

ПАРАДИГМА

Философско-культурологический альманах

Издается с 2005 года

ВЫПУСК 33

**Санкт-Петербург
2020**

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: Философско-культурологический альманах» - 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. 33 / Главный редактор Н. Х. Орлова. СПб., 2020. 160 с.
ISSN 1818-734X

© Авторский коллектив, 2020
© Н. Х. Орлова, 2020

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)

- Уваров М. С.* Символы жизни и смерти в образах
Петербурга 7
Mikhail S. Uvarov Symbols of Life and Death in Im-
ages of St. Petersburg

- Троицкий В.П.* Так устроено пространство культуры 33
Viktor P. Troitsky The Way the Space of Culture is
Arranged

HISTORY OF PHILOSOPHY (ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ)

- Львов А.А.* Универсализм французской философии
в пост-глобальном мире (на примере концепта
Просвещения)..... 46
Alexander A. Lvov The Universality of French Philos-
ophy in the Postglobal World (the Case of Enlight-
enment)

- Московчук Л.С.* Спиритуалистический феминизм
Ольги Безобразовой..... 64
Lyubov S. Moskovchuk About the spiritualistic femi-
nism of Olga Bezobrazow

GENDER STUDIES (ГЕНДЕРНЫЕ ИШТУДИИ)

- Орлова Н.Х.* Бицилли в письмах К. В. Флоровской:
комментарии и размышления 72
Nadezda Kh. Orlova Peter M. Bitsilli in the Letters of
Claudia V. Florovsky: Comments and Reflections

<i>Weimann Angelina</i> Jadwiga Petrażycka-Tomicka, czyli o prawach wyborczych kobiet.....	92
<i>Angelina Weimann</i> Jadwiga Petrażycka-Tomicka - women's voting rights	
TEXT AND CONTEXT (ТЕКСТ И КОНТЕКСТ)	
<i>Соловьев С. В.</i> «Марбург» Бориса Пастернака и ранние поэмы Томаса Элиота.....	105
<i>Sergei V. Soloviev</i> “Marburg” by Boris Pasternak and Thomas Stearns Eliot’s Early Poems	
<i>Казаков К. В.</i> Воззрения Л. Витгенштейна и Ф.М. Достоевского: позиции корреляции.....	120
<i>Kirill V. Kazakov</i> Wittgenstein’s and Dostoevsky’s Outlook: Points of Correlation	
ENDEAVOURS (ОПЫТЫ)	
<i>Неаполитанский М. С.</i> Постгуманизм через приз- му истории: старые «новые» мысли о человеке.....	131
<i>Maximilian S. Neapolitanskiy</i> Posthumanism through the Prism of History: Old «New» Thoughts about Human	
<i>Лисецкий М.Л.</i> Опыт критического анализа поня- тия мифа у Ролана Барта.....	144
<i>Mikhail L. Lisetskiy</i> A Critical analysis of Roland Barthes's concept of myth	
INFORMATION ABOUT AUTHORS (СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ).....	
	158

PHILOSOPHY OF CULTURE

Символы жизни и смерти в образах Петербурга¹

М. С. Уваров²

Symbols of Life and Death in Images of St. Petersburg

Mikhail S. Uvarov

Антитетика русского самосознания чётко опосредованна проблемой, которую можно обозначить одним словом – «Петербург». Метафизические ландшафты «северной столицы», несомненно, представляют одну из значимых территорий работы антиномического дискурса. Петербург самой судьбой предназначен для ответа на амбивалентные вопросы типа «что есть Россия», «какова природа русского самосознания».

Как мы уже видели, эти вопросы не являются самодостаточными, обращёнными лишь вовнутрь вечных

¹ От ред.: В этом номере мы завершаем публикацию глав 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. 2018. С. 7-51; Уваров М. С. Бинарные отношения в научном мышлении // Парадигма: Философско-культурологический альманах. Вып. 30. 2019. С. 7-47; Уваров М. С. Неклассические модели антиномического дискурса // Парадигма: Философско-культурологический альманах. Вып. 31. 2019. С. 7-66; Уваров М. С. Амбивалентность культурно-исторического ландшафта // Парадигма: Философско-культурологический альманах. Вып. 32. 2020. С. 7-63.

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

русских проблем. В данном очерке будут рассмотрены те аспекты историко-культурного бытия Петербурга, в которых, по мнению автора, находят выражение важные стороны движения антиномического дискурса в культуре.

Экслибрис смерти. Физиогномика Петербурга

Любой вопрос о Петербурге вызывает гамму ассоциаций, особую переполненность души и сердца. О Петербурге в принципе невозможно говорить с помощью строго логического дискурса. Город, не знавший в своей истории классического европейского средневековья, тем не менее является городом древним, мудрым, в чем-то глубоко иррациональным и вполне соответствующим критериям европейской «столичности». Все определения подходят к нему - и карсавинский опыт, и хейзинговская «осень средневековья», как пора благодатная, творческая, и бахтинский образ «смеховой культуры», и исторические инверсии, принадлежащие культуре XX века. Он может вобрать в себя любые традиции, даже те, которые, казалось бы, ему не присущи «от века». И когда осознается эта простая истина, неизбежно встаёт вопрос о метафизике процесса «сборки», ассимиляции традиций. Что кроется за рамками видимого, что систематизирует облик Петербурга и является его метафизической доминантой?

Очевидно, что в природе Петербурга заключён особый род ментальности, связанный с проблемой жизни и смерти. В «Петербургских пророчествах» В. Вейдле устами одного из своих респондентов замечает: «Петербург - искусственный город, возникший необычайно быстро, и когда российское государство распадается, он исчезнет с такой же быстротой»³. Н.П. Анциферов, один из самых тонких исследователей культуры Петербурга, писал: «Пушкин был последним певцом светлой

³Вейдле В. Петербургские пророчества // Современные записки. Париж, 1939. Т. 69. С.394.

стороны Петербурга... Его строгая красота словно исчезает в туманах»⁴. И дальше: «...слышится похоронный звон Петербургу, умышленному и неудавшемуся городу»⁵. Опустив целую вереницу ещё более трагических и «пророческих» определений Петербурга (А. Белый, А. Блок, З. Гиппиус, О. Мандельштам, И. Анненский, А. Ахматова) вспомним слова нашего современника: «Ни страны, ни погоста / не хочу выбирать, / На Васильевский остров / я приду умирать» (И. Бродский). Русский поэт всегда умирает в Петербурге, даже если он умирает в Париже. Тайна не терпит суеты: Петербург как бы специально предназначен, чтобы стать усыпальницей «русских мальчиков», поэтов, - небесных ангелов и земных странников России. Эта метафизическая доминанта, как связующая струна времени, чуть ли не через век после грандиозных пророчеств «Медного всадника» терзает творящих слово и воссоздаёт одну из главных интенций русского Серебряного века - поэтический текст Петербурга, продолжающий своё удивительное существование и сегодня.

Можно высказать гипотезу о том, что любой синтез, происходящий в образных ландшафтах петербургской истории и культуры, неизбежно носит антиномический характер, выражающийся в антитезе жизни и смерти. Причём - и это особенно важно - идея, образ, символ смерти часто преобладает, почти физически возвышается над жизненностью, светом, радостью. Танатологический контекст - поскольку речь идёт о метафизике смерти - имеет самые разные оттенки, от «хрестоматийного» религиозного или же «классического» психоаналитического до обыденно-клинического или же иррационально-шизоаналитического. Фигуративность смерти в образах Петербурга поистине многолика. Как говорил Дм. Мережковский, «в лице Петербурга то, что

⁴Анциферов Н.П. Душа Петербурга. СПб., 1990. С.47.

⁵Там же. С. 69.

врачи называют *facies hypocratica* - лицо смерти»⁶. И если признать, что смерть, строго говоря, является не противоположностью жизни, а событием, соотнесённым с фактом рождения, то в данном фокусе метафизические горизонты Петербурга обретают первичную оформленность.

В XIX в. было модно рассуждать о физиологии Петербурга – «русского города, основанного на немецкой земле и наполовину наполненного немцами и преисполненного иноземными обычаями»⁷. Пристальное внимание к различным проявлениям телесно-земной, обыденной жизни города вовсе не было случайным. Городская клоака, «брюхо Петербурга» (А.А. Бахтияров), как бы впитавшие в себя сумрак прибалтийских болот, могут служить неповторимым ландшафтом психологического бытописания. «Свет и тени» Петербурга Ф. Достоевского, А. Блока, А. Белого зачастую возникают в контурах физиологического трансформирования, оборачивания видимого Петербурга - города призрачных ночей и внеположенной человеку архитектуры. И все же очевидно, что Петербург не сводится к этой стороне своего существования. Сам по себе «физиологический акцент» довольно двусмыслен: физиология города, понимаемая в качестве его «изнанки», инобытия телесного, часто противоречит собственно культурно-историческому ландшафту, бытию «зримого» города. Между тем, «чрево» Петербурга можно постигнуть, понять не только в физиологическом плане, поскольку жизненность и смертность далеко выходят за рамки телесного, физического. Реальная, «низменная» смерть — это смерть, уже ушедшая от метафизического взора, точнее, прорвавшаяся сквозь скрепы метафизики. Физиологический анализ не может откинуть вуаль запредельного. Например, питерский «Сайгон» потому и стал

⁶Цит. по: Анциферов Н.П. Душа Петербурга. С. 109.

⁷Белинский В.Г. Петербургская литература // Физиология Петербурга. М., 1991. С. 164.

частицей интеллектуальной истории города, что не вписывался целиком в физиологический контекст. «Сайгона» больше нет, есть лишь легенда, но это легенда такого рода, что без неё немислимы лик, личина города.

Здесь и возникает идея, точнее, образ-символ «физио-гномики Петербурга». В старинном слове «физиогномика», относящемся к области полунаучной и неопределённой, хорошо воспроизводится сущность города, его двучальный, амбивалентный лик. Как писал О. Шпенглер, «морфология органического, истории и жизни, всего того, что несёт в себе направление и судьбу, называется физиогномикой»⁸. Появляющийся дефис отделяет «физио» Петербурга от его «логоса», обретающего оболочку «гномики». Физио-логическая жизнь Петербурга течёт в сопричастии с Гномоном, Гномом Гномой... Здесь необходимо краткое пояснение.

Гномон - в греческой эллинистической математике - странная геометрическая фигура, которая образуется, если из нарисованного параллелограмма «вынуть» меньший, подобный ему параллелограмм. Остаток и будет гномоном - оболочкой, обнимающей пустоту. Одновременно гномон означает «знать», «ведать». А ещё — это простейший прибор для измерения *времени*.

Гном - в западноевропейской мифологии уродливый карлик, охраняющий подземные сокровища. Но он же, гном, - вполне жизнерадостное и любимое детьми существо, что-то наподобие доброго маленького волшебника.

Гнома - краткое нравоучительное рассуждение, образец афористического слога. Что, впрочем, может быть и тривиальным поучением.

В «физио-гномике Петербурга» работает двойная логика парадокса. Телесность города сопряжена с чем-то ирреальным «гномическим» (первый парадокс). Последнее же - само по себе запредельно, воображаемо,

⁸Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т.1. М., 1993. С. 257.

уродливо, выражено в краткой поучающей форме безусловной истины - ненавистой и неизбежной одновременно (второй парадокс).

Краткое, внушительное, неизбежное... Феноменологическая интенция вполне очевидна и - как это обычно бывает - выходит за тесные рамки этимологического изыска. Под, казалось бы, искусственно сконструированным определением явно проглядывает лик Смерти - ужасный и трансцендентный, нравоучительный и до безумия краткий. Не случайным оказывается и профиль «геометрии смыслов»: культурный ландшафт Петербурга формируется как вихрь геометрических лабиринтов, пространств, линий. Ажурные узоры этой геометрии могут быть услышаны и увидены в любом проявлении судьбы города. Мы остановимся, конечно, лишь на некоторых из них, имеющих особый смысл. И как гоголевский «маленький человек» (гном, пигмей?!) возможен только в Петербурге, так и тема физиогномики, сменяющая образы физиологические, продуктивна только по отношению к Петербургу, городу странному, потаённому и непокаянному.

Непокаянный город

Петербург принято считать произведением совершенным, завершённым и эстетически целостным. Между тем, в архитектуре Петербурга сокрыта целая вереница противоречий и недомолвок. Чего стоит только полуполегендарная история с «кривым» Невским проспектом, ломающимся в районе Московского вокзала, хотя задумывался он изначально как прямая «перспектива», связывающая между собой два удобных выхода к Неве. Согласно легенде, прорубая болотистую лесину, проектировщики ошиблись в расчётах. Или же Казанский собор, который должен был представлять собой в окончательном варианте некое подобие римских соборов: напротив нынешнего Казанского планировалось соорудить точно такой же, зеркальное его отражение. «Римский проект», однако, не состоялся. Петербург так и не

увидел классической круглой площади, которая могла бы образоваться во внутреннем пространстве собора. Не состоялся и другой «итальянский проект», согласно которому нынешние Линии Васильевского острова должны были стать подобием венецианских каналов.

Город, пространственные вертикали которого «охотно сочетают готический шпиль и башню минарета, ростральную колонну и луковку православной церкви, ставящий в параллель барочный каприз садовой решётки и слепые стены островной цитадели, - такой город рискует оказаться метагородом, мыслью и грёзой о себе самом»⁹.

Город удивительным образом «недостроен», половинчат, хотя внешняя его оболочка не выдаёт секретов. Геометрические аллюзии становятся поистине многомерными, если, например, обратиться к теме исторических скульптурных композиций.

Эта тема, помимо традиционного искусствоведческого и фактологического контекстов, имеет в судьбе города чрезвычайно важную метафизическую доминанту, связанную с антиномическим контекстом проблемы исповеди. В одном из указов Петра Первого от 17 мая 1722 г. говорилось: «если кто при исповеди объявит духовному отцу своему некое несполненное, но ещё к делу намеренное от него воровство, или злое умышление на честь и здравие государево..., то должен духовник... донести вскоре о нем». Прямое требование нарушения тайны исповеди, изречённое государем образованным и богопослушным, не могло не сказаться на судьбе его наследия. Возможно, с этой точки и начинается тот самый «петербургский переворот», который описан Г. Флоровским в «Пути русского богословия».¹⁰ Как будто сама история Петербурга взрастила метафору-

⁹Исупов К.Г. Диалог столиц в историческом движении (рукопись). С. 19.

¹⁰Флоровский Г.А. Пути русского богословия. Париж. 1937. С. 82-127.

антитезу, выраженную в противопоставленности образов св. апостола Петра, в честь которого назван город, и Петра «земного» - создателя и преобразователя Петербурга.

В городе несколько значимых памятников Петру Первому. Но существуют и памятники-призраки, вовсе даже и не памятники, а *память* о них. Знаменитая «восковая персона» из эрмитажной коллекции - отблеск двух памятников на Адмиралтейской набережной, выполненных в своё время всеевропейским известным ваятелем Леопольдом Бернштамом и уничтоженных в 1919 г. в разгар кампании по так называемой «монументальной пропаганде». Облик Петра в его первозданности, как правило, идентифицируется с Медным всадником и памятником у Инженерного замка. Пётр - триумфатор, реформатор; Пётр, который «Россию поднял на дыбы»; Пётр, своим «тяжелозвонким скаканьем по потрясённой мостовой» нарушивший устои и закономерности российской жизни, не знающий остановки и жалости. Может ли с этим представлением сочетаться Пётр «спасающий рыбаков» и Пётр «строящий ботик»? Может ли триумфатор заниматься прозаической, тривиальной работой? И хотя сама реальная, физическая смерть Петра связана со спасением тонущих, монументальное инобытие не потерпело почему-то соседства со скульптурами простыми, человеческими, повседневными. Император, задумавший построить «новый Рим», может быть только победителем и триумфатором. Ему не нужно каяться за побочные результаты своего подвижничества, за убитых и умерших. Покаяние вроде бы и не необходимо.

Метафизический смысл трагедии уничтоженных памятников вполне очевиден. Это расплата за извращение Петром идеи церковной исповеди, за нарушение той незыблемой основы повседневного опыта и той православной традиции, внутри которых формировался национальный характер. «Непокаявшийся Пётр» — это человек, за пределами жизни изумившийся и испугав-

шийся того противоестественного дела, которое было совершено. То, что историческое бытие памятников Петру вписывается в совершившийся акт жизненной драмы, подтверждает антиномическую природу дела и памяти, неотчуждаемых от личности в её смыслопринадлежности истории.

В 1829 (или 1830) году Пушкин в рисунке, предвосхищающем поэму "Медный всадник", изображает памятник работы Фальконе. Но на этом рисунке нет Петра: памятник предстаёт в качестве вздыбившейся на гранитном валуне лошади, попирающей змею. Седло пусто. Пётр уходит из истории, чертя непредсказуемые геометрические фигуры по мостовым созданного им Петербурга¹¹. В пушкинском тексте Пётр покидает постамент вместе с конём, всадник сеет смерть, но, в конечном счёте, воцаряется на прежнем месте. На рисунке все не так. Петра *нет*, он ушёл в небытие (в вечное странствие, в поиски себя?). И даже найдя себя в образе «другого» - у Инженерного замка - лишь повторяет сюжет триумфатора. Линия «Сенатская площадь - Инженерный замок» - всего лишь линия, безжизненная и без объёмная, мимо которой лежит путь не только сгинувших фигур на Адмиралтейской набережной, но и «восковой персоны» (воск все же более «человеческий», тёплый и осязаемый материал). Геометрия смыслов не может возникнуть здесь, как невозможна жизненная, многомерная наполненность пустого пространства, сведённого к прямой линии. Символ непокаяния обращается в отсутствие пространства жизни, омертвелость прямой, пересекающей центр города. Прямая не может «зацепиться» за соседний памятник, что на Исаакиевской площади (Николаю Первому), ибо это тоже тип триумфатора, но уже приближенного к нормам века 19-го. А что касается века 20-го, то нет уже на Знаменской площади легендарного творения Паоло Трубецкого (па-

¹¹ См.: Яковсон Р. Работы по поэтике. М., 1987. С. 160-161, вкладка.

мятник Александру Третьему), сначала как бы навечно упрятанного в створы дворика Русского музея, а затем водружённого на место ленинского броневика,¹² нет и великолепного, вполне «человеческого» памятника Великому князю Николаю Николаевичу-старшему на Манежной площади. Триумфаторство (в любом лице - революционном, реформаторском, личностном) оставляет после себя пустыню смерти, окаймлённую памятниками – «метами» власти. Культурный ландшафт города требует покаяния, вызывает к нему, как к выходу за пределы двойников смерти.

Либо жизнь города будет представлять тот самый смертоносный гномон, «пространство интерриторизации», из которого вынута жизнь, либо геометрическая фигура смерти замкнётся в своём отрицании, в жизни, «физио-логичности», самости.

