быть правительницей, не признается годной голосовать.

Принцип подневольного состояния, принятый в семье и передающийся из поколения в поколение, восходит к патриархату, предоставляющему на всех уровнях «привилегию». Патриархальная жизнь, семья средневековья, что это? Тирания мужа, деспотизм отца, ненависть между детьми, счастье в страданиях для всего общества, отражающееся в каждом поколении урожаем безнравственности, несправедливости и войны. Семья должна быть прообразом порядка, социальной гармонии. Но, повторяем для того, чтобы это стало правдой, конституция семьи должна быть нормальной, она должна основываться на подлинной реальности нравственного закона. От этого зависит степень подъема или упадка народов (рас). Социальные или семейные отношения должны основываться не на половом инстинкте, животном по своему происхождению, а на принципах разума, божественных по своей природе. Тогда, и только тогда, настоящая любовь будет ощущаться и будет постигнута, когда семья станет прославлением любви, ее олицетворением во всех ее проявлениях.

В обществе женщина продолжает развиваться в ненормальных условиях, в которых притупляются ее таланты и способности. Мужчины охотно делят женщин на три категории: женщина-хранительница очага, домашнего достатка или жена; женщина для удовольствия, удовлетворения их любовного каприза, любовной прихоти или куртизанка; женщина снисходительная к их эгоистичной чувственности, наслаждающаяся жертвенностью, или сестра милосердия. Таким образом,

женское сообщество классифицируется по принципу мужской эксплуатации в интересах мужского благополучия. И общество, созданное мужчинами, пожинает плоды их раздора. Мужчины должны нести ответственность за то состояние, в котором мы живем, и за то, что общество страдает в своих основаниях, поскольку именно сами мужчины отвечают за то, что обволокли мир своей неполноценностью. Ибо закон справедливости – это всеобщий закон, и мужчина, подавляя в женщине человеческую силу, не видя в ней напарницы, пренебрег принципом равновесия, который управляет мирами, и он навязал себе и обществу ущербность и неудачу.

Таким образом, мы пришли к выводу, что на каждом этаже социальной лестницы существует фундаментальный порок человеческой общности.

Но вот наступает момент, когда общество узнает, в чем – ложь, а в чем – правда. Какими бы ни были катаклизмы, нам ничего не будет страшно, если мы будем верить в справедливость. Социальный мир должен начинаться с войны против социального зла. Пришло время для женщины открыто протестовать, сформировать лигу, чтобы реагировать на отвратительные стереотипы о своей подчиненности. Новая женщина хочет выполнить свою задачу, которая заключается в том, чтобы подготовить землю для нового общества, основанного на справедливости, а не на силе. Женщина появилась на свет родителем, производителем и хранителем мироздания.

Великое слово жизни было скрыто под покровом Исиды. Почему общество было несчастным? Потому что оно его неправильно поняло. И вот голос женщины звучит громче и повсюду отражается. Столкновение интеллектов двух полов, двух факторов человечества, породит искру социальной истины.

Дело женщины было в этом смысле делом искупления. Женские конгрессы продемонстрировали миру, что работа женщин способствует установлению справедливости. Рассвет начинается для женщины.

Но прежде, чем управлять другими, женщина сначала должна познать саму себя. Необходимо, чтобы женщина подготовила почву для своего будущего триумфа, расчистив ее от эксцентричности, злоупотребления своей собственной партией, исключительной страстности и пагубного влияния господства. Если женщинам не хватает доброты, если они ревнивы, завистливы, мстительны, невежественны, по какому праву они будут претендовать на управление или возрождение мира?

Декларация прав женщин и их свободное осуществление не приведут к новой эре, только исполнение духовных (спиритуалистических) предназначений женщины оживит сердце человечества. Против спиритизма все доктринальные, социалистические, материалистические, нигилистические учения. Почему?

Потому что спиритизм – это вечная наука, пришедшая осветить временную науку, проявляющуюся в современных научных открытиях, поскольку, отказавшись от спиритизма, ученые тем же самым ударом могут подавить стержень истины. Экспериментальная наука подготовила почву, которую культивирует спиритуалистическая наука Спиритуализм – это светящийся маяк, который покажет нашим удивленным глазам новую землю. Женщина, торжествующая по материальному закону силы, должна оставаться верной сердцем и разумом спиритуалистическому закону справедливости. Признаки времени являются спиритическими и феминистскими, потому что окончательный успех первого приведет к успеху второго. Это две новые силы, которые приходят в общество по одному и тому же принципу, и их направление – Свет. Мы, современные люди, вышли из животного мира, новый, совершенный человек выйдет из нас. Но для этого необходимо, чтобы женщина выполняла свою духовную миссию, поскольку она состоит во вдохновении идеи против факта. Общество, обращающееся к идеалу своего блага – это абсолютный прогресс. Но цель союза умов для распространения материального благополучия в прежде всего состоит в том,

чтобы возвысить сердца, иначе человек никогда не избавится от злоупотреблений и обвинений.