В отношении непокаянной фигуры Петра такой акт состоялся в тот момент, когда во внутреннем пространстве Петропавловской крепости появился иной по своему решению памятник Петру, памятник работы Михаила Шемякина. В спорах по поводу «неправедного эпатажа», впрочем, как и в возгласах восхищения, потонула главная идея памятника, если рассматривать последний в зримом контексте исторической судьбы города. А именно идея *состоявшейся исповеди*. Приближенная к нормальным человеческим размерам, близкая в чисто физическом смысле фигура сидящего Петра, поставленная рядом с могилой своего реального прототипа, воплощает в себе покаяние духа, раскаяние. И даже возможная субъективность такого впечатления не

¹² Поразительно, что то же самое и практически одновременно произошло на Московском вокзале при замене ленинского бюста на бюст Петра I. В Петербурге существуют метафизические «точки власти», суть которых остаётся неизменной вне зависимости от внешнего «антуража». В них история как бы замыкается на самой себе, создавая удивительные («сингулярные») точки культурного притяжения.

может нарушить очевидного. Пётр-человек, так напоминающий по внутренней психологической интенции уничтоженные скульптуры на Адмиралтейской набережной, зовёт к эмоциям вполне земным и понятным.

Образ императора, созданный скульптором, конечно же, амбивалентен по замыслу. Однако односторонние рассуждения о «монстре с хищными пальцами» (достаточно популярные при истолковании памятника) практически игнорируют исповедальную доминанту, заложенную в нем. Образ императора замыкает треугольник, начинающийся на Сенатской, проходящий незримой линией через Инженерный замок и наконец-то завершённый внутри Петропавловской крепости. Образ непреодолимой смерти находит здесь свою антитезу.

Удивительные метаморфозы, сопровождающие фигуру Петра в отечественном самосознании, хорошо проиллюстрированы в антологии «Реформатор: Русские о Петре I». Образ императора последовательно деформируется и демистифицируется в оценочных суждениях его современников (и наследников). «Творец России», «спаситель отечества», «просветитель-универсалист» постепенно обращается в «нетрадиционного самодержца», «антипатриота», «псевдореформатора», «религиозного отступника», «человека крайностей» и даже «русского лешего»¹³. *Гений* Петра (в непосредственно амбивалентном значении этого слова, вбирающего в себя и путь добра, и абсолютное зло - ср. «злой гений») чрезвычайно прочно, «плотно» вписывается в традицию бинаристских определений русского самосознания. Пётр становится тем «телом-объектом», на котором апробируются многообразные варианты русских антиномий. Пётр воплощает в себе антитетические черты, свойственные русскому «святому черту», в образе которого так часто являются персонажи отечественной истории.

¹³Кара-Мурза А.А., Голяков Л.В. Реформатор: Русские о Петре I. М., 1994. 320 с.

«Тотальность» европейского (гегелевского) типа является подлинным роком Петербурга. Отзвуки даруемой ею «музыки смерти» отражается в самых запутанных лабиринтах истории города. Особая тема - бесконечная, заложенная в основание города «реальная» смерть его создателя, воплощённая не только в судьбе памятников императору, не только в смерти самого Петра, но и наследников его.

«Смерть Петра» происходит перманентно, неизбежно. В XVIII в. в Петербурге (и «по поводу» Петербурга) погибли все четыре Петра русской истории. Не только сам Пётр Великий и его четырёхлетний наследник Пётр Петрович, но и два внука императора - Пётр Второй, короновавшийся в Москве, практически сбежавший из Петербурга и не вернувшийся в чуждый ему «парадиз»; и Пётр Третий, убиенный в окрестностях Петербурга.

Пётр постепенно, но неизбежно и окончательно покидает русскую историю.

Век XIX, начинающийся убийством Павла, лишь завершает эту тему: Петербург, основанный как «город св. Петра» и освящённый сенью собора св. апостолов Петра и Павла, в конечном итоге лишается реально воплощённых в русской истории тезоимённых св. апостолам монархов. Возникает очередное гномическое пространство: существует город, из которого насильственно изъят его символический «код». Завершается, другими словами, история так и не состоявшегося замысла. Возникает *другой* город, давший и великую культуру, и великую трагедию.

В геометрических ландшафтах Петербурга не только с темой Петра связана идея синтеза жизни и смерти. Интересны, например, образы-двойники пушкинской темы. В Петербурге три «традиционно» значимых памятника поэту - знаменитый аникушинский у Русского музея и менее известные - в вестибюле станции метро «Пушкинская» и на Пушкинской улице. Они воплощают идею жизненности, света, творчества.

«Юбилейный» Пушкин впитан многими с детства и, вроде бы, что ещё может вписаться в петербургский ландшафт, как не *такой* Пушкин. Геометрическое замыкание пушкинской темы все же произошло, но, как и в случае с шемякинским Петром, совсем недавно, когда появился памятник у Черной речки (тоже на станции метро). Пушкин смятенный, вглядывающийся в запредельное, восстанавливает фигуру жизни, отнятую у гномона смерти. И то, что в своё время Биржевая площадь (стрелка Васильевского острова) «не приняла» традиционный образ поэта, отторгнула как деталь ненужную, лишнюю, в исторической ретроспективе приобретает особый смысл. Уходит в прошлое "Пушкинская площадь", никогда таковой и не бывшая. А не приметная стела у Черной речки, на предполагаемом месте дуэли, совмещается в нашем сознании с трагическим памятником, возникшим совсем рядом. Символ Черной речки впервые становится подлинной частью культурно-исторического ландшафта города.

Много было сказано о симфонизме петербургской архитектуры. Однако симфонизм этот особого рода. В городе есть несколько поистине смертогенных точек, в которых начинается то или иное историческое событие. Уже упомянутый выше «кривой» Невский в месте своего разлома блистает новоявленным монументом, и мало кто уже сегодня помнит, что здесь стоял когда-то шедевр Паоло Трубецкого. В окончании же своём Невский соприкасается не только со знаменитым Некрополем Александро-Невской лавры, представляющим собой не только «соборное», но и «сборное» кладбище - место, куда были перенесены останки выдающихся деятелей русской культуры, но и с обычным церковным кладбищем той же Лавры. Многие исторические кладбища Петербурга в конечном итоге оказались в центре города, и это тоже говорит о многом.

Рядом с Казанским собором - храм Воскресения (знаменитый «Спас-на-Крови») - одна из нескончаемых тем в трагической симфонии царевубийств. Чуть дальше

- тайна Инженерного замка, где триумфатор Пётр обернулся спиной и «не видит» смерти своего правнука. В конечном итоге сбылся и трагический прогноз Д. Мережковского, прогноз 1904 года, когда писал он о Петре: «Кровь сына, кровь русских царей ты первый на плаху прольёшь - и падёт сия кровь от главы на главу до последних царей, и погибнет весь род ваш в крови. За тебя накажет Бог Россию!» ...¹⁴

Петербург и Москва

В русской истории передача статуса столицы от Москвы Петербургу, как это не парадоксально, - факт маловыразительный и почти никак не отразившийся на ментальности Москвы. Это сегодня модно говорить «большая провинция»; имидж великого столичного города от Москвы вряд ли вообще когда-нибудь «изымался». Можно поймать себя на мысли, что, когда Л. Толстой описывает Бородинскую битву и последующую цепь событий (вплоть до изгнания Наполеона), в нашем сознании все эти факты вполне соответствуют внутреннему чувству - врагу сдаётся столица, горит столица. Наполеон бежит из Москвы - матери городов русских (столицы!). Наполеон вошёл в столичный Кремль и потерпел в столице своё фиаско. Петербург, до которого Наполеон не дошёл (к которому, точнее, по разным причинам он вообще не пошёл) в этом контексте приобретает статус «большого города» - вполне окраинного, хотя и величественного. Почему так? Только ли географический, морально-политический или же военные факторы играют здесь роль?

Метафизический смысл произошедшего гораздо более глубок. Если строить рассуждения по уже намеченному антитетическому противопоставлению, то можно провести, например, такой анализ. Москва - исконный город жизни. Даже разрушенная реальной

¹⁴Мережковский Д.С. Антихрист (Пётр и Алексей) // Мережковский Д.С. Сочинения: В 4-х тт. М., 1990. Т.2. С.722.

смертью - будь то нашествие татар или же Наполеона - она все равно предназначена жизни. Город по своему устройству и строю жизнерадостен, он впитывает жизнь, несмотря на смертельность муки. После подвижничества Сергея Радонежского и величия Куликова поля Москва вновь разрушается татарами. И вновь отстраивается - живёт, как бы не замечая «убыли и томления» смерти, как бы отрезая саму возможность окончательной гибели. Уже при Иване Грозном Москва была разрушена и сожжена в очередной раз, но вновь, почти незаметно для истории, возродилась из пепла. И пожар 1812 года, уничтоживший ценнейшие библиотеки, не нарушил этого постоянства образа Москвы, её равновесия-в-жизни. Возвращение Москве статуса официальной столицы воспринимается как вполне закономерное явление, не вызывающее никакого внутреннего протеста, вне всякой формальной зависимости от исторической подоплёки. Вечная жизненность Москвы просто взяла своё, подтвердив то, что было уготовано самой историей.

Можно посмотреть на этот вопрос и по-другому. «Смутное время» принесло Москве плач и разорение. Но что было исходом, заключившим историческую драму? Именно в Москве в 1613 году на престол взошёл первый из Романовых, Михаил. Смерть была поправа жизнью, и почти столетие русской истории, следующее за этой датой, воспринимается нами как вполне закономерный, «предустановленный» период.

Пётр перенёс столицу в Петербург. С этого момента начинает своё скольжение роковое крыло смерти, нависшее над родом Романовых. В Петербурге свершается казнь над Алексеем. Здесь же умирают почти все дети Петра и Екатерины. Вся эта непредсказуемая цепочка трагедий завершилась известными решениями по поводу порядка престолонаследия, введенными Россией в период дворцовых переворотов и «женского правления». Гибель династии началась именно в Петербурге, не в Москве, где подавление стрелецких бунтов и

высылка Софьи Алексеевны все же ещё не читаются как дела «смертные».

Образ светлой столицы, рая, «парадиза» - во многом образ вымышленный, выдающий скорее, желаемое за действительное. Петербург начинается на крови своих строителей; в мрачном синтезе с угрюмым и промозглым климатом рождается вечная тень смерти. Жизнь города началась как бы в полном соответствии с евангельскими предначертаниями: смерть попрала смерть, но жизнь, родившаяся здесь, не могла стать жизнью вечною. Она изначально явила болезнь к смерти, предстала жизнью, стремящейся к смерти. В православной литургии библейские слова о «попрании смерти» произносятся так: «Христос воскрес из мёртвых, смертию смерть поправ». Такого воскресения - через метафизическую смерть смерти - в случае Петербурга нет. Вечность жизни города ирреальна, немыслима, запредельна. Крещендо его исторического облика, когда по нарастающей наслаиваются года, десятилетия и столетия, слышится как гимн непобедимой смерти.

Ленинградская блокада — это символ беспредельного нашествия смерти, постепенно, шаг за шагом забирающей в свои объятия остатки жизненности. Жизнь, в конечном итоге победила, но цена этой победы была поистине ценой смерти. В блокадном ужасе произошло удивительно точное воспроизводство образа «смертной жизни», так характерного для исторической и культурной судьбы Петербурга.

Петербург Гоголя и Достоевского, Петербург Андрея Белого и Александра Блока — это город, страдающий болезнью неистребимой. Но болезнь эта не есть болезнь уязвлённого самолюбия, «болезнь духа». Смерть обретает вполне зримую телесность и как альтер-эго, и как «второе тело» города: она формирует ландшафт, культуру, «маленького» человека и «большого» начальника. Представляется, что великолепная метафора Пушкина («И перед младшею столицей померкла старая Москва...») не просто не точна. Она составлена по

принципу противопоставления «яви» трагедии-смерти и «сна» великого города жизни, только вот реальность переворачивает пушкинский образ. Он скорее соответствует замыслу самого Петра, по воле которого Петербург должен был стать городом жизни. Но в истории таковым остаётся именно Москва. Петербург же - городом-сном, городом-воображением, сумраком, туманом...

Отдельная и хорошо знакомая тема – «Москва - третий Рим». Невозможно представить Петербург в тоге «Третьего Рима». дело не в утерянном средневековье, а в менталитете, заявленном и явленном в его истории. Ю.М. Лотман справедливо говорит о том, что семиотическое соотнесение с идеей «Москва - третий Рим» скажется, порой весьма неожиданно, в некоторых аспектах архитектуры Петербурга, в опыте его строительства и в самом факте перенесения столицы из Москвы.¹⁵ Но спор, в который вступил Петербург за право исторического наследства с Римом католическим, был изначально им проигран. Может быть поэтому так парадоксально, непонятно и неприютно «вписывается» сегодня в его ландшафт протестантская проповедь. За нею - образ Петра, но не царя-строителя и преобразователя, «спасающего» и «исповедующегося», но царь-монстра и душегубца, который проповедует *до* исповеди, *до* покаяния, образ того человека, который призрак-ом является нам с последних страниц «Епифанских шлязов» Андрея Платонова.

Извечный спор Петербурга и Москвы может быть представлен и с помощью уже известного нам онтологического «близнечного парадокса». Диалог столиц обрисован смертным контуром точно так же, как ситуация дуального (близнечного) существования в архаическом обществе. Петербург и Москва, как «вечные» онтологические близнецы русской культуры, ведут спор факти-

¹⁵Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Отзвуки концепции «Москва - Третий Рим» в идеологии Петра Первого // Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 239.

чески не между собой, но совершают по существу «визит в себе». Спор этот грозит завершиться смертью истории, если вечный риторический смысл «русских» вопросов окончательно определит архитектуру бытия отечественной культуры.

«Светлый круг»: петербургский проект

Образ Петербурга чаще всего воспринимается как образ города жизни, напоенного и наполненного светом особой «европейской» ментальности. Все в облике города, казалось бы, подтверждает справедливость этого опыта: прямые магистрали и яркая солнечная архитектура, необозримый простор невских рубежей и уникальная культурно-историческая аура, век Просвещения и ушедшие в прошлое эпохи великих потрясений. Однако чтение Текста города сопряжено с необходимостью выявления подлинного смысла прочитанного, как бы не восставал против этого накопленный жизненный опыт восприятия «светлого круга» Петербурга.

Бросается в глаза почти полное отсутствие округлых линий в ландшафтах Петербурга: прямые магистрали постоянно выводят наблюдателя за пределы городской черты, не оставляя зримой надежды на возвращение. Эта удивительная «прямизна» сродни смертному: именно так беспрекословен и прям путь к смерти, какими бы поворотами не изобиловала жизнь. Радикальность, округлость чужды геометрии петербургского ландшафта. Радиальное построение магистралей (московский проект) исключает идею конца: круг бесконечен, пребывание в нем сулит надежду на бессмертие. Поэтому «светлый круг» постоянно возрождающейся из пепла Москвы давно уже можно считать символом национального самосознания. Идеи «вечного возвращения», «обратного плавания» плохо приживаются в Петербурге, они совершенно не органичны ему. Может быть, это является главной причиной отторжения Петербургом любой идеи «скругления», будь то печальная судьба Обводного канала и Дамбы, не реализованный

проект радиальной линии метрополитена или же не состоявшаяся круглая (по римскому проекту) Казанская площадь.

Уникальное петербургское явление - разводка невских мостов - ещё одна иллюстрация перманентного разрыва «светлого круга». В ирреальном сумраке белых ночей, когда смерть вступает (но и не вступает до конца) в свои права, когда она овладевает пространством жизни и все же никогда до конца не овладевает им, обрываются последние связи. Туман рассеивается, сводятся мосты, однако круг не замыкается. Пространство смерти существует в скрытом завуалированном состоянии, оно ожидает ночи - времени, когда вновь проявится над Петербургом и попытается овладеть им. «Инфернальная стихия белых ночей» (Г.Л. Тульчинский) становится символом-синонимом Петербурга, предтечей и аурой нигилизма «петербургского образца», о котором пишет Ф. Ницше в эссе «Весёлая наука».

Карнавал вечной смерти в призрачном круге города жизни - этот амбивалентный образ Петербурга является определяющим элементом опознания, идентификации подлинного лика города. Именно эта символика воплощена, например, в «Сфинксах» М. Шемякина, установленных в 1995 г. на берегу Невы (напротив тюрьмы «Кресты») как памятник жертвам политических репрессий в годы сталинизма. Древний языческий символ, давно уже ставший и символом Петербурга, диссоциирует неожиданным соединением амбивалентных образов вечности и смерти. Скульптор выполнил таким образом завещание Анны Ахматовой, создав неожиданный, но удивительно органичный природе Петербурга памятник не только безвинным жертвам, но и Поэту¹⁶.

¹⁶ Вспомним глубоко трагические строки А. Ахматовой из финала её «Реквиема»:

*...А если когда-нибудь в этой стране
Воздвигнуть задумают памятник мне,
Согласье на это даю торжество*

Окно и рана

Наиболее отчётливое событие в истории Петербурга - сам факт его рождения, факт воссоединения с Западом через прорубленное «окно в Европу», символизирующее собой выход из круга жизни.¹⁷

Любая рана кровоточит. Она либо влечёт к смерти, либо является причиной временного, но живительного оттока крови. Этот отток не может быть бесконечным: экстренная помощь необходима. Да и не вполне ясен вопрос, в чьём теле прорублена рана. Либо кровоточит тело России, её национальное самосознание, либо рана нанесена Европе, и потому любой сюжет, связанный с «закатом Европы» зримо замыкается на судьбу России. Тогда и гибель Запада, опосредованная «скифской статью» России, начинается с раны, реальной пропасти между Востоком и Европой.

Но только с условием - не ставить его

Ни около моря, где я родилась:

Последняя с морем разорвана связь,

Ни в царском саду у заветного пня,

Где тень безутешная ищет меня,

А здесь, где стояла я триста часов

И где для меня не открыли засов.

Затем, что и в смерти блаженной боюсь

Забывать гроыхание черных марусь,

Забывать, как постылая хлопала дверь

И выла старуха, как раненый зверь.

И пусть с неподвижных и каменных век,

Как слезы, струится подтаявший снег,

И голубь тюремный пусть гулит вдали,

И тихо идут по Неве корабли.

¹⁷Известное примечание А.С. Пушкина к поэме («петербургской повести») «Медный всадник»: «Альгаротти где-то сказал: "Petersbourg fenetre par laquette la Russie regarde en Europe" (Петербург есть окно, через которое Россия смотрит на Европу)». Само выражение принадлежит итальянскому писателю и учёному Франческо Альгаротти, автору сочинения «Письма о России» (1739).

Поэтому, как представляется, современные споры между «западниками» и «славянофилами» в основе своей касаются не просто судьбы России и её приоритетов, но выливаются в вопрос о том, чья же это рана и кто врач, который спасёт от гибели. И если одни считают, что смертельный удар нанесён именно России, и олицетворением этого удара является «европейский» лик Петербурга - города без судьбы и истории, то другие всячески стремятся доказать, что Россия сама в силах поранить Запад, доказать ему свою мощь, предстать перед ним былинным героем со своей реальной историей и судьбой. Совершенно бесперспективная внешняя канва подобного спора становится более понятной, если учитывать глубину проблемы (раны!), выводящей к иным метафизическим горизонтам.

Таким образом, смерть и смертельная рана становятся архетипами петербургской судьбы изначально, по самому факту рождения города. И «европейский», и «русский» взгляды одинаково ощущают в Петербурге метафизического посредника, и разрывающего, и соединяющего границу между двумя «царствами» человеческой цивилизации. «Светлый круг» России имеет в этом городе свой исход. Смерть и бессмертие становятся единой линией его культурно-исторического ландшафта, без постижения которого нельзя понять ни Петербурга, ни России. Бинарный архетип незримо вписывается в текст города и совершает в нём свою бесконечную магическую работу.

Заключение

В ходе проведённого исследования феномена бинарного архетипа мы смогли проследить, что в истории европейской культуры существует целый ряд системообразующих идей (трансценденции и экзистенции; жизни и смерти; логического и иррационального), анализ которых требует привлечения дискурсивных практик амбивалентного рода (апоретического метода, метода альтернатив, «логики» парадокса, антиномического способа

задания проблем, техники бинарных оппозиций и др.) Существенной характеристикой человеческой культуры оказываются символы предельной остроты и напряжённости. В этом отношении идея бинарного архетипа отражает ту ситуацию универсальной антитетичности, которая характерна для русской и европейской культуры.

От апорий Зенона Элейского до кантовских антиномий чистого разума, от парадоксов пифагорейского учения о числе до философско-религиозных и эстетических исследований Ф. Ницше, А. Лосева и П. Флоренского, от средневековых схоластических штудий до гегелевской идеи объективного противоречия, от кьеркегоровского вопрошания к смерти до хайдеггеровского Dasein эта идея выступает в качестве необходимого атрибута самых разнообразных по стилю и содержанию культурно-философских концепций.

Как было показано, проблема бинарных отношений, как необходимый элемент классической рациональности, является одной из доминирующих идей европейского мышления, поскольку затрагивает наиболее болезненные, уязвимые с точки зрения философского, художественного, научного творчества, целое созвездие этико-религиозных проблем, в принципе - все поле культурных смыслов. Поэтому любой схематизированный подход к этой проблеме (где под схемой понимается некий метод анализа, принятый исследователем за универсальный) может оказаться порочным, поскольку увязывает идею философского дискурса со строго определенным набором постулатов, например, логико-гносеологического плана. Состоявшиеся попытки трактовать проблему антиномий и парадоксов исключительно в призме гегелевско-марксовской схемы, трансцендентального или же логического дискурса оказались недостаточными. Очевидно, что проблема, образно выражаясь, ускользает от однозначного прочтения и дарит внимательному исследователю неожиданные метафизические смыслы и интерлюдии.

Проще говоря, идея бинаризма — это универсальная идея культуры, а не какой-либо узко профилирован-

ной части философского знания. В этом смысле она внеположена философии - в той самой мере, в какой европейская культура, взятая в динамике её истории, не сводима к одно-однозначной формуле «философского соответствия». Проблема антиномий, дилемм и парадоксов встаёт сегодня как проблема реконструкции, воссоздания европейского проекта мыслительного дискурса, включая его классическую и неклассическую составляющие. Она является сердцевинной, внутренней пружиной, «раной» европейской мысли, поскольку динамика антитетических вопросов пронизывает практически все стили философствования, независимо от формы постулируемой рациональности.

В антиномическом преломлении человеческая жизнь неизбежно предстаёт вечным скольжением по граням непознаваемого. Замирание сердца здесь неизбежно, и оно проистекает из радости узнавания жизни во всем многообразии её противоречий. И если сквозь волшебство этого бесконечного полёта проступает трагедия душевной пустоты или же искреннего разочарования, то возникают аллюзии неприятия жизни и приемлемости смерти, что на языке философии выливается в безнадежную интенцию отчаяния, разорванного сознания, в попытку отстранения от жизни.

Пытаясь выяснить смысловые корни бинарного архетипа, мы убеждаемся в глубокой генетической связи, существующей между различными эпохами в постановке данной проблемы, которая обретает статус своеобразного «коллективного бессознательного». Гераклит и Протагор, Плутарх и Квинтилиан, Дионисий Ареопагит и Блаженный Августин, а в дальнейшем Абельяр и целая плеяда философов Нового времени, XIX и XX вв. в той или иной степени отдали дань выяснению смыслов бинаристского дискурса в самой непосредственной связи с идеями Времени, Жизни, Смерти, Вечности.

Вместе с тем укоренённость «шизофренического эффекта» в современной культуре свидетельствует не о том, что культура больше не соответствует сама себе, но

лишь о том, что антиномический дискурс предельного напряжения вновь заявляет о своих правах. Он становится трагическим кодом культуры, всегда работающим часовым механизмом с непредсказуемым моментом «взрыва», вариантом «автоматического письма». Но психоанализ подтверждает и потенциальные синтетические возможности этого феномена человеческого мышления, поскольку постановка диагноза одновременно позволяет говорить и о соответствующих средствах лечения. Наличие антиномического мышления в культуре определяет некоторую границу, всегда грозящую трансформироваться в разлом культуры, если патологический диагноз психотически разорванного индивидуального сознания обернётся диагнозом современной цивилизации.

Можно предположить, что бытие культуры — это вечное скольжение по граням антиномической проблемы, когда бесконечное приближение к границе-асимптоте не означает полного слияния с ней. Антиномический дискурс задаёт динамику этого движения, его логический *язык и ритм*, своеобразную *алгоритмику*, посредством которой раскрывается существо одного из уникальных архетипов европейской культуры. Именно это динамическое «постоянство» позволяет сделать вывод о том, что любое частное решение данной проблемы лишь приближает нас к осознанию общей задачи.

В результате проведённого исследования можно сформулировать следующие основные выводы.

1. Бинарный архетип является основой одной из важнейших дискурсивных практик, выработанных в истории европейской философии и культуры. Как «негативные» (антитетические, психотические), так и «позитивные» (амбивалентные, синтетические) его проявления выполняют в культуре роль уникального индикатора проблемности, остроты и парадоксальности возникающих ситуаций, алгоритмы разрешения которых, как правило, не известны.

2. Существенной характеристикой бинарного архетипа является его семиотическая включённость в Текст

европейской культуры. При этом как традиционные интерпретации проблемы антиномизма, связывающие её с постановкой предельно общих культурфилософских вопросов (жизнь-смерть, логическое-иррациональное, бытие-небытие), так и не менее традиционное ограничение сферы антиномического мышления проблемами логики и методологии науки, представляются явно недостаточными. Бинарный архетип органично вписывается в общую проблематику культуры, представляя собой её мировоззренческий контекст и код.

3. При всем многообразии осуществлённых в истории философии и культуры моделей антиномического мышления общей их характеристикой можно считать обобщающую интенцию сведения многообразных ситуаций бинарного выбора к универсальной модели философского вопрошания. Прообразом такой модели является антиномичность самого философского знания, в котором конкретно-исторические ответы на поставленные культурой вопросы являются, как правило, реальными способами выхода из антиномической ситуации.

4. Историко-логическая реконструкция и теоретико-познавательная субординация основных категорий бинарного ряда (дилемма, альтернатива, парадокс, антиномия-проблема) позволили предложить оригинальную классификацию разрешения антиномий, включающую в себя девять основных способов. Обращение к конкретным фактам развития научного знания позволило определить границы классической парадигмы диалектического синтеза.

5. В любом, даже наиболее гармоническом, синтетическом явлении культуры имплицитно заложены мотивы антиномичности, парадоксальности. Эти мотивы могут служить либо индикатором уровня жизненности и динамичности развивающейся системы отношений, либо выливаются в «слом письма», который может быть свойствен как отдельному элементу культуры, так и культуре в целом. В книге эта проблема проанализирована в призмe разнохарактерных инверсий бинарного архетипа испове-

дальном слове, а также в применении к особенностям постмодернистского видения мира.

6. Традиционные определения русской культуры как культуры антиномико-диссонансного типа - в противовес «гармонически-синтетической» культуре Запада - подвергнуты специальному анализу. В результате сделан вывод о том, что тернарный и бинарный архетипы являются взаимодополнительными элементами русской культуры. Внутренне присущие ей характеристики делают возможность осуществления уникального синтеза, что является показателем её своеобразия и принципиальной несводимости к традиционным «диссонансным» определениям.

7. Изучение этнографического, художественно-эстетического и философского материала позволяет сделать вывод о том, что одной из парадоксальных форм взаимосвязи основных элементов европейской культуры является эффект «онтологического близнецства», смысл которого раскрывается при анализе разнообразных проявлений бинарного архетипа в культуре. Сосуществуя в хорошо «прочитываемом» структурном (близнецном) единстве, главные составляющие культурного бытия олицетворяют одновременно и метафизическую двойственность, смысл которой раскрывается с помощью применения «инструментария» антиномического дискурса.

Автор надеется, что интерес к антиномико-парадоксальному способу мышления, заложенному в «ткань» европейской культуры, не является кантовской вещью в себе. Путь «от наукоучения - к логике культуры» (В.С. Библер), который был проделан в данной работе, заключается в исследовании одного из самых загадочных и (по природе своей) парадоксальных явлений истории и теории культуры. И если на этом пути удалось хотя бы частично избежать «умножения сущностей» - автор может считать основную задачу выполненной.

Так устроено пространство культуры

В.П. Троицкий

В очерке излагаются некоторые мысли и впечатления, возникшие после первого прочтения (в 1998 году) книг «Бинарный архетип» (1996) и «Архитектоника исповедального слова» (1998), а также последующего знакомства с их автором – философом Михаилом Семёновичем Уваровым (1955-2013). При этом использованы дневниковые записи (дневник чтения) и часть переписки электронной почтой с коллегами М.С. Уварова. Делаются вполне ожидаемые междисциплинарные или «музыкальные» акценты в характеристике творческого наследия Михаила Уварова.

Ключевые слова: М.С. Уваров, «Бинарный архетип», «Архитектоника исповедального слова», междисциплинарность, «музыкальные акценты».

The Way the Space of Culture is Arranged

Viktor P. Troitsky

The note describes some thoughts and impressions after the first (1998) reading of the “Binary Archetype” (1996) and “Architectonics of the Confessional Word” (1998), as well as subsequent acquaintance with their author. At the same time, diary entries (reading diary) and part of e-mail correspondence with colleagues of M.S. Uvarov were used. Quite expected interdisciplinary or “musical” accents are made characterizing the creative heritage of Mikhail Uvarov.

Key words: M.S. Uvarov, “Binary archetype”, “Architectonics of the confessional word”, interdisciplinary, “musical accents”.

Виктор Троицкий – Надежде Орловой

Москва - Санкт-Петербург

21 ноября 2020, 16:35

Здравствуйте, дорогая Надежда Хаджимерзановна!

Намедни, получив от К. Зенкина (из Московской консерватории) проект сборника тезисов конференции «Музыка – Философия – Культура – 2020», с радостью и печалью, конечно, обнаружил в нем Вашу статью, посвящённую Михаилу Уварову. – Спасибо!

Сразу вспомнился тот вечер, когда мы общались — как выяснилось вскоре, в последний раз, — будучи ещё вместе, и у нас на Арбате. Эх!..

А я буквально на днях вспоминал М.С., когда пришлось «для дела» просматривать «Негативную диалектику», и сразу встали перед глазами дорогие картинки, как мы обсуждаем и спорим, чем Лосев схож и не схож с Адорно... И вот — Ваше напоминание пришло.

Примите, пожалуйста, в качестве ответного посыла сей текст, он во вложении. Это отрывок из моего старого «Дневника чтения», где есть заметка о первой встрече с творчеством М.С. (Потихоньку издаю свои давние дневники — философический и дневник чтения, вся книжка называется «Тропа и путь. Из жизни людей и идей», недавно напечатан 3-й выпуск).

Спасибо!

Здоровья Вам желаю!

С уважением,

Виктор Троицкий

Из дневника чтения¹

Сентябрь 1998

10 Ю. Шрейдер. Этика. Введение в предмет (М., 1998).

1012 Последнее, что успел написать и отправить в печать Юлий Анатольевич – это, конечно, одна из тех многочисленных статей (по философии, логике, математике, психологии, богословию ли), каковые исправно текли – а, вернее, летели, просто даже неслись! – из-под его пера, по многу единиц, а то и десятков в месяц.

Эта же, последняя при жизни, книга особо выделена в длинном ряду его интеллектуальной продукции, ибо она итоговая, и она особо «окрашена». Она задумана, как *совесть* сама – должна послужить читателю подлинным компасом в ценностно-ориентированном мире...

«Поразительно не многообразие представленных в этой книге этических систем и концепций. Поразительна общность моральной интуиции, на которую все они опираются», констатирует Ю.А. и формулирует 11 *общих принципов* таковой единой интуиции.

Вот умер Ю.А., и, знаю, мне его будет очень не хватать. Но печаль моя светла, как светел был этот незаурядный человек, этот добрый и умный еврей, творивший, изводивший идеи из самого средоточия России. Он когда-то учил меня элементарным навыкам научной работы, а ещё преподавал, попутно и исподволь, бесценные уроки нравственного поведения. Вот и «Этика» – последний его и, надеюсь, не запоздалый урок.

¹ Дневниковые записи приводятся по: Троицкий В.П. Тропа и путь. Из жизни людей и идей. М.: ПЕРО, 2020. С. 263–268. Сохранена нумерация отрывков по источнику.

11 Медвежьегорский большевик (газета за январь–апрель 1933).

1013 Взялся читать, конечно, «для колорита», насколько не надеясь, что в этом (отнюдь не «лагерном») издании отыщутся следы *заклѣнного каналoармейца Лосева* – и с «колоритом» не ошибся. Вот уж поистине было время, когда о человеке (единичном человеке, личности) негде и некому было хлопотать. Все четыре месяца – сплошь – в газете и было всех-то тем: а) директивы, указания и призывы «к массам», б) доносы типа *имярек пьёт, имярек плохо работает*, в) отчёты о проделанной работе, в пудах и кубометрах, и г) жалобы и сообщения... лошадей, и не единичные, не одноразово. Да-да, так и кончается, к примеру, одна статья в полстраницы: «следуют подписи 60 лошадей». Гениальный выдумщик Джонатан Свифт с его «страной Гуигнгмов», небось, позавидовал бы нашим недавним реалиям.

14 В. Соловьёв. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории <...>.

1014 Соло *генерала* («религиозно-бытовая» точка зрения, по типологии автора) с иллюстрирующими картинками из русско-турецкой войны, соло *политика* («культурно-прогрессивная» точка зрения) с притчей Варсонофия о двух пустынножителях, соло *господина Z* (а это – «безусловно-религиозная» точка зрения) с вынесенной за пределы «разговора» историей Пансофия об антихристе (взамен вставлен «фарс» о кротком и учтивом камергере Деларю): дискуссия, похоже, построена довольно схематично и искусственно, да так и должно быть при скороспелом переложении учёного трактата на язык «для трамвайного (то бишь, на конке) чтения».

Но дело, конечно, не в форме и её исторических условностях. Содержательно же – перед нами *только очередная*, пусть блестящая и убедительная, но очередная – отнюдь не первая и не последняя, – *постановка вопроса* о природе зла. *Разрешение* же вопроса, да ещё

и в ХХI веке, ну никак, извините, дорогой Владимир Сергеевич, не просматривается что-то нынче, как и в ближней перспективе тоже.

17 М. Гершензон. О новом правописании (Возрождение, № 7, 9 июня (27 мая) 1918).

1015 Так на «частном» вопросе орфографической реформы, при параллельном усилии вместе с автором статьи «Наш язык» приготовлен скорый союз «Переписки из двух углов» (1922), где оба автора касались проблем культуры уже глобально, в масштабе зона, включавшего мудрецов Саиса. – Да, культуре вредит всё, что уменьшает степень разнообразия, а из живой цельности вырывает частности, тут же цепенеющие и умирающие. Не навреди! Всегда помни о целом! Оттого (в данной заметке) и нападает «эйдолог» на «фонологов», – он прекрасно *видит*, что проблема писать или не писать ер, по меньшей мере, столь же актуальна, как и борьба с холерой или неотвратимые аресты ЧеКи (о последних – см. на тех же ветхих страницах газеты). Вообще очень интересной и, что называется, репрезентативной представляется эта временная «вырезка» размером приблизительно в месяц, пока существовало «Возрождение», а на его страницах запечатлевалась эпоха *краха России*, – как видится, предшествующего (1918), относительно нынешнего (1998), краха.

24 К. Ротиков. Другой Петербург (СПб., 1998).

1016 При всём, признаться, мне не подконтрольном отвращении к *гомосекам* должен констатировать, что книга сия цельна, талантлива и, извините, ценна. «Моноидейные» влечения как фактор культуры старого Петербурга – интегральная тема, – и биография певца однополой любви М. Кузмина как её частная, композиционная реализация, они вместе работают на такую цельность. Книга талантлива хотя бы потому, что она густо усыпана блёстками словесных кунштюков, и в ней есть лёгкость и изящество общей подачи «фактуры». А

последняя ценна именно как по редкости своей (будучи под запретом долгое время), так и по прихотливости событийных сочетаний. Что ни говори, а книга подтверждает: *культуро-логия* не имеет прав на автономию от *антропо-логии*.

Есть, пожалуй, только одно обидно-разочаровывающее впечатление от прочитанного: все-таки не хочется принимать (или признавать), что *наш Лермонтов* – что вряд ли сплетня – был классический *инкуб*.

28 Перековка, орган Управления ББК и Центрального штаба С и У (№№ газет за 1935).

1017 Ну, вот же – существует в природе эта «Перековка», орган жутко расшифровывать чего²; своими руками ощупывал иогревал её страницы в холодном читальном зале ГАРФа. Если б ещё годки были другие, не 1935 и 1936, а 1932 и 1933, как в моих поисках надобно...

В коллекцию курьёзных реалий, безжалостно отображающих специфику тогдашнего лагерно-советского духа времени, сложу эти почти наугад взятые заголовки газетных статей: «Как во 2 отделении калечат лошадей. Зайцев загнал “Зорьку”» (о преимуществе лошади перед человеком в ГУЛАГе нам уже хорошо ведомо); «Религиозник Мишин, покончив с предассудками, стал хоро-

² Таки расшифруем: ББК – Беломорско-Балтийский Канал (а после открытия канала стало – Комбинат), С и У – Строительства и Укомплектования. Следующие далее сокращения того же порядка: ГУЛАГ – Главное Управление ЛАГерей (новое с 1930 года название «Концентрационных лагерей ОГПУ СССР»), з\к или зэк – Заключённый Каналоармеец (Алексей Лосев успел получить это звание одним из первых), ИТР – Инженерно-Технический Работник; что до аббревиатуры НТР, то докатилась она до наших дней (научно-техническая революция), но родимые пятна на ней, боюсь, исходят из той же трудной поры «перековок» и «шарашек».

шим ударником» (апулеевской мощи метаморфоза); «На фронте борьбы с отказами неблагополучно» (фронтов – не счесть! имеется в виду, конечно, не отказ техники, а отказ выходить на работу, как правило, со стороны «социально близких» уголовников); «Рационализировать разводку пил» (з\к – ИТРы об НТР). И «культурка» у нас есть, а как же: «Первый шахматный турнир ББК» (1 июня), «О последних постановках Центрального театра ББК» (27 сентября). Есть даже потрясающая ода, даже сага «Приказ № 143», где исстарался И. Бондаренко: «... Приказ о том, чтоб, кончив срок, \ Ударник быта и работы \ Свой путь дальнейший вверить мог \ Могучей партии заботам» (15 августа).

Как жгуче жалко этих людей!

29 Вера Иванова. Времена жизни (Смоленск, 1993).

1018 Попил *иной* водицы: «И будет адрес у всего \ И неразменный смысл...»... «А если позовёшь, то всё прощай»... «Сердце сердцу тогда отзовется, \ Если Бог нас всё же простил»... «Там моет камешки упругие согласных \ Обильных гласных чистая струя». Спасибо!

Октябрь 1998

10 П. Флоренский. Изречения Дарьи (Новый мир, № 8, 1998).

1019 Вот тебе иллюстрация двух (равноправных? не знаю, не уверен, – но равно реализованных в действительности) подходов к приятию *самой жизни*. Лосев, быть может, обобщил бы встречу с подобным «явлением» каким-либо определением, включивши его в контекст размышления о высоких материях (что-нибудь о вздорной курносой дуре с кухни, и, мол, весь мир вертится вокруг неё и её суждений), о. Павел отнёсся к «явлению» чисто эмпирически, как зоркий натуралист (обобщения тоже могут быть – но много позже!), и принялся тщательно фиксировать словечки-сентенции как

таковые, как значимые подробности внешнего мира. Вот только, встаёт ещё большой вопрос, что больше обездушивает, оболванивает, одеревеняет предстоящее свидетелю «явление» – нейтрально-объективистская фиксация или заинтересованно-направленное обобщение?

14 *М. Уваров*. Архитектоника исповедального слова (СПб., 1998)³.

1020 Похоже, самые любимые авторские мысли выражаются здесь (но из любви к философии и науке – готов потерпеть!) едва ли не самыми кудрявыми формулировками. Как то: «В истории России осуществляется уникальный проект синтеза бинарного и тернарного архетипов, основанием чему выступает глубина православной идеи, в частности, существование в ней неуничтожимого вектора исповедального слова». Или, почти о том же: «... идея антитетики русского самосознания неизбежно гармонизируется с помощью исповедального дискурса».

³ Вскоре мы познакомились с *Михаилом Семёновичем Уваровым* (14.01.1955–14.12.2013) и, смею утверждать, подружился. У нас нашлось много общих тем и идей. Философ и гуманитарий по природе, по нутру своему, М.С. явно тяготел также к проблематике «точных» наук, чем был для меня особенно интересен. Я довольно регулярно участвовал в его семинарах «Метафизика искусства» в Питере, а он, в свою очередь, несколько раз выступал в «Доме Лосева». Случались у нас и явные расхождения, например, в оценках культурной ценности постмодерна, или – был разговор, советовал ему по-дружески, – зря он так увлечён изучением «фигур танатоса». Незадолго до его безвременной кончины мы встречались в последний раз, когда у нас на Арбате проводился его творческий вечер, и представлялась масштабная деятельность его альманаха «Парадигма». Даже намёком этот мужественный человек не обмолвился, что смертельно болен и хорошо себе представляет, что вскоре, видимо, отправится в ту самую область, которую он доселе пытался постичь чисто философскими методами.

Ну да Бог с ним, с этим термино-любием немного «западнического» толка! Много (взамен) интересного нахожу: *дуэль* как «метафизическая сборка»; метафизика *ландшафтов* Петербурга; вкусная *физио-гномика*; логика *истуканов* (пустое седло «Медного всадника» и покаянный Пётр Великий в памятнике М. Шемякина); связка *любовь и смерть* как архи-тема в отечественной культуре.

Особая благодарность за бережное и грамотное использование идей лосевской «Музыки как предмета логики». Спасибо за выпукло очерченные фигуры Кукулярского и Яковенко (для меня доселе весьма смутные), спасибо особое – за чёткую формулировку «парадокса Эль Греко» (именно парадокс я давно чувствовал, но так убедительно выразиться – не смел).

30 Стенограмма прений по докладу М.Б. Митина «Положение на философском фронте» (9, 10, 13 октября 1930).

1021 Рылся в ГАРФе по иным делам (ищу предполагаемый след А.Ф. Лосева в судьбе книжки «Психология в воспитании», 1924), но за каким-то чёртом (прости, Господи!) полез в фонд Р-5205...

Как же это всё, увы, смердит: «... почему я заинтересовался генетикой? я ведь не специалист по биологии? ... а интересуется меня это потому, что я знаю, что это нас ведёт в лагерь буржуазии и больше ничего... Нужно везде нюхать, – нет ли здесь буржуазного влияния» (некто Мартынов). Или вот ещё перл: «Когда партия сказала, что философское руководство делает ошибки и что ему надо поправиться, Сталин в январе 29 г. точно и ясно сказал, что у нас теория отстала от практики на 2 с лишним года...» (некто Голубева).

Знаю, что эта болтовня потом излагалась в журнале «Под знаменем марксизма», но ещё и там читать – вовсе расхотелось. А эти жухлые листки чем-то даже интересны. Может быть, потому что тут ещё вовсе ничего не правили, не редактировали (стенограмма ж), и

тогдашняя *прямая речь* – вся на виду. Тут по-медицински или химически чистое состояние уцелело.

Ноябрь 1998

21 Переписка А.Ф. Лосева и А.А. Мейера (архивное собрание).

1022 В том виде, как они лежат передо мной, эти письма ещё не публиковались и текст их, можно сказать, ещё не функционирует в культуре нашей как текст и потому вряд ли существует (как сказал бы классик) даже *семиотически*. Но в моей жизни эта переписка давно уже более чем реальна.

Реальность как заноза: вполне авангардистский можно приладить сюда заголовок. Как заноза – в области философских вопрошаний, как заноза же – в сфере научных обязательств и житейских долженствований, уже моих.

23 «Переписка из двух углов» (по кн.: *Вяч. Иванов. Родное и вселенское*, М., 1994).

1023 – Потому и эту «Переписку» Иванова и Гершензона пришлось, уже в который раз, перечитывать. Культура, именно как *хлопотная проблема*. Отнюдь и нисколько не какая-нибудь *награда* или, проще, *достижение*. Ещё раз: культура как *танталова (онтологическая) мука*... Ладно, примерно так помечу: итог данного (про)чтения.

21 *М. Хайдеггер*. Что это такое – философия? (Вопросы философии, № 8, 1993).

1024 Философ только тем и занят, говорите, что «приводит зов бытия к речи»? Так это в точности то, что прекрасно сформулировал А.А. Мейер (*русский немец*), да ещё и лет за 20 до знаменитого *немецкого русского*. Здесь оригинал статьи Хайдеггера помечен 1956-м годом.

Надежда Орлова – Виктору Троицкому

Санкт-Петербург - Москва

21 ноября 2020, 23:22

Дорогой Виктор Петрович!

Спасибо-спасибо! За добрую память, за трогательные слова, за отрывок!

14 декабря будет 7 лет, как ушёл Михаил Семёнович... Каждый год в этот день мы собираемся у меня на Верейской, читаем стихи, спорим о вечных и сиюминутных вопросах и вспоминаем с благодарностью и грустью то счастье творчества и дружбы, которое подарил в истории наших жизней уникальной щедрости человек — Миша Уваров. Собираемся той самой старой кафедрой, которой он руководил в начале 2000-х. В 2018-м провела конференцию мемориальную «Метафизика искусства -10» на площадке Академии русского балета. Мир может помнить нас только если есть хотя бы один человек, который не устаёт напоминать этому миру о нас и наших делах (улыбаюсь).

А «Парадигму» я так и выпускаю... Сначала хотела закрыть, но рука не поднялась. Он очень дорожил этими нашими парадигмальными муками))) Хороший журнал получается, а выпускаю своими силами, хотя и без этих модных мулек. На них сил, времени и денег жалко. И вот сейчас как раз готовлю в печать номер 33, в котором завершаю печатать давнишнюю книгу МСУ «Бинарный архетип» (1996). Не подарите ли Ваш дневниковый сюжет для номера? Как было бы хорошо! Правда, если решитесь подарить, то попрошу слегка помяться с оформительскими штучками (аннотация и пр.).

Спасибо ещё раз за сердечность

Ваша

Надежда Орлова

Виктор Троицкий – Надежде Орловой

*Москва – Санкт-Петербург**22 ноября 2020, 11:07*

Дорогая Надежда, давайте попробуем.

Вот Вы вспоминаете «Бинарный архетип», действительно, ценнейшую книгу Михаила. А по мне, тут же извлекается ещё дорогое, тоже из меморий: после прочтения книги об исповедальности, помнится, сразу понадобилось отыскать и эту его работу, и вскоре мы встретились очно и познакомились (на «Днях Петербургской философии», кажется), и всласть поговорили... Я сразу начал тогда с комплимента — «лирику» от «физика», ведь Михаил очень уместно и неожиданно вводил в аргументацию «Бинарного архетипа» весьма изысканные иллюстрации, к примеру, из теории физических структур Ю.И. Кулакова (теории, не очень-то принятой «учёным сообществом»).

— Как он, философ и эстет, почуял богатство идей этой сумасшедшей придумки физиков?!

Мне-то она более-менее понятна, поскольку не один год хожу на семинар «Фундаментальная физика и духовная культура», который на физфаке МГУ давно уже вёл и ведёт проф. Юрий Сергеевич Владимиров, ученик и последователь Кулакова-еретика...

Смотрите, какая любопытная (и даже — весёлая и воодушевляющая!) переключка возникает в этой частной, можно сказать, маленькой истории. Однажды, в мае 2003 года, когда на том семинаре по теоретической физике выступал как раз Ю.И. Кулаков, докладывая «Новые результаты теории физических структур», в конце заседания Юрий Сергеевич (не без торжественности) неожиданно объявил тогда: отныне наш семинар получает новое название *Метафизика*, ибо то, что мы делаем, это действительно и в точности — «после физи-

ки»... Прибавляю, что и свою главную монографию по «бинарной геометрофизике» (М., 2002) Ю.С. Владимиров назовёт таким же именем. Ну, а теперь мы перенесёмся в Питер, к философам, где фактически в те же дни и годы Михаил Семёнович Уваров с коллегами затевал многолетнюю программу научных конференций и изданий, собираясь с мыслями воедино под флагом: *Метафизика искусства*.

Право же, как хорошо — и ежели теперь вспоминать название сборника Московской консерватории, с которого начинался этот разговор, да ещё прибавить ключевые слова из названия последней работы Михаила, — как воистину музыкально и даже, кажется, симфонически устроена наша культура!

С уважением,
Ваш Виктор Троицкий

HISTORY OF PHILOSOPHY

Универсализм французской философии в пост-глобальном мире (на примере концепта Просвещения)¹

А. А. ЛЬВОВ

Концепт Просвещения, служащий в современном политическом дискурсе основанием для оппозиции «свой (просвещённый) — чужой (варвар)», актуализирует мировоззренческую установку, предполагающую органичное включение в мир своего носителя Другого и мир этого Другого. В статье мы предпринимаем историко-философский поиск формирования понятия Просвещения (или просвещённости) для демонстрации артикуляции мировоззренческого универсализма, характерного для западноевропейской мысли. Мы также утверждаем, что такая установка по своей природе чужда дискриминационной идеологии. Соответственно, артикуляция этого понятия как особой культурной характеристики позволяет реализовать последователю западноевропейской философии концептуальную определёность.

Мы отталкиваемся от тезиса Э. Вивейруша де Кастру о виртуализации Другого (туземца, дикаря, «варвара»), который, с нашей точки зрения, ведёт к культурному солипсизму. Для нас важным контрпримером оказывается опыт самоопределения через французскую речь, явленный М. К. Мамардашвили, для которого актуальное переживание иностранной речи оказывается восприятием себя как Другого, а вернее — в модусе возможного, виртуального себя. Это в свою очередь

¹ Статья выполнена при поддержке гранта РФФИ 18-011-01189 «Французская философия классической эпохи как национальный проект: история и самосознание».

позволяет преодолеть культурную обусловленность и стать по ту сторону тех или иных дискурсивных практик. В этом и заключается раскрытие принципа просвещения — это качество, присущее частному человеку, который решился на ответственный и самостоятельный образ жизни, а потому стремится распространить просвещённость как принцип свободы на иные субъекты, осмысленные в контексте его собственного мира. Кроме того, посредством приверженности традиции Просвещения не только отдельные люди, но и культуры могут заявить о своей самостоятельности и творческой зрелости во всемирно-гражданском плане. В этом мы видим коренной смысл актуализированного французской философией кантовского понимания Просвещения. В этом же проявляется и цивилизационная определённости, столь необходимая западноевропейской философии: в удержании баланса между дискриминирующими положениями идеологии и приглашающими к пониманию Другого мировоззренческими установками.

Ключевые слова: французская философия, мировоззрение, идеология, постглобальный мир, культурная идентификация, Просвещение.

The Universality of French Philosophy in the Postglobal World (the Case of Enlightenment)

Alexander A. Lvov

The concept of Enlightenment, which lay the basis for the topical political opposition of “one’s own (enlightened/learnt) — the Other (barbaric)”, makes actual such a worldview stance as the immediate engagement into the world of its bearer the Other and the world of this Other. The paper undertakes an historical-philosophical inquiry into the forming of the concept of Enlightenment (or the enlightened) to demonstrate the worldview universalism, typical for the Western thought. It also argues that such a stance is alien to the discriminate ideology by its nature.

Consequently, the articulation of this concept as a specific cultural characteristic makes it possible for its representative to realize his/ her conceptual distinctness.

We start from E. Viveiros de Castro's statement of the virtualization of the Other (an indigenous, a savage, a barbarian), which to our mind leads to the cultural solipsism. For us the experience of self-distinction via the French language, made by Merab Mamardashvili, for whom the current experience of the foreign speech becomes the perception of the self as the Other, or the self in the mode of the virtual, appears to be an important counterargument. This helps to overcome the cultural determinacy and rise beyond the any discursive practices. this is the reveal of the principle of Enlightenment as such a feature of a private person, who ventured to reach responsible and self-independent way of life, hence to distribute the Enlightenment as a principle of freedom to the other subjects., realized as the extension of one's own world. Moreover, not only the individuals, but even the cultures are able to acquire such a distinctiveness and creative maturity due to the commitment to this principle. We see here the core idea of the reconsidered by French philosophy Kant's understanding of Enlightenment. It is also how the civilization distinctiveness reveals, such much demanded by the Western philosophy: it is in the balance between the discriminative statement of ideology and the worldview stances for the realization of the Other.

Keywords: French philosophy, worldview, ideology, postglobal world, cultural identification, Enlightenment.

Введение. Постановка проблемы

Складывающаяся ситуация постглобального мира связана не только с кризисом мультикультурализма, констатированного лидерами европейских держав в 2010 г. - в ещё большей степени она связана с проблемой диалога различных культурных традиций и установок, которые вовлечены в ситуацию конфликта. Фран-

ция в лице нынешнего Президента Эмманюэля Макрона стремится преодолеть исламскую *угрозу*, апеллируя к своему статусу просвещённой державы. В чём же её *просвещённость*? - В конце концов, в том, что несмотря ни на какие угрозы, ставшее яблоком раздора издание, *Charlie Hebdo* могло продолжить рисовать и публиковать карикатуры на политические и религиозные сюжеты. Для них нет ничего абсолютного, и свобода слова - в данном случае, понимаемое как право смеяться надо всем - трактуется вовсе не как постмодернистский деконструктивный жест, а как ценность эпохи Просвещения.

Как отмечают исследователи, консервативно настроенные политики (впервые на официальном уровне - в лице Президента Николя Саркози) бросили вызов господствовавшим на протяжении последних пятидесяти лет среди французских интеллектуалов левым идеям [12]. Это выражается в итоге в том, что французское общество в лице своих наиболее радиальных политических деятелей не намерено закрывать глаза на размывание культурной и - шире - национальной идентичности. Но ведь «урок свободы», материалами к которому были карикатуры в *Charlie Hebdo*, был нацелен именно на то, чтобы создать «общий культурный знаменатель» для выходцев из самых разных слоёв общества, представителей самых разных культурных традиций. Ставший жертвой террориста в октябре 2020 г. школьный учитель Самюэль Пати исполнял свой долг - но при этом его действия были расценены как покушение на священное для мусульман всего мира, а сторонники Пророка восприняли это событие как покушение на их собственную религиозную идентичность.

Признание произошедшего террористическим актом является для французской и всей, сочувствующей европейским ценностям, публики своего рода сакрализацией этой ситуации, поскольку она конституирована кровью жертвы. С другой стороны, мы видим совершенно определенным образом настроенных представителей исламского мира, которые также не останутся

(о чем было публично объявлено региональными и международными СМИ) [1; 2] в укреплении себя в вере, в пропаганде своих убеждений и как следствие - в уничтожении тех, кого они считают своими врагами. Эта позиция также помогает истолковать сложившуюся ситуацию как укрепление оппозиции «просвещение - антипросвещение», причём отрицательная составляющая оппозиции совершенно недвусмысленно отождествляется критиками с мракобесием, скорее средневековым догматизмом и фидезимом, нежели с романтическим переустройством мира. Иными словами, заявления противников просвещённой Европы теперь рассматриваются как шаг назад, а не вперёд, а ценности приверженцев такого обскурантистского взгляда истолковываются скорее в связи с прошлым, чем с будущим.

Интересен в связи с этим тезис бразильского антрополога Э. Вивейруша де Кастру: «[Е]сли мы говорим о том, что важно для оценки определенной философии, – и если это способность создавать новые концепты, – тогда антропология, совершенно не претендуя заменить философию, оказывается мощным философским инструментом, способным в каком-то отношении расширить всё ещё крайне этноцентричные горизонты “нашей философии” и по ходу освободить нас от так называемой философской антропологии. <...> Ведь мы не можем мыслить, как индейцы, мы можем, самое большее, мыслить вместе с ними. И, кстати говоря, – чтобы попробовать хотя бы на мгновение помыслить “как они”, – если в индейском перспективизме и есть какой-то ясный посыл, он состоит в утверждении, что никогда не стоит пытаться актуализировать мир, выраженный во взгляде другого» [5, с. 141-146]. По-видимому, современность предполагает реализацию Я и Другого как в равной степени виртуальные проекты - однако едва ли тогда можно избежать самого культурного солипсизма, если я предполагаю существование Другого только в возможности своего собственного дис-

курса. Напротив, полагание себя через актуализацию Другого, а значит и преодоление своей недостаточности посредством реализации изначально заложенного в нашей природе конфликта - традиционный путь западной философии. Не касаясь напрямую вопроса о природе и перспективах преодоления культурного солипсизма, скажем, что подобная виртуализация Другого и его мира фактически устанавливает ригидную границу между субъектами единого дискурсивного пространства. Такая ригидность характерна для идеологии; в самом деле, ведь и религиозные убеждения могут квалифицироваться как идеологические [9, с. 13; 25, р. 8-9]. С другой стороны, развитие западной мысли требует сегодня от своего носителя определённости, которая столь хорошо известна всякому «варвару» (если пользоваться понятиями из актуальной политической повестки), а равно и приверженцу всякое идеологии.

Мы полагаем, что заявленный концепт Просвещения (или просвещённости как особой описательной характеристики) позволяет обосновать такого рода мировоззренческую установку, которая предполагает и органично включает в мир своего носителя Другого и его собственный мир. Далее мы постараемся в перспективе историко-философского исследования описать понятие просвещённости и показать, что она позволяет артикулировать мировоззренческий универсализм, характерный для западноевропейской мысли, и обнаружить её противоположность со всякой по природе своей дискриминационной идеологией. Именно артикуляция этого понятия как особой культурной характеристики и позволяет реализовать последовательно западноевропейской мысли концептуальную определённость.

От недостаточности человека к установке на самоидентификацию

В своём размышлении мы оттолкнёмся от уже упомянутого понятия или лучше сказать ситуации конфликта. Конфликт - основополагающий для антрополо-

гических взглядов Поля Рикёра (секретарём которого в 1999-2001 г. был молодой Макрон) концепт; французский философ полагал, что конфликт позволяет обосновать такой взгляд на человеческую природу, который характеризуется двумя важными понятиями из словаря Платоновых текстов: *μεταξύ* (срединное положение) и *θυμός* (мужество, дух) [4, с. 1581]. При этом конфликт нужно понимать как движение в сторону практической реализации человеческого «я», роковому стремлению к примирению пафоса человеческой жизни с трагической способностью к рефлексии. И в целом французский философ констатировал невозможность завершения проекта философской антропологии, полагая этот конфликт принципиально неразрешимым, словно *perpetuum mobile* человеческого становления.

Недостаточность человеческого - старая как мир проблема; и вместе с тем она нередко возникает в связи с попыткой обоснования учения о человеке, хотя сам человек, как будто бы уже оказывается сдан в архив. Однако важно, что многие заявленные в эпоху становления современности понятия сохраняют свою актуальность. Например, А.В. Дьяков обращает внимание на то, что современные постструктуралистские попытки анализа и определения человека суть продолжение заявленного в эпоху модерна проекта дискурсивной науки. В этом смысле постмодернизма пока не случилось [6]. Однако недостаточность человеческого проявляется не только в чисто теоретических построениях, но и в практической и политической деятельности многих людей.

В цивилизационном конфликте, обострившемся в октябре 2020 г., мы видим два примечательных для философского анализа аспекта. Во-первых, мы обращаемся к проблеме того, как действовать словами и что же означает дискурсивная практика как практика признания на базовом антропологическом уровне «свой - чужой». И здесь же мы подходим к следующему пункту: в чем, во-вторых, заключается осознание субъектом

своей идентификации, исходя из столь значимой для французской культуры и общества установки, как установка на Просвещение.

Примером выбора идентичности говорящего является известное выступление М.К. Мамардашвили на конференции *«О культурной идентичности Европы»* (Париж, январь 1988 г.) с докладом «Европейская ответственность». Основная мысль этого доклада заключается в противопоставлении европейца и варвара, или человека ответственного и человека, речью не обладающего. Ответственность нужно в этом контексте понимать как человека, способного дать ответ (*responsabilité*), иначе говоря, явить себя миру посредством языка. Можно добавить: посредством сознательной речи, посредством продумывания непреходящих проблем, перед которыми мы все чувствуем себя ущербными, недостаточными. Мамардашвили говорит: «[Ч]еловек – это длительное усилие» [10]. Именно это усилие продемонстрировал грузинский философ, привыкший мыслить в обстоятельствах и культуре русского языка, своим докладом, сделанным на французском. Усилие в языке — излюбленная тема XX в., но следует заметить, что острота вопроса о языке, вопрошании об идентификации через язык и, как следствие, культуру, принимает решающий оборот в своём практическом аспекте.

Практический аспект здесь следует понимать двояко. С одной стороны, мы говорим, и в качестве говорящих уже реализуем самих себя, т. е. что-то делаем. Эта особенность была блестяще проанализирована Дж. Л. Остином, который выявил помимо, собственно, локутивной, т. е. разговорно-информативной, или семантической функции языка также иллокутивную (её можно было бы назвать также прагматической функцией обыденного языка, или несколько по-фихтевски - «делом-действием») и перлокутивную (иначе говоря, риторическую). Излюбленными примерами такого «дела-действия» является акт наименования корабля при

спуске его на воду или такие символически-формальные процедуры, как официальное объявление того или иного лица мёртвым.

Но другая сторона такой практики проявляется в отношении становления Я-говорящего субъектом своей речи. Язык, которым пользуются разные люди - сторонники различных политических течений или партий; верующие, исповедующие различные религиозные течения или конфессии; политики, пользующиеся языком как инструментом тонкой игры интересов и проч., - это всё разные языки, которые, тем не менее в форме разных дискурсов реализуются в едином языковом пространстве. Так, например, во французском обществе XVIII в. истово верующие католики и становящиеся постепенно независимыми от церковной власти горожане, т. е. вновь возникающая буржуазия, вырабатывали свои непохожие один на другой дискурсы, однако по-прежнему находились в рамках единой национальной парадигмы, сформированной не в последнюю очередь и языком. Именно в практике языка формируются ценности и непреходящие смыслы, которые становятся ключевыми для сторонников пользования такого рода речью.

Быть сторонником Просвещения - первоначально означало признавать завоевания капиталистической культуры, которая предполагает формирование определенного типа человека - буржуа, реализующего свои политические и социальные (в т. ч. религиозные) интересы в городской среде. Несмотря на то, что теории секуляризации, столь последовательно обосновываемой на протяжении последних двух столетий, современные аналитики засчитывают поражение [13, с. 207-208], активно продолжается и развивается процесс урбанизации. С ростом городов изменяется и качество человеческой жизни, и исследователи отмечают беспрецедентный рост безопасности и благосостояния среднего жителя планеты [24]. Одновременно с этим и изменяется наше восприятие статуса жизни в городе

как естественной среде обитания образованного человека-антиуруссоистского идеала. С. Пинкер остроумно замечает, что мы неслучайно называем кого-то невежественного *деревенщиной*, что-то неизящное или пошлое *провинциальным*, а недостаток образования связываем с *церковно-приходской (parochial)* школой, в то время как все утончённо-интеллектуальное ассоциируется с *городским* или *всемирным (cosmopolitan)*: «Никто не блестящ настолько, чтобы выдумывать все самостоятельно. <...> Динамично развивающиеся культуры располагаются на территориях обширных водных бассейнов, в которых активно распространяются люди и изобретения. <...> И это объясняет, почему люди постоянно перемещаются, отправляясь туда, где они только могут найти лучшую жизнь: корни - для деревьев; у людей есть ноги» [23, р. 451]. С другой стороны, капиталистические формы экономики, сформированные в классическую эпоху, не могли не появиться без сформулированной идеологии свободы; но при этом такого рода свобода трактуется уже в широком смысле, не только во всемирно-гражданском плане, но и имея в виду порядок разворачивания отношений в природе. М. Фуко описывает этот либеральный идеал в его тесной связи с понятием игры: «[П]озволять людям действовать, вещам идти своим ходом, не мешать действовать, происходить и идти <...>. [Свобода] отсылает уже не к закреплённым за той или иной личностью льготам и привилегиям, а к возможности движения, перемещения, осуществления процесса обращения людей и вещей» [16, с. 76-77]. Кажется, здесь уже проглядывает антиэссенциалистская интерпретация общественных взаимодействий, характерная для агентной или акторно-сетевой теории.

Но мы хотели бы обратить внимание на сближении представлений о свободе и контролируемой безопасности. Это сближение оказывается вполне «во французском вкусе», причём мы имеем в виду вовсе не стилистические, но, скорее, мировоззренческие и культурные особенности. Л. Февр в известном исследовании исто-

рии понятия *цивилизация* указывает, что изначально представления о цивилизованности народа во французском языке связывались с понятием *police* (т. е. общественный порядок, управление), а уже впоследствии мыслители середины XVIII столетия выработали прилагательное *civilisé*. Февр приводит любопытную градацию: «На протяжении всего XVII века французские авторы классифицировали народы в соответствии с иерархической шкалой, довольно неопределённой и в то же время очень жёсткой. На самой низшей ступени - “дикири”. Несколько выше - при том, что точно определенных отличий не было, - “варвары”. После чего, поднявшись ещё на ступень, мы находили народы, обладавшие “*civilité*”, “*politesse*” и, наконец, мудрой “*police*» [14, с. 249]. Замечательно при этом то, что само возникновение этого своеобразного французского понятия - столь же своеобразного, как и русского *интеллигенция* - совпало по времени с результатами становления научного метода познания природы и мира, которые были предложены Бэконом, Декартом, Ньютоном и Локком [14, с. 255]. Иными словами, новый тип человека просвещённого потребовал и нового понятия, притом такого, которое вполне соответствовало бы генеральным направлениям мысли той эпохи.

Показательно, что само представление о «просвещённости» как идентификационном маркёре, привлекает внимание критиков европоцентризма - исключительный статус просвещения как европейского явления оспаривается [19]. В самом деле, где были бы завоевания эпохи энциклопедистов, если бы их цели ограничивались, по существу, лишь локальной французской, даже и европейской сферой влияния? Напротив, мы обнаруживаем замечательные примеры того, как просвещенческие идеалы распространяются вплоть до полуострова Индостан, Северной Америки и Японии - так, например, о национальном герое современного Пакистана и мусульманского населения Индии Типу Султана, выступившего союзником Франции в англо-майсурских

войнах, биограф пишет: «Он был первым на Востоке правителем, стремящимся применить в своём правлении западные методы и без подозрения относящемся к западной науке, которую он применял, чтобы улучшить оборону и экономические условия своей страны. <...> Во всем этом он предвосхищал политику самодостаточности, которой следуют современные [Соединённые] Штаты [Америки. - А.Л.]» [22, р. 377].

Иными словами, просвещённый государь сознательно добивался военного и экономического суверенитета своей державы, или, говоря кантовским языком, автономии. Этот чрезвычайно важный опыт сознательного и независимого пользования собственным умом вполне нашёл выражение в рационалистической традиции, отцом которой стал Декарт.² В уже упомянутом выступлении М.К. Мамардашвили уподобляет порядок своей речи на иностранном языке опыту *metanoia* - «повороту ума», из-умлению, в пределе - чуду (θαῦμα) идентификации: «В основе моего опыта, перевернувшего некогда мои представления и сформировавшего меня, я надеюсь, окончательно, лежит философия непрерывного творения, то есть картезианская философия. Должен признаться, что именно французская философия и культура сформировали мой склад ума» [10]. Почему картезианская философия - это философия «непрерывного творения»? На этот вопрос отвечает Ж.-Ф. Лиотар, небезосновательно называя «Рассуждение о методе» романом-воспитания: иного пути для доказательства легитимности науки, кроме как через историю духа (т. е. через разворачивающуюся самость), нет [8, с. 74-75]. Речь в данном случае мыслится как нарратив, причём и в качестве порядка (научного) дискурса, и как усилие в

² В высшей степени примечательно, что именно узус Декарта стал одним из литературных источников для закрепления понятия *civilisé* в словаре классической эпохи: [14, с. 253]. Вот что значит иметь отцом-основателем новой философии выдающегося стилиста!

языке. И усилие это - методического свойства: «[Ч]еловек безусловно достоверно знает себя самого как то сущее, чьё бытие наиболее достоверно. Человек становится самоутверждающимся основанием и мерой для всей достоверности и истины» [17, с. 157]. Иначе говоря, мир, который разворачивается перед человеком в результате его методического, или последовательного освоения, становится неотъемлемой частью самого человека, а значит и его внутренним содержанием. Такого рода идентификация человека говорящего свидетельствует уже не столько об определении себя в мире, сколько об определении себя посредством мира, и выходит в перспективу проблемы преодоления человеческого - в перспективу сверхчеловеческого.

Французской философии удалось сформулировать и постулировать просвещённость как одно из ключевых понятий, которые обладают потенциалом культурной и, учитывая предшествующие замечания, цивилизационной идентификации. Это вовсе не означает начитанность или большая осведомлённость о каких-то делах - это именно то, что Кант (во вполне французском духе, что и вызвало такую неслучайную реакцию у Мишеля Фуко через 200 лет после публикации статьи) называет состоянием совершеннолетия, осознанным правом пользоваться собственным умом. Отметим этот важный концептуальный рубеж: если ты пользуешься своим умом, ты ответственен, ты открыт миру, который ждёт твоей актуализации; если ты безответственен -, то ты нем по отношению к миру, и всеми ответственными, а это означает также: цивилизованными людьми ты неизбежно будешь восприниматься как варвар. Это качество просвещённой ответственности положило начало ведь и русской мысли: едва ли следует считать просто случайным совпадением тот факт, что мы в переводе с французского читаем «Философические письма» П.Я. Чаадаева. Вопрос о признании его первым русским философом далеко не только языковой (ведь имеются варианты и немецкоязычного начала русской филосо-

фии) [3], по-французски читали тогда именно те, к кому обращался этот удивительный одиночка. Вопрос о его первородстве заключается, по-видимому, именно в том, что он первым занял позицию наблюдателя, провозгласил себя по ту сторону культуры и истории, а сделать это можно было только с помощью дискурса просвещения. У самого же Чаадаева вполне сознательно возникает мотив идентификации просвещённого западного мира с его строгой формой и религиозным развитием и бесформенных варварских территорий Востока, между которыми безмолвно раскинулась Россия, стремящаяся быть «цивилизованной не по европейскому образцу» [18, с. 28].

Впрочем, это несколько уводит нас от заявленной проблематики, суть которой заключается в том, что в недрах французской философии была выработана идентификационная модель просвещённого человека. Эта идентификационная модель, как мы видели, смогла привлечь большое количество сторонников, ассоциировавших себя именно с методическим познанием природы, а позже и общества. На протяжении всей истории самостоятельной французской мысли мы замечаем, с каким напряжённым вниманием представители наблюдают за достижениями экспериментальной науки, а позже и сами разрабатывают особую доктрину - позитивизм, - не признающей иного основания для философского исследования, кроме как эмпирическое знание. Весьма показательно в этом отношении и то, что именно французские философы и учёные предложили такой метод для гуманитарного знания, который помог бы приблизить эти области исследования к подлинному идеалу строгого научного поиска. Мы имеем в виду проект структурализма, воплощённый в таких различных сферах гуманитарного знания, как психоанализ, антропология, литературоведение, история, антропология и др. [20, р. хix-xx]. При этом нужно заметить, что и в этом случае с, казалось бы, почти сугубо локальным направлением создатели и представители структу-

рализма многое усвоили от учёных, работавших в научных центрах Германии, Великобритании, России, Праги. Даже постструктуралистский проект, заявленный в конце 1970-х - начале 1980-х годов, был во многом интегративным проектом, объединившим своими новаторскими, а порой и вызывающими, даже эпатазирующими эпистемологическими установками публичных интеллектуалов по всему свету.

Следовательно, мы можем говорить о том, что сама ставка на научный, т. е. принципиально всеобщий и независимый от природных или культурных предположенных особенностей характер идентификации позволил сформировать идеальный образ просвещённого человека. Одним из неперенных аспектов этого образа оказывается преодоление классового самосознания, исторически присущее французскому обществу. И здесь мы видим, что сознание себя просвещённым предполагает также и преодоление солипсизма, характерного для среднего класса, того самого, который во Франции обрёл свой собственный язык только к середине XVIII столетия [21, р. 293]. Нам кажется здесь уместным вспомнить остроумное замечание К. Маркса о том, что наличие одного философа у скифов не означает, что в Скифии была философия, - но при этом о пролетарской революции в Германии он говорил не только на контрасте, но и в связи с классовым революционным движением во Франции [11, с. 299-302]. В этом и заключается экстраполяция принципа просвещения как качества человека частного, человека, решившегося на ответственный и самостоятельный образ жизни, а потому стремящегося распространить просвещённость как принцип свободы на все народы без исключения.

Заключение

В заключение вернёмся к опыту самоопределения М.К. Мамардашвили через французскую речь. Для философа в этом случае опыт понимался не только как здесь и сейчас переживаемый порядок иностранной ре-

чи, но и как актуальное восприятие себя Другого, а вернее - в модусе возможного, виртуального себя. Всякая культурная обусловленность, которая сообщает нашим словам или действиям свойство осмысленной взаимосвязанности, является по сути только первым шагом на пути к достижению всеобщей значимости сказанного. То, о чем говорю я, может и должен понять любой носитель любого языка, независимо от своей культурной, этнической или религиозной предопределённости. Это долженствование - вовсе не этического, а фундаментально антропологического свойства: я понимаю, что говорит Другой потому, что сказанное им не замыкается в его определённости как Другого, но находит свою полноту во *мне* самом.

Возвращаясь к тезису Э. Вивейруша де Кастру о виртуализации Другого, мы должны сказать: мудрость жеста Мамардашвили заключается в том, что он, указав на свою «посторонность» для философствования по-французски, вместе с тем обратил наше внимание и на *потусторонность* всякого понимания относительно обусловленного порядка речи. Это, пожалуй, и есть коренной смысл актуализированного французской философией кантовского понимания самого принципа Просвещения. Безусловно, мы могли бы указать и на крайние формы просвещения -, например, их можно увидеть во взглядах И.Г. Фихте [7; 15, с. 440]. Однако именно в этом и проявляется, с нашей точки зрения, определённость, которая столь необходима западноевропейской традиции мысли: в удержании баланса между дискриминирующими положениями идеологии и приглашающими к пониманию Другого мировоззренческими установками. В этом - универсализм французской мысли в постглобальном мире.

Литература

1. «В Чечне объяснили слова муфтия, назвавшего сторонников Макрона врагами». URL: <https://ria.ru/20201030/makron-1582383406.html> (дата обращения: 01.12.2020).
2. «Муфтий Чечни пригрозил французам вопросами от чеченцев из-за слов Макрона». URL: https://www.rbc.ru/rbcfree-news/5f9c407f9a7947a21a0bed5b?utm_source=yxnews&utm_medium=desktop (дата обращения: 01.12.2020).
3. Васильев В.В. Христлиб Фельдштраух: альтернативное начало русской философии // Философские науки. 2014. №5. С. 72—86.
4. Вдовина И.С. П. Рикёр. Введение: Антиномичность человеческой реальности и проблема философской антропологии (перевод с французского И. С. Вдовиной) // Философия и культура. 2016. № 11 (107). С. 1571-1582.
5. Вивейруш де Кастру Э. Каннибальские метафизики. М.: Ад Маргинем, 2017.
6. Дьяков А.В. Науки о человеке в эпоху постмодерна // Личность. Культура. Общество. 2006. Т. 8. № 2 (30). С. 267-273.
7. Иваненко А.А. «Речи к немецкой нации» спустя 200 лет // Фихте И. Г. Речи к немецкой нации. СПб.: Наука, 2009. С. 5-42.
8. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998.
9. Львов А.А. Современные концепции феномена мировоззрения // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2020. Т. 21. № 2. С. 11-23.
10. Мамардашвили М.К. Европейская ответственность. URL: <https://mamardashvili.com/archive/interviews/responsibility.html> (дата обращения: 01.12.2020).
11. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К. С. Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы. М.: Академический проект, 2010. С. 283-302.
12. Осипов Е.А. Франция. Путь к консерватизму? // Мировая политика. 2019. № 1. С. 45—52. URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=28972 (дата обращения: 01.12.2020).

13. Узланер Д.А. Конец религии? История теории секуляризации. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019.
14. Февр Л. Бои за историю. М.: Издательство «Наука», 1991.
15. Фихте И.Г. Сочинения в двух томах. СПб.: Мифрил, 1993. Т. 1.
16. Фуко М. Безопасность, территория, население. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977-1978 учебном году. СПб.: Наука, 2011.
17. Хайдеггер М. Время и бытие. СПб.: Наука, 2007.
18. Чаадаев П. Я. Сочинения. М.: «Правда», 1989. 655 с.
19. Conrad S. Enlightenment in Global History: A Historiographical Critique // The American Historical Review. 2012. Vol. 117. No. 4. P. xxii, 999-1027.
20. Dosse F. History of Structuralism. London, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997. Vol. 1. The Rising Sign, 1945-1966.
21. Gordon D. Bernard Groethuysen and the Human Conversation // History and Theory. 1997. Vol. 36. No.2. P. 289-311.
22. Hasan M. History of Tipu Sultan. Calcutta, The World Press Private Ltd, 1971.
23. Pinker S. Enlightenment Now: The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress. New York, Viking, 2018.
24. Pinker S. The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined. New York, Viking Books, 2011.
25. Stevenson L., Haberman D.L. Ten Theories Of Human Nature / 3rd ed. NY, Oxford, Oxford University Press. 1998.

Спиритуалистический феминизм Ольги Безобразовой

А.С. Московчук

В статье рассматриваются философские взгляды Ольги Михайловны Безобразовой – философа, литератора, издательницы, общественной деятельницы рубежа XIX–XX веков. Среди вопросов, которые в первую очередь интересовали, Безобразову, стоит назвать женскую эмансипацию; синтез христианства, спиритуализма и феминизма; синтез религии и науки. Будущее человечества Безобразова видела в интеграции, условия для которой создаются спиритуалистическим феминизмом.

Ключевые слова: О.М. Безобразова, история философии, философия феминизма, спиритуализм, спиритуалистический феминизм, женский вопрос

About the spiritualistic feminism of Olga Bezobrazow

Lyubov S. Moskovchuk

The article examines the philosophical views of Olga M. Bezobrazow, a writer, publisher, thinker, and social activist of the turn of the XIX-XX centuries. Women's emancipation, the synthesis of Christianity, spiritualism and feminism, the synthesis of religion and science - these are the issues that interested thinker. Olga Bezobrazow saw the future of humanity in the integration of humanity, the conditions for which are created by spiritualistic feminism.

Keywords: Olga Bezobrazow history of philosophy, philosophy of feminism, spiritualism, spiritualistic feminism, women's issue

Ольга Михайловна Безобразова (1854(?)–1921), представительница известного в России дворянского рода, пример того, как со временем могут забываться

и уходить в небытие когда-то известные голоса. Будучи в своё время известным литератором, издателем, сторонницей и вдохновительницей спиритуалистического (духовного) феминизма на рубеже XIX-XX вв., сейчас она практически неизвестна русскоязычным исследователям истории философии и философии феминизма [1]. Однако в зарубежных исследованиях её имя периодически появляется, как в контексте её включённости в общественные дискуссии, так и в контексте её вклада в развитие философии [11; 12].

В творческом наследии Ольги Безобразовой можно выделить несколько разделов: поэзия¹, философско-художественная проза², философские труды³ (в том числе доклады, сделанные на конференциях).

Особо стоит отметить её издательскую деятельность, например в течение двух лет она издавала журнал «La Revue des Femmes Russes» (впоследствии - «La revue des Femmes russes et des Femmes françaises»), объединивший на своих страницах многих видных деятелей своего времени. На страницах этого издания разворачивался достаточно значитель-

¹ Например, Bézobrazow, Olga de. Poussière d'étoiles. T. 1-2. Paris, S.a.; Bézobrazow O. Pages détachées du journal d'un artiste: Poème en vers / Bézobrazow, Olga. Lausanne, 1892; Bézobrazow O. Poèmes mystiques / Bezobrazow, O.de; Préface de Paul Adam. Paris, 1901.

² Например, Bézobrazow O. Bibliothèque franco-russe: La femme nouvelle / Bézobrazow, O. de; Préface par R. de Grassériè. Paris, 1896.; Bézobrazow, Olga de (Mme). L'Idée (série féministe-spiritualiste). Tome IV. L'Idée et l'amour, roman social. L'Idée nationale et la poésie : Pouschkine, sa vie, son oeuvre / O. de Bézobrazow. 1902; Bézobrazow, Olga de (Mme). Bataille de l'Idée. Roman scientifique. 1907.

³ Например, Bézobrazov, Olga de (Mme). De Bézobrazow. Les Femmes et la vie, essais de féminisme spiritualiste. F. Laur 1900; Bézobrazow O. La Renaissance Religieuse / Bezobrazow, O.de. Paris, 1909; Le Renouveau, conférences. Nouvelle édition by Olga de Bézobrazow (Book) 2 editions published in 1912. и др.

ный по замыслу и масштабный по своим результатам социологический проект Ольги Безобразовой [7; 8; 9; 10], который позволил собрать и зафиксировать взгляды на женский вопрос видных деятелей своего времени: Фредерика Пасси (французский политический деятель, основатель и первый руководитель «Международной Лиги мира»); Жоржа Мартена (политик, защитник женских прав); Николая Яковлевича Грота (президент Московского психологического общества); Чезаре Ломброзо (итальянский психиатр) и др. Привлечение к анкетированию таких известных персон показывает авторитетность персоны Мме Безобразовой в европейском научном сообществе и ее включенность в дискурсивное поле интеллектуальной элиты рубежа веков.

Среди произведений, в которых наиболее ярко воплотились философские идеи О. Безобразовой, стоит выделить работы «La Religion Nouvelle (Essai d'éthique)» [3; 4], «Le Féminisme spiritualiste et de son but éducatif dans la régénération religieuse» [6] и «La mission de la femme au XX siècle» [5]. Остановимся на них подробнее.

В труде «La Religion Nouvelle (Essai d'éthique)» или «Новая религия (Эссе об этике)» [3; 4] Безобразова критикует материализм и религиозный догматизм. Первый – за расчеловечивание мира и обездушивание человека, второй – за раскол мира между противоречащими друг другу доктринами, нетерпимыми друг к другу. Свою задачу философ видит в создании концепции новой этики или иначе новой религии, способной преодолеть разобщённость человеческого мира и стать основой для глобальной интеграции. Произведение включает в себя следующие логические подразделы: «О том, что религия не противоречит прогрессу», «Доказательство независимой природы разума», «О первопринципе законов», «О добре и зле», «Противоречие между догмой и эволюцией Мирового Разума» и др.

Отличие новой религии от своих предшественников – свободное от догматизма учение, идущее в ногу с научным прогрессом и снимающее вечное противостояние веры и разума. В качестве подтверждения такой возможности Безобразова обращается к экспериментальным данным (например гипноз), подтверждающим существование особой психической энергии. Новая религия – это научная религия или религия прогресса, задача которой – постижение законов бытия. Главным среди этих законов Безобразова считает универсальный закон, управляющий всем существующим от бесконечно большого до бесконечно малого. Этот закон определяет взаимосвязь и одноосновность всего существующего, благодаря чему универсальным инструментом познания Безобразова называет метод аналогий.

Человек выступает точкой сборки универсума, объединяя элементы трёх миров, соответствующих образу Вселенной: материя, душа (энергия) и дух (интеллект). Будучи микрокосмом, человек воплощает в себе действие физических и биологических (жизненных) законов, а человеческий разум – одна из ступеней эволюции Разума Мирового: «уменьшенный образ Вселенского разума, его наименьшая единица, он воспроизводит в себе его неизменную природу, бесконечные способности в бесконечно уменьшенной степени» [3, Р. 332].

Недостатком науки Безобразова полагает отсутствие вопросов о предельных основаниях бытия: причина существования Вселенной, направление движения Вселенной – все это вопросы важные для человека, так как от них зависит его целеполагание и жизненная ориентация. И именно на эти вопросы призвана ответить новая религия с опорой на накопленные научные знания.

Единый закон, управляющий всем существующим, преследует одну главную цель – объединение всего через постоянное развитие. Такой прогресс, по

мнению Безобразовой, обладает нравственной природой: «задача человека – стремиться к бесконечному сближению с принципом высшего совершенства посредством совершенствования своих деяний» [3, Р. 335]. Церковь, отрицающая уточнение и эволюцию взглядов, противоречит единому закону, управляющему всем существующим, и подвергает себя риску смерти.

Зло в отличие от блага не обладает подлинной природой, а проистекает из свободы воли и служит для проявления высшего блага, искупления и продвижения по лестнице духовной эволюции.

В статье «Спиритуалистический феминизм и его просветительская цель в религиозном ренессансе» (*«Le Féminisme spiritualiste et de son but éducatif dans la régénération religieuse»* [6]) Mme Безобразова негативно оценивает предшествующий феминизм, основывающийся на материализме, антирелигиозности и радикализме. Современное общество, хоть и является демократическим, поработщено властью золота, вооружённого «секирой потребностей» и «мечом эгоизма». Человеческая душа не терпит пустоты атеизма и нуждается в возрождении истинной религии. Поэтому современное общество пытается изменить своё мировоззрение за счёт интереса к высшему психическому началу, как части божественной энергии.

Безобразова отождествляет бога и закон, правовой принцип. Поэтому подлинный феминизм, как путь к равноправию и справедливости, немислим вне религиозности. Спиритуалистический феминизм – это учение свободных сердец, преображающих религиозный дух на принципах научного прогресса и открытий. Более того феминизм сохранит свою актуальность только если будет способствовать духовному преображению общества и мира, иначе он продолжит потакать человеческим слабостям, страстям и плотским аппетитам. Всеобщее благоденствие не решит проблему всеобщего воспитания и просвещения. И

здесь Безобразова указывает на одну из ключевых функций женщины в культуре – воспитание, приобщение к законам милосердия и справедливости, к истинам новой веры. Для возможности воплощения божественных законов и интеграции человечества необходимо, чтобы дети с младых лет приобщались к понятиям высшего блага, равных прав, понимали, что весь мир пронизан единой живой энергией – другими словами, приобщались к истинам научного спиритуализма.

Первоначально христианство не противостояло женственному началу (Святая Ольга, Святая Клотильда и многие другие женщины-правительницы и защитницы веры тому примеры), однако постепенно христианская церковь пошла по пути маскулинизации – пути разобщения и догматизма.

В тексте доклада «Миссия женщины в XX веке» («La mission de la femme au XX siècle»), сделанного в Ницце 6 января 1909 на конференции «Общества психических исследований» («Société d'Etudes Psychiques») [5], Безобразова продолжает критику материализма, как деспотической и отрицающей личную ответственность доктрины. Спиритуализм и феминизм – вот идеологии будущего, где спиритуализм отвечает за свободную веру, а феминизм – за не допускающее исключений равноправие. Спиритуализм закладывает основы новой духовной эры, в которой женщина осознает и развивает свои внутренние духовные силы, привнося божественное начало в мир и возвращая принципы справедливости и равенства в закон.

Цель женщины XX века – восстановление нравственного начала, которое будет служить интеграции человечества и установлению мира на земле. История – это череда циклов женского и мужского начала, и XX век – время возвращения к изначальному матриар-

хальному, женскому началу⁴. Каждый из этих циклов обеспечивает условия для развития последующего. Таким образом мужское и женское, патриархат и матриархат – равнозначные и равноценные звенья единого процесса, и никакой из циклов не следует умалять. Феминизм, в понимании Безобразовой, означает духовный, нравственный и религиозный ренессанс мира.

Эволюция человечества – это не механическое, количественное движение вверх по лестнице, а планомерное постижение и установление добра, преодоление страданий, невзгод, несправедливости за счет нравственного совершенствования стремление к счастью. Счастье для Ольги Безобразовой заключается в осознании и переживании полноты, единения с человеком, вселенной и божественным началом. Материальный прогресс без прогресса духовного бесплоден и не обладает никаким смыслом.

Социальное обновление (установление равных прав для всех независимо от пола и статуса) – следствие естественной эволюции человеческого сознания, поднимающегося по лестнице интеллектуального и духовного развития. Миссия женщины в этом социальном обновлении – освобождение мира от грубости и жестокости, а также заблуждений материализма, скептицизма и атеизма.

Рассмотренные три произведения охватывают ключевые идеи и точки интереса Ольги Безобразовой: спиритизм, новая религия, социальные преобразования, эмансипация женщин. Для движения вперёд необходимо видение высшей цели, которая вносила бы смысл в существование всего. Эта высшая цель для Безобразовой – интегральное человечество. Для достижения этой цели необходим синтез лучших идей науки и философии, объединение религий в единую

⁴ Матриархату посвящён очерк Ольги Безобразовой «De la légitimité du gouvernement des femmes: le matriarcate» [2].

систему и последующее единение научного и религиозного мировоззрения. Женщина – душа человечества, отстаивающая принципы бескорыстности, милосердия, открытости и нестандартности мышления, способная осуществить синтез рационального и иррационального.

Литература

1. Орлова Н. Х. Ольга Михайловна Безобразова: возвращение // Парадигма. 2019. №30. С. 145-151.
2. Bezobrazow O. De la légitimité du gouvernement des femmes: le matriarcat // La revue des Femmes russes et des Femmes françaises. 1897 №1. P. 69-79.
3. Bezobrazow O. La Religion Nouvelle (ESSAI D'ÉTHIQUE) // La revue des Femmes russes et des Femmes françaises. 1896. № 9. P. 325-336.
4. Bezobrazow O. La Religion Nouvelle (ESSAI D'ÉTHIQUE) // La revue des Femmes russes et des Femmes françaises. 1896. № 11. P. 349-364.
5. Bézobrazow O. La mission de la femme au XX siècle // Bézobrazow O. Le renouveau: conférences. Paris, 1912. P. 31-51.
6. Bézobrazow O. Le Féminisme spiritualiste et de son but éducatif dans la régénération religieuse // Revue spirite. 1908. № 5. P. 300-304.
7. Le féminisme au point de vue sociologique // La Revue des Femmes Russes. 1896. № 5-6. P. 129-163.
8. Le féminisme au point vue sociologique // La Revue des Femmes Russes. 1896. № 7-8. P. 268-272.
9. 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.
10. 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.
11. Merkling Sias. Olga's Occult: Bézobrazow's Formation of Spiritualist Feminism in the Revue des femmes russes during France's Fin de Siècle. Undergraduate Senior Thesis. Department of History Columbia University. 10 April 2019.
12. Sharp Lynn L. Secular Spirituality: Reincarnation and Spiritism in Nineteenth Century France. Lexington Books. 2006.

GENDER STUDIES

П. М. Бицилли в письмах К. В. Флоровской: комментарии и размышления¹

Н.Х. Орлова

Статья посвящена двум блестящим представителям русской интеллигенции, вынужденным после революции 1917 года эмигрировать из России. Пётр Михайлович Бицилли (1879-1953) – замечательный русский и болгарский историк, литературовед и философ, выпускник Санкт-Петербургского университета, профессор Новороссийского и Софийского университетов. Клавдия Васильевна Флоровская (1883-1965) – выпускница Бестужевских курсов, историк и переводчица, доцент Новороссийского университета в Одессе. Непросто складывались их профессиональные маршруты в изгнании, но верность дружбе и профессии они сохранили на всю жизнь. В статье использованы отрывки из писем Клавдии Васильевны Флоровской к братьям Георгию (1893-1979) и Антонию (1884-1968) Флоровским (Славянская Библиотека в Праге, Архив Российской Академии наук). Показано, что фигура Петра Михайловича Бицилли одна из самых значимых в эмигрантской жизни Флоровской. Можно говорить о том, что многие годы они были не только близкими и верными друзьями, но также коллегами по профессиональному академическому цеху. Сквозь время проступают перед нами образы двух незаурядных представителей русского зарубежья.

Ключевые слова: Пётр Михайлович Бицилли, Клавдия Васильевна Флоровская, русское зарубежье, Софийский университет

¹ Работа выполнена в рамках международного исследовательского гранта Народного Центра Науки Польши (Narodowe Centrum Nauki Polska) № UMO 2017/25/B/HS1/00530

Peter M. Bitsilli in the Letters of Claudia V. Florovsky: Comments and Reflections

Nadezda Kh. Orlova

The article is devoted to two brilliant representatives of Russian intelligentsia who had to leave Russia after the revolution of 1917. Peter M. Bitsilli (1879-1953) was an illustrious Russian and Bulgarian historian, literary critic and philosopher, who got his education at the University of Saint-Petersburg and later served as professor at Imperial Novorossiia University and Sofia University. Claudia V. Florovsky (1883-1965) graduated from the Bestuzhev courses at Saint-Petersburg. Historian and translator, she had worked as a lecturer at Imperial Novorossiia University. Their professional lives in exile were not easy, but they always remained faithful to their friendship and their profession. In this article are used the extracts of the letters of Claudia V. Florovsky to her brothers Georges (1893- 1979) and Anthony (1884 -1968) Florovsky (The Slavonic Library in Prague, The Archive of the Russian Academy of Sciences). It is shown that the person of Peter M. Bitsilli played one of the most important roles in the emigrant life of Florovsky. It can be said that over many years they were very close not only as faithful friends, but also as colleagues in the professional academic community. Through time, we discern the images of two extraordinary representatives of the Russian expatriate community.

Keywords: Peter M. Bitsilli, Claudia V. Florovskaya, Russian emigration, Sofia University

В своих письмах Клавдия Флоровская выступает замечательным летописцем. Недавно корпус её писем к братьям был подготовлен и издан в издательстве Зеленогурского университета [7]. Число упоминаемых ею

персон достигает нескольких сотен.² В зарубежье они стремились продолжить то, что прервалось для них в послереволюционной России [9]. Но прежде надо было найти себя в чужих краях. Фигура Бицилли присутствует почти в каждом письме Флоровской. Можно условно выделить основные темы, которые определяли/обосновывали присутствие имени Петра Михайловича в переписке Клавдии Васильевны с братьями: адаптация к новым условиям жизни в эмиграции, профессиональная деятельность, сердечность отношений. Отмечу замечательную книгу болгарской коллеги Тани Галчевой, которая посвящена теме дружбы и взаимовыручки семей Флоровских и Бицилли [6]. Я же сосредоточусь на личной дружбе Клавдии Флоровской и Петра Бицилли.

Я жду с нетерпением его приезда

В первые годы эмиграции одной из важнейших тем, звучавших рефреном в переписке Флоровских (и не только), это конечно тема переездов и трудоустройства. Из писем видно, что в решении этих проблем в эмигрантской жизни Петра Михайловича Бицилли, Клавдия Флоровская принимала самое деятельное участие. Она с родителями осела в Софии; он с женой и двумя дочерьми – в Сербии. Поначалу ими обоими это рассматривалось как временный вариант, за которым должно последовать устройство в Праге. Столица Чехии рассматривалась как наиболее удачное решение эмигрантской судьбы, позволяющее надеяться на продолжение научной и профессорской карьеры. И тема Праги звучит, как почти решённый вопрос. «Дорогой Егорчик, каким образом Бицилли попал в число кандидатов - ведь он не принадлежит к числу “не устроившихся по специальности”»? Я получила от него письмо, в кот[ором] он сообщает, что получил письмо из

² Считаю уместным и в данной статье привести краткие справки об упоминаемых в цитируемых письмах персонах.

Одессы от Вайнштейна,³ кот[орый], между прочим, зовёт его вернуться» [7, с.44].⁴ Или в письме от 1 февраля 1922 она беспокоится: «Что пишет Бицилли? Когда он будет в Праге? Как же он не колеблется переезжать, и даже с семьёй, ввиду необеспеченности положения в Праге?» [7, с.64].

Уточню, что себя Флоровская тоже рассматривает как кандидатку на возможные вакансии. В письме к Георгию она пишет: «Дорогой Егорчик, кстати, в присланном тобою списке больше 50 человек - профессоров 21 (с Новгородцевым,⁵ которого в списке нет), оставленных 17, мл[адших] препод[авателей] 14=52. Чрезвычайно мало филологов и интересно, что среди них 3 представителя русской истории. И ни одного (кроме Биц[илли]) по всеобщей. Ясно, что я там необходима. Я сегодня только послала письмо Бицилли, не зная ещё, что и он попадает в Прагу» [7, с.56].

Но видимо Пётр Михайлович не спешит перебираться в Прагу, он не уверен, что там сразу сможет обеспечить достойные условия своей семье. А для Бицилли вопросы благополучия семьи, как показывает анализ его биографии, был приоритетными даже если надо было для этого отказываться от более перспективных в научном плане предложений. И как видно из мартовского письма, он скорее согласен на синицу в руках: таковой кажется возможность работы в Софий-

³ Вайнштейн Осип Львович (1894-1980) – ученик П.М. Бицилли, советский историк-медиевист и историограф. Доктор исторических наук (1940), профессор Ленинградского университета.

⁴ Здесь и далее письма из архива Славянской библиотеки в Праге (Slovanska knihovna, Praha) цитируются по [7].

⁵ Новгородцев Павел Иванович (1866-1924) - философ права, общественный деятель. В эмиграции с 1920 г. Весной 1922 основал и возглавил Русский юридический факультет при Пражском университете, стал инициатором создания при нем студенческого Религиозно-философского общества им. Вл. Соловьёва.

ском университете. «Получила письмо от Бицилли со сведениями о магистер[ской] Программе Вайнштейна - значит, степени восстановлены? Бицилли спрашивает, нет ли здесь свободной кафедры всеобщей истории. Трубецкой⁶ говорит, что какая-то кафедра как будто есть; но можно ли сейчас что-нибудь предпринимать? Забастовка профессоров продолжается; Омарчевский⁷ уже представил целый список новых профессоров, которыми желает заменить теперешних; конечно, ни одного профессора, все больше учителя, говорят, есть несколько и русских имён» [7, с.70].

По тональности этого письма видно, что Флоровская не теряет надежды и самой получить место в университете, подчёркивая, что в списке - «все больше учителя», а следовательно, есть шанс и для неё. Замечу, что она редко пишет о своих амбициях, да и вообще жалуется редко. Скорее она может упоминать о тревогах за родителей, заботы о которых она считала своим долгом. Тем теплее для неё участие друга. «Вчера я получила письмо от Бицилли, которое меня удивило и тронуло. Я ничего ему не писала о своих затруднениях, но очевидно зная, что здесь русских теснят, он хлопотал через Доброкл[онского].⁸ И сообщает, что папа смог бы получить в Сербии место законоучителя в некоторых русских школах, и что и я могла бы рассчитывать там на

⁶ Князь Николай Сергеевич Трубецкой (1890—1938) — русский лингвист, философ, публицист, этнограф и историк. С 1920 г. в эмиграции. Преподавал в Софийском университете.

⁷ Стоян Омарчевский (1885-1941) – Министр народного просвещения Болгарии (1920-1923), реформатор системы образования.

⁸ Доброклонский Александр Павлович (1856-1937) – историк церкви, ректор Императорского Новороссийского университета (1917). В эмиграции с 1920 г. От предложения преподавать в Софийском университете отказался и переехал в Белград, где стал профессором церковной истории богословского факультета университета.

учительское место. Это очень трогательно с его стороны, но папе сейчас как будто ничто не угрожает (кроме всегда возможных неожиданностей); его «классировали», так же, как и просветителей, конечно I классом, с зачётом всей службы, так что он будет получать там немного больше, чем прежде. Конечно, угроза в виде перехода семинарии в ведение Мин[истерства]ва Просвещения и возможных отсюда последствий остаётся, но сейчас это ещё никак нельзя определенно предугадать» [7, с.75].

К слову сказать, Клавдия Васильевна стремится организовать и психологическую поддержку для своего друга Петра Михайловича Бицилли. В первую очередь через расширение его контактов с русской академической эмиграцией, представители которой в эти годы решали сходные задачи по адаптации к жизни в чужой стране, трудоустройства и обретения условий для продолжения научного творчества. В сентябре 1922 г. она пишет Антонию, стремясь наладить переписку между ними: «Ты, наверное, захочешь написать Бицилли – вот его адрес» [2, л.4]. В другом письме читаем: «Я посоветовала Александрову⁹ списаться с Биц[илли]; у него до сих пор никаких перспектив, живёт в общежитии русско-болгарского комитета и, кажется, ещё и болел» [2, л.19].

Флоровская старается связать старых друзей и коллег, использует доступные ей возможности для помощи и поддержки. А некоторый ресурс у неё, судя по письмам, был. Из письма к брату Георгию: «Я получила недавно отчаянное письмо от Бицилли с жалобой на сербов и с просьбой, нельзя ли ему как-нибудь попасть сюда. Я говорила с Златарским,¹⁰ который не считает

⁹ Александров Фёдор Георгиевич (1886- не ранее 1964/1981?) – языковед. В Новороссийском университете готовился к профессорскому званию и читал лекции по истории фонетики латыни на педагогических курсах в Одессе. В эмиграции с 1922 г. Преподавал латынь и русский язык в болгарских и русских гимназиях и школах.

¹⁰ Златарский Васил Николов (1866-1935) – крупнейший болгарский историк-медиевист и археолог. Окончил Санкт-

этого невозможным, т. к. с удалением Гримма¹¹ (он выслан вместе с большевицкой миссией в Россию) должен быть поднят вопрос о профессоре по всеобщей истории, - своего у них нет никого, и он обещал найти в архиве все документы к избранию Бицилли в 1920 г. и все устроить, т. ч. его пригласят. Конечно, это пока журавль в небе и до начала учебного года ничего нельзя сделать, но все же Бицилька рад. И я буду очень рада, если он будет здесь, одним своим человеком больше» [7, с.154].

Уточним, что П. Бицилли ещё в 1920 г. подавал документы на занятие вакантной кафедры новой и новейшей истории Софийского университета. Поддержку ему тогда оказывал хорошо известный болгарским учёным византолог Никодим Кондаков.¹² Но все же незнакомому Бицилли тогда предпочли фигуру бывшего ректора Императорского Санкт-Петербургского университета — профессора Эрвина Гримма. Как известно, в 1923 г. Гримм был экстрадирован из Болгарии, и у Бицилли появился шанс занять освободившееся место. В его служебном деле сохранились последующие десять трудовых контрактов — с 1 января 1924 г. по 1 июля 1948 г., по которым Бицилли преподавал в Софийском университете в течение 25 лет [10].

Но в октябре об этом ещё неизвестно, и Клавдия Флоровская продолжает хлопотать за друга. «На днях я

Петербургский университет. Ректор Софийского университета (1913-1914, 1924-1925).

¹¹ Гримм Эрвин Давидович (1870-1940) – российский историк, доктор всеобщей истории, профессор Санкт-Петербургского университета, последний в истории Российской империи ректор университета (1911-1918).

¹² Кондаков Никодим Павлович (1844-1925) – византист, историк искусства, академик Петербургской Академии Наук. Преподавал в Новороссийском университете в Одессе. В эмиграции с 1920 г. Профессор Софийского университета и Карлова университета в Праге. Создатель Кондаковского института.

получила отчаянную открытку от Бицилли с вопросом, есть ли надежда ему попасть сюда в университет, т. к. он готов согласиться идти учителем в кадетский корпус в Сараево, откуда уже ему будет трудно выбраться. Я уже перед этим как раз виделась с Златарским, который только что приехал из Чехии (и жалеет, что не успел повидаться с тобой); он мне сказал, что как раз сегодня будет первое заседание факультета и он этот вопрос поднимет. Надежда есть, т. к. на объявленный конкурс явился только один кандидат, и тот совсем слабый, и срок конкурса уже окончился. Завтра, вероятно, я узнаю» [7, с.161].

И вот в ноябрьском письме к брату Антонию в 1923 г. Клавдия Флоровская напишет: «Биц[илли] факультетом выбран, вернее факультет подтвердил своё решение, сделанное 3 года назад, когда Биц[илли] был выбран 14 голосами против 2, и вдруг неожиданно вместо него очутился Гримм. Теперь дело за акад(емическим) советом, но по словам Златарского препятствий не будет. Я очень рада. Я держала все это в секрете, но сегодня уже напечатано в “Руси”» [2, л.33].

Почему в «секрете», из суеверия или опасаясь неожиданной конкуренции, как при первом избрании, из переписки неясно. Но видимо то, что переписка с Бицилли скрывалась даже от родственника Попруженко,¹³ можно предположить, что опасались именно интриг с его стороны [см.: 10]. «Т. к. избрание Бицилли уже утверждено советом министров и ему,

¹³ Попруженко Михаил Георгиевич (псевд. В.М, М, М.Р., Н.Е. Розов, М. Самборский, С.Р.Г., Старый профессор) (1866-1944) – историк и филолог-славист, родственник Флоровских. Эмигрировал в 1919 г. в Болгарию. В 1920-1941 гг. профессор истории русской литературы, с 1939 г. почётный доктор Софийского университета. Член-корреспондент (с 1923) и академик (с 1941) Болгарской Академии наук. Действительный член Болгарского археологического института (с 1928) и Македонского научного института в Праге (с 1934).

вероятно, послано надлежащее официальное сообщение, то он может начинать свои хлопоты и, надеюсь, скоро приедет сюда; тогда, м[ожет] б[ыть], из твоего гонорара и отдать ему твой долг по курсу, если гонорара на это хватит? Я жду с нетерпением его приезда, хотя и предвижу трудности на первое время – квартирные и т. п. Миша [Попруженко] не говорит мне ни слова о его избрании; впрочем, он и не знает о моем участии в этом и вообще о нашей переписке» [7, с.162-163]. В письме Антонию от 17 января 1924 г. она напишет: «Начинаю поджидать Бицилли, кот[орый] должен приехать сюда в феврале» [2, л.42].

Флоровская в курсе всех проблем и забот, которые предстоит решать другу для переезда в Софию. И когда «Бицилька где-то затерялся», она беспокоит всех, кто может разделить с ней и Бицилли эти тревоги. «Недели 2 назад я получила от него письмо, где он просил меня справиться, заплатят ли ему за февраль, если он, из-за паспортных затруднений, приедет числа 8-9 февр[аля]. ... Числа 30 янв[аря] он собирался ехать в Белград за визой. Я сейчас же навела справку у Злат[арского]. И узнала, что плата ему будет со дня подписания контракта и что с визой ему не будет никаких хлопот, т. к. все уже устроено, послано распоряжение и т. д. ... Но вот его до сих пор нет и ничего не пишет, т. ч. я решительно не знаю, что думать» [7, с.174].

Подчеркну, что Клавдия Флоровская принимала участие в продвижении кандидатуры Бицилли неформально, не будучи наделённой какими-либо статусными или административными полномочиями. Но, как видно из её писем, она имела весьма хорошие отношения с весьма авторитетным Златарским, у которого такой ресурс был. К нему она обращалась за уточнениями, и, как следует из писем, именно он доставлял ей самую актуальную информацию о ходе дела с приглашением Бицилли в Софию.

Бицилли развивает деятельность...

Флоровские и Бицилли относились к той части русской эмиграции, которой важно было не только выжить, но иметь возможность мыслить и творить. Это о них Иван Бунин сказал, как о миссионерах [5], а много десятилетий спустя профессор Н.В. Лосский¹⁴ скажет, что среди них были те, кто считал, что «не без воли Божьей они оказались здесь» [8, с.123]. Следующая важная тема их переписки связана непосредственно с профессиональными и научными интересами. Из писем видно, что не только братья рассчитывали на научную помощь своей сестры, но и Бицилли к ней обращался за такого рода услугами. «От Бицилли получила несколько писем и открыток с просьбами навести разные справки в Corp[us] Inscr[iptionum] Lat[inarum]¹⁵ - он усиленно занимается Скопльскими надписями, которых там немало; но все они по справкам оказываются изданными. А у него там Corpus'a и вообще старых, основных изданий нет» [7, с.90-91]. Вероятно, речь идёт о Русских списках «Толкового Апостола, которые объединены со Скопльским апракосом общей «связкой» чтений иноземцы – словенинь и общей лакуной в этой «связке» на месте слова необръзание. Скопльский Апостол составляет одну из ветвей списков с того же дефектного (с лаку-

¹⁴ Лосский Николай Владимирович (1929-2017) – внук философа Н.О. Лосского и сын богослова В.Н. Лосского, филолог-англист, богослов, активный деятель международного православного движения. Заслуженный профессор университета Париж X – Нантер (Франция). Профессор Свято-Сергиевского богословского института в Париже.

¹⁵ Corpus Inscriptionum Latinarum (общепринятое сокращение CIL), «Свод латинских надписей» – собрание латинских надписей эпохи античности. CIL является одним из наиболее полных и часто цитируемых изданий такого рода, важным источником по античной эпиграфике, общественной и частной жизни Древнего Рима.

ной) протографа, к которому восходят и русские списки» [4].

Пётр Михайлович обсуждает с Клавдией Васильевной свои планы защитить диссертацию, и она, как видим из её писем с братом, деятельно включается в этот сюжет: «От Бицилли я недавно получила письмо, в котором он, между прочим, интересуется, как ты размножал своего Герцена. Я, к сожалению, не могла ему дать вполне точных сведений, так как сама не знаю точно» [7, с.106]. Или: «Когда - точно - твой диспут? Желаю от всей души полного триумфа и очень жалею, что не могу присутствовать. Напиши о нём сейчас же подробно. Бицилли очевидно думает защищать свою диссертацию тоже в Праге? Но сюда он тоже должен прислать экземпляра» [7, с.138]. Она в курсе и всех технических деталей, и настроений друга. «От Бицилли я получила письмо ... Корректирует свою перемашиненную диссертацию и хандрит» [7, с.121].

Очевидно, что переписка Клавдии Флоровской и Петра Бицилли, это общение друзей-коллег, доверяющих друг другу и свои сомнения, и свои тревоги. Для неё - это ещё и возможность доверительного разговора по душам. «Беда моя ещё в том, что я ведь ни с кем вообще не вижусь и не могу поговорить более или менее по душам, т. е. не могу себя проверить другими людьми и их жизнью. Дома об этом говорить нельзя, мама и так волнуется, и страдает за меня, т[ак] ч[то] мне уж приходится делать вид, что я нахожусь в состоянии полного душевного равновесия. А я ведь 3½ года в таком состоянии бездействия и вне общения с людьми и чувствую, что это очень тяжело. Последнее время - летом - мне как-то больше пришлось быть на людях, кое с кем встречаться, иной раз поговорить, даже и не с близкими, и не особенно интимно, и я уже вижу, как это благотворно на меня действует. В этом отношении я рада, что мы будем жить в городе - всё-таки можно будет поддерживать отношения с людьми - и очень буду рада, если удастся сюда устроить Бицилли» [7, л.158-159].

С братьями Флоровская тоже может обсуждать профессиональные темы, как с коллегами по научному цеху. Но, на мой взгляд, тональность их коллегиальности различается. В переписке с братьями она больше сестра. Хотя и здесь есть различия. Антоний практически ровесник, всего год разницы в возрасте. И они соратники по специальности. В то время, как Георгий заметно младший брат, он в начале пути, ему она буквально подставляет своё плечо, вникает во все его темы, занятости, проекты, черновики и поиски. Кажется, что Бицилли присутствует в её письмах к братьям как, своего рода, продолжение того типа общения между ними всеми, когда они служили в Новороссийском университете в Одессе. Это та связь, предельно важная для неё, пока ещё мечтающей о возможности вернуться в науку, в академию, которая показывает, что она в курсе того, чем занят её друг и коллега. Да, именно коллега. Тональность коллегиальности и значимости того, что Бицилли именно соратник, коему она равна по специальности, по профессиональному опыту, по способности участвовать в обсуждении самых разных тем и задач.

Бицилли с Клавдией Флоровской и в переписке, и после обоснования в Софии, обсуждают издательские новинки, делятся книгами, переправляют друг другу тексты и потом сверяют свои впечатления о них. Обмен активный и двусторонний. Очевидно, что все они друг для друга были важными оппонентами и критиками. «... «Евразийский временник», которого я до сих пор не видела. Бицилли отзывается о нём очень строго и лестно для тебя, - что все участники подражают тебе усердно, но неудачно. А как твои отношения с евразийцами и Евразией?» [7, с.167] А в другом письме в продолжение темы: «Я «Евраз[ийский] Врем[енник]» прочитала бегло и нашла, что он вовсе не так бесцветен, как я предполагала по отзыву Биц[илли]» [7, с.174]. Или: «Я переслала Бицилли присланное тобою воззвание и уже получила его отзыв: оно не произвело на него никакого

впечатления, кроме того, что - бояться поляки и католики за Польшу и, кроме того, католики хотят показать, что *domini canes*¹⁶ ещё не разучились лаять, - одним словом - реклама. Он не пишет вам очевидно потому, что готовится к переезду: по моим соображениям и по полученному от него сегодня письму он через несколько дней м[ожет] б[ыть] тут. Ему отсюда предупредительно послана виза и сделаны все облегчения» [7, с.169].

Со второй половины февраля 1924 года они становятся близки и географически. И могут много и активно общаться, обмениваться новостями в научном мире, дискутировать. «Биц[илли] отдал мне книжку Арсеньева,¹⁷ находя её в общем неинтересной. Я сказала ему, чтобы он сам написал тебе об этом. Я дала ему теперь d'Herbigny.¹⁸ На меня эта книжка произвела впечатление макулатуры, - до того наивны, аляповаты и примитивно-наглы его приёмы. Довольно тех глупостей и пошлостей, которые он говорит о Достоевском. Но - у

¹⁶ *domini canes* (лат.) – псы господа, также метафорическое название доминиканцев.

¹⁷ Арсеньев Николай Сергеевич (1888-1977) – историк русского культурного развития, религиозный мыслитель, писатель, поэт. Сочувствовал некоторым философско-культурным идеям евразийцев. В эмиграции с 1920 г. (до 1944 г. в Кёнигсберге). Также был профессором Православного богословского факультета Польского государственного университета в Варшаве (1926-1938). Возможно, речь идёт о книге: [1].

¹⁸ Мишель-Жозеф Бургиньон д'Эрбиньи (фр. *Michel-Joseph Bourguignon d'Herbigny*; 1880-1957) - католический епископ, руководитель и участник Русского апостолата в Зарубежье, церковный дипломат. С 1920 г. в Риме; автор проектов папских энциклик, посвящённых положению в Советской России. С 1922 г. ректор Восточного института, с 1923 г. отвечал за пастырскую миссию среди русских эмигрантов. Несколько раз посещал СССР, где встречался с православными и обновленческими деятелями. Вероятно, К. Флоровская читала книгу: [14].

него репутация знатока русских дел, языком он владеет, много знает, - для людей невежественных его аргументация д[олжно] б[ыть] убедительна. И, конечно, с такими оппонентами нечего церемониться. Биц[илли] дал мне книгу Спекторского,¹⁹ так что ты можешь её мне не присылать. А книгу Биц[илли]²⁰ прислать тебе?» [7, с.201-203].

Живя рядом, Флоровская и Бицилли больше могут помогать друг другу. У них разные преподавательские аудитории: она – учительница гимназий, он – практически, сразу видный профессор университета. Но из писем видно, что для Флоровской дружба с Бицилли, это возможность не быть категорически отрезанной от научных штудий, быть в курсе университетской жизни. Очевидно, что и для Бицилли она не только надёжный друг, сохранивший верность дружбе в тяжелейших условиях эмиграции, но она именно коллега, соратник, вдумчивый оппонент. Из писем к братьям видно, что Пётр Михайлович прикладывает усилия и интерес к расширению статусных возможностей Клавдии Васильевны. Очевидно, что, как и в те времена, когда он рекомендовал её на позицию доцента в Новороссийской университете, он верит в неё и готов помогать. Правда, сама Флоровская относится к идее своего продвижения, скорее, скептически, и видимо, чаще всего обращается к нему за помощью именно для братьев. «Поручение твоё относительно “Христ[ианского] Чт[ения]” выполн[ено] с возможною скоростью - Бицилли обещал взять для меня домой “Хр[истианского] Чт[ения]”, которого взять не могу, и вообще предложил мне свои

¹⁹ Спекторский Евгений Васильевич (1875-1951) – философ, юрист. В эмиграции с 1920 г. Профессор Белградского университета (с 1920). Профессор и декан Русского юридического факультета в Праге (1924-1927). Имеется в виду книга [12].

²⁰ Вероятно, речь идёт о книге [3].

услуги для доставления книг. Он уговаривает меня “хабилизироваться”²¹ здесь, но думаю, что это неосуществимо, да и - нема сметка²² в материальном отношении. Он собирается вам писать, когда немного опомнится и наладит хотя бы квартирный вопрос. Первые дни он был совершенно ошалевши и только сегодня опомнился, открыв, что в университет[ской] библиотеке есть много хороших и нужных ему и просто интересных книг» [7, с.176].

Конечно, Клавдия Васильевна одержима сверхзадачей помочь своим братьям, к чему подключает и Петра Михайловича. По крайней мере, в письмах к братьям это вполне прочитывается. «Бицилли после первых дней метаний и отчаяния немножко успокоился ... и начал заниматься. Я при его любезном содействии навела справки по твоим поручениям в Унив[ерситетской] библ[иотеке], но увы! В “Христ[ианском] Чт[ении]” 1901 и 1902 г. нужных тебе писем о. Е. Попова²³ не оказалось, а дальнейших годов нет. Renouvier²⁴ по каталогу значатся только 1 и 2 тома, но и те каким-то профессором взяты. Биц[илли] обещал, спустя немного, опять навести об этом справку и, если можно, потребовать ... Я рассчитываю через Биц[илли] ими воспользоваться. Он ещё не совсем опомнился, все

²¹ Хабилизация (англ. habilitation) – защита докторской степени.

²² няма сметка (блг.) = no account (ang.) = нет оснований (буквально: нет счета).

²³ Евгений Иванович Попов (1813—1875) — протоиерей, магистр Санкт-Петербургской духовной академии; был священником русской церкви за границей в продолжение 37 лет. Судя по всему, речь идёт о публикации [11].

²⁴ Ренувье (Renouvier) Шарль (1815-1903) – основатель французского неокритицизма. Г. Флоровский напишет о нём, что «среди книг Ренувье самой замечательной нужно признать не его “Опыты всеобщей критики”, и не его старческий “Персонализм”, но его “Опыт классификации философских систем”]>». [См.: 13, с. 113].

боится, что ему не хватит денег ... Вообще, по-видимому, Скопле порядочная дыра, по сравнению с которой София настоящая столица» [7, с.178-179].

Письма Клавдии Флоровской насыщены самыми разнообразными деталями из повседневной жизни. В них описываются научные и общественные события, в которых она часто рядом с Петром Михайловичем. «На днях мы с Биц[илли] ходили в Бояну, смотреть церковь, набрали там массу фиалок. Он усиленно занимается, читал на днях в здешнем историч[еском] обществе (есть такое под председ[ательством] Златарского) доклад “О христианстве и гнозисе” - прочёл только первую часть, сильно всех заинтриговавшую» [7, с.182]. Брату Антонию она также напишет об этом: «Биц[илли] развивает деятельность – читал в Универс[итетском] историч[еском] общ[естве] доклад о “Христианстве и гнозисе”, заинтересовавший публику. Он вообще несравненно больше доволен болгарам, чем сербам» [2, л.44]. Очевидно, что Пётр Михайлович в эту пору активен, энергичен, чувствует себя уверенно в своём статусе и положении в местной академической среде, что хорошо иллюстрируют письма Клавдии Флоровской. Из письма к Антонию: «Бицилли занимается, ругает своих студентов и коллег, но живёт удовлетворительно» [2, л.53].

Обосновавшись в Софии, Пётр Бицилли активно включается и в редакторскую деятельность. И Клавдия Флоровская рядом с ним в одной упряжке. Правда на ней, как уже сложилось, в большей степени (о другом она по крайней мере не пишет) забота о статьях своих братьев. Цитирую письма обоим братьям по поводу их участия в сборнике посвящённого Златарскому. В мае 1925 года: «Дорогой Егорчик, ... посылаю тебе рукопись твоей статьи для Златарского, с просьбой как можно скорее сделать в ней возможные и нужные сокращения и прислать обратно ... На всякий случай я сделала себе копию. Пожалуйста, сделай все как можно скорее и пришли её обратно - мне или Биц[илли], как хочешь [7,

с.207]. Позже стало понятно, что требование сократить статью Георгия Флоровского отменили, о чем она ему немедленно сообщает. И со статьёй брата Антония были хлопоты. Он успевал её доработать в назначенный срок, но видимо она нуждалась в значительной корректуре. И об этом в письме к брату она напишет: «Сборник Златарскому уже допечатывается (Бицилли держал корректуру твоей статьи и ругал тебя) и вероятно скоро выйдет; празднования же торжественного не будет по желанию самого юбиляра» [2, л.78]. Как это бывает в такого рода сборниках, «отстающих» авторов было изрядно, печать его затянулась до конца 1925 года, статьи обоих братьев в него вошли. А вот у Клавдии Васильевны времени на свою статью не осталось...

Родственники процветают, Бицилли тоже

Ну и ещё один вектор, это родственность. Не будучи кровной родней, Флоровские и Бицилли стали ею по свойству. И конечно, это в предельной степени проявилось в жизни софийских обитателей, особенно в трудные моменты жизни. Когда зимой 1929 года Клавдия Васильевна сломала ногу, именно семья Бицилли её опекала. Из письма к Антонию читаем: «Все Бицилли очень милы, постоянно меня навещают, и он же мне достал и костыли»; «Бицилли все время очень любезны, П[етр] М[ихайлович] мне доставляет книг из университетской библиотеки. Аня ходит менять книги для лёгкого чтения в библиотеку, часто кто-нибудь навещает» [2, л.149, 152].

Родственностью настолько близкая, что в разрушенной послевоенной Софии проблема бездомности Флоровской решена была именно с помощью семейства Бицилли. «Дорогой Антоша, ... я, если бы не удалось мне устроиться у Бицилли (и тоже тесновато), была бы в большом затруднении. Тут же мне живётся очень хорошо, комната у меня чудесная южная, вся необходимая обстановка есть (у меня из

моей обстановки сохранился один складной табурет и скамеечка под ноги) и отношения прекрасные» [7, с. 248]. Она проживёт у них «очень хорошо, как у родных» до июня 1946. И многие годы в большинстве писем к своим братьям Клавдия Васильевна приписывала о Петре Михайловиче, по-родственному, что-то вроде: «Бицилли постарел, но продолжает работать» [7, с.251]; «дядюшка здравствует по-прежнему, Бицилли тоже» [2, л.182] или «дядюшка с семейством процветает и не меняется, Бицилли кланяется» [2, л.108] ...

В сентябре 1953 года Клавдия Васильевна напишет в письме к Антонию: «П. М. Бицилли умер 25. VIII. Ему было 74 года. Конечно, он мог бы жить и дольше, тем более что сохранил полностью свои умственные силы. Сейчас его зять²⁵ старается собрать и выяснить его литературное наследство, - он ведь много писал, даже и в самое последнее время. К сожалению, многих изданий, где он печатался, сейчас невозможно найти» [7, с.254]. Как известно, первая специализированная библиография трудов П.М. Бицилли была подготовлена (в машинописи) А.П. Мещерским через год с лишним после кончины учёного. Всего существовало пять экземпляров библиографии. Сегодня второй машинописный экземпляр хранится в Пушкинском Доме, куда он был передан самим составителем.

Клавдия Васильевна Флоровская в 1955 году, наконец, получает разрешение вернуться в Советской Союз. С оставшимся в Софии семейством Бицилли – уже следующего поколения – у Клавдии Васильевны сохраняется сердечная переписка. С зарубежьем её связывают отныне брат Антоний, который, как она пишет, «самый аккуратный» корреспондент, да ещё семейство

²⁵ Князь Андрей Павлович Мещерский (1915–1992), библиограф по профессии, был женат на Марии Петровне Бицилли (1917–1996).

дорого друга: «о том, что делается в Софии, извещает нас Машенька Бицилли — она пишет не часто, но хорошие, интересные письма [7, с.270].

В 1963 году Клавдия Васильевна Флоровская ушла из жизни. Оставив богатейшее эпистолярное наследие, в котором, сама того не замышляя, она описывала из письма в письмо, из страницы в страницу красивую дружбу двух красивых людей. Верность этой дружбе они пронесли через всю жизнь, меняясь сами, но не изменяя друг другу.

Литература

1. Арсеньев Н.С. Жажда Подлинного Бытия. Пессимизм и мистика. Берлин: Изд-во С. Эфрон, 1922.
2. Архив Российской Академии наук. Ф.1609. Оп.2. Д.458. Письма Флоровской Клавдии Васильевны (сестра) А.В. Флоровскому. (ч. 1).
3. Бицилли П.М. Очерки теории исторической науки. Прага: Пламя, 1925.
4. Бобрик М.А. К проблеме происхождения славянского толкового апостола: Ἑκθής – словѣниъ в Кол. 3:11 // Труды Института русского языка им. В. В. Виноградова РАН. Выпуск 5. Лингвистическое источниковедение и история русского языка (2014–2015). М.: ИРЯ РАН, 2015. С. 69-87.
5. Бунин И. Миссия русской эмиграции. Речь, произнесённая в Париже 16 февраля 1924 г. // Русская идея: В кругу писателей и мыслителей Русского Зарубежья. В 2 т. Т. 1. М., 1994. С. 202-210.
6. Гальчева Т.Н, Голубович И.В Понемногу приспосаблиюсь к "независящим обстоятельствам": П.М. Бицилли и семья Флоровских в первые годы эмиграции. София: Солнце, 2015.
7. Клавдия Флоровская: Письма к братьям Георгию и Антонию Флоровским / редакция и подготовка Лилианна Кийзик, Надежда Орлова. Зелена Гура, 2019.
8. «Конечно, мыслить – это риск...» Беседа Н.Х. Орловой с Н.В. Лосским // Вопросы философии. 2018. № 9. С. 122-129.
9. Орлова Н.Х. «Революция разверзла перед нами новые пути...» // Наследие веков. 2017. № 2 (10). С. 28-35. URL: http://heritagemagazine.com/?page_id=12826 (дата обращения 10.10.2020).

10. Петкова Галина. Русский учёный-эмигрант и «ординарный профессор-иностранец по контракту» в Софийском университете (Бицилли vs Попруженко). URL: <http://new.z-pdf.ru/33istoriya/426955-1-ordinarniy-professor-inostranec-kontraktu-sofiyskom-universitete-bicilli-popruzhenko1-professora-istoriko-filolo.php> (дата обращения 10.10.2020)
11. Попов Е.И., прот. Письма протоиерея Е. И. Попова о религиозных движениях в Англии: II. Письма к обер-прокурору Св. Синода гр. А. П. Толстому // Христианское чтение. 1905. № 7. С. 112-132.
12. Спекторский Е.В. Христианство и культура. Прага: Пламя, 1925.
13. Флоровский Г. Прот. Шарль Ренувье. Журнал «Путь» №14. С. 111-116.
14. Herbigny Michele, D' S.J. L'aiuto pontificio ai bambini affamati della Russia. Roma: ed. Pontificio Istituto Orientale, 1925.

Jadwiga Petrażycka-Tomicka, czyli o prawach wyborczych kobiet

Angelina Weimann

Tematyka praw kobiet jest zagadnieniem ze wszech miar wyjątkowym i bardzo aktualnym. Obecnie feminizm boryka się z innym zakresem problematycznym, jednak warto uwagi zdają się być fakty historyczne, które ukazują jak nadrzędną rolę społeczną pełnili niegdyś mężczyźni oraz jak ciężka i trudna była walka o prawa kobiet. Warto zatem przywołać postać Jadwigi Petrażyckiej-Tomickiej, która na kartach polskiej historii zapisała się nie tylko jako siostra wybitnego jurysty, Leona Petrażyckiego, ale także jako orędowniczka równouprawnienia kobiet i walki o ich prawa. Ukażę zarys jej dorobku, a także wpływ na polską myśl feministyczną.

Słowa kluczowe: równouprawnienie kobiet, prawa kobiet, feminizm, Leon Petrażycki, Jadwiga Petrażycka-Tomicka, prawa wyborcze, kobieta.

Jadwiga Petrażycka-Tomicka - women's voting rights

Angelina Weimann

Women's rights is a unique and topical issue. Currently, feminism has a different problematic scope, but historical facts that show the superior social role of men are worth noting. and how hard and difficult was the fight for women's rights. It is therefore worth getting to know the figure of Jadwiga Petrażycka-Tomicka, who went down in the pages of Polish history not only as the sister of the great jurist, Leon Petrażycki, but also as an advocate of equal rights for women and the fight for their rights. I will present an outline of her achievements, as well as the influence on Polish feminist thought.

Keywords: equality of women, women's rights, feminism, Leon Petrażycki, Jadwiga Petrażycka-Tomicka, voting rights, woman.

Wprowadzenie

Problematyka praw kobiet jest zagadnieniem ze wszech miar wyjątkowym i jakże aktualnym. W 2018 roku obchodziliśmy stulecie uzyskania praw wyborczych przez Polki. Wydaje się, że uczestnictwo kobiet w życiu publicznym jest czymś naturalnym. Należałoby jednak ukazać, że nie zawsze tak było. Obecnie feminizm¹ boryka się z innym zakresem problematycznym, lecz nadal warte uwagi zdają się być fakty historyczne, które ukazują jak nadrzędną rolę społeczną pełnili niegdyś mężczyźni oraz jak ciężka i trudna była walka o prawa kobiet. Prawa wyborcze i dostęp do edukacji wiodły prym na liście wniosków wysuwanych przez emancypantki i sufrażystki. Wydawało się, że dopiero po ich uzyskaniu będzie można zbudować równe społeczeństwo