Точнее говоря, предмет прогресса является моральным, иначе продукты материальной цивилизации, даже на пике развития окажутся ничтожными для человеческого достоинства. Мысль без добродетели может породить только построенную на песке цивилизацию без фундамента. Любой прогресс, не ведущий к более высокому прогрессу, заключающемуся в совершенствовании внутреннего человека в сочетании с развитием внешнего прогресса, ничего не сделает для счастья человечества. Люди больше по характеру, чем по духу; любое образование, выстроенное не на моральной основе, не может служить возвышению характера, развитию внутреннего человека.

Пусть женщина соберется и приготовится к своему пришествию. Общество уже созрело, чтобы понять, если не применять, единство двух принципов, двух факторов человечества [мужского и женского] в своей единственной социальной форме. Там, где существует разделение двух принципов, как в матриархате, так и в патриархате, истинное общество не было организовано. Степень зрелости общества выражается в том, чтобы соединить эти два фактора: мужской и женский, жить в единстве их двойного принципа. Этот сюжет требует большой работы. Достаточно сказать в качестве заключения, что цель общества заключается в совершенствовании для достижения наибольшей суммы счастья; что счастье может существовать (как для общества, так и для человека) только в приобщении к бинарному принципу, в полной гармонии его двойной формы: материальной и духовной, мужской и женской.

Перевод с французского и комментарии к тексту – Л. С. Московчук

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Евлампиев Игорь Иванович, доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета (СПбГУ). Санкт-Петербург, Россия, E-mail: yevlampiev@mail.ru

Igor I. Evlampiev, Dr. hab. (DcSc in Philosophy), professor, Saint Petersburg State University. St. Petersburg, Russia. E-mail: yevlampiev@mail.ru

Еремеева Анна Натановна, доктор исторических наук, профессор, НИИ культурного и природного наследия им. Д. С. Лихачева, Южный филиал. Краснодар, Россия. E-mail: erana@mail.ru

Anna N. Eremeeva, Dr. hab. (DcSc in History), professor, Russian Research Institute for Cultural and Natural Heritage named after D.S. Likhachov, Southern branch. Krasnodar, Russia. E-mail: erana@mail.ru

Львов Александр Александрович, кандидат философских наук, кафедра онтологии и теории познания Санкт-Петербургского государственного университета. Санкт-Петербург, Россия, E-mail: a.lvov@spbu.ru

Aleksander A. Lvov, PhD, Saint Petersburg State University. St. Petersburg, Russia. E-mail: a.lvov@spbu.ru

Михаленко Наталья Владимировна, кандидат филологических наук, Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН (ИМЛИ РАН). Москва. E-mail: tinril@list.ru

Natalia V. Mikhalenko, PhD, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences. Moscow, Russia. E-mail: tinril@list.ru

Московчук Любовь Сергеевна, кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного электротехнического университета (ЛЭТИ). Санкт-Петербург, Россия. E-mail: moskov4uk@yandex.ru

Lyubov S. Moskovchuk, PhD, associate professor, Saint Petersburg Electrotechnical University. St. Petersburg, Russia. E-mail: moskov4uk@yandex.ru

Орлова Надежда Хаджимерзановна, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет. Санкт-Петербург, Россия. Институт Философии Зеленогурского университета. Зелена Гура, Польша. E-mail: nadinor@mail.ru

Nadezda H. Orlova, Dr. hab. (DcSc in Philosophy), professor, St. Petersburg State University. St. Petersburg, Russia. Institute of Philosophy, University of Zielona Góra. Poland. E-mail: nadinor@mail.ru

Полянска Юлита, аспирантка, Институт Философии Зеленогурского Университета. Зелена Гура, Польша. E-mail: julita.polanska@vp.pl

Julita Polańska, PhD student, Institute of Philosophy, University of Zielona Góra. Zielona Góra, Poland. E-mail: julita.polanska@vp.pl

Романенко Антон Сергеевич, Ленинградский Государственный Университет им. А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Россия. E-mail: anton24.1996@mail.ru

Anton S. Romanenko, Pushkin Leningrad State University, Pushkin, Saint -Petersburg, Russia. E-mail: anton24.1996@mail.ru

Туронек-Островская Катаржина, аспирантка, Институт Философии Зеленогурского Университета. Зелена Гура, Польша. E-mail: katarzynaturonek@gmail.com

Katarzyna Turonek-Ostrowska, PhD student, Institute of Philosophy, University of Zielona Góra. Zielona Góra, Poland. E-mail: katarzynaturonek@gmail.com

Периодическое научное издание

Парадигма: философско-культурологический альманах
Выпуск 30

Главный редактор *Н. Х. Орлова*
Компьютерная верстка *С. В. Мамий*
Печатается без издательского редактирования

Подписано в печать с авторского оригинал-макета 30.05.2019
Формат 60×84 ¹/₁₆
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 10,5. Заказ №

Правообладатель
Орлова Надежда Хаджимерзановна
Номер договора РИНЦ 131-03/2016
Email: paradigmaspb@yandex.ru

Типография ООО «Сборка»
199007, С.-Петербург, наб. Обводного канала, д.64, к.2
Тел.: +7(812)6424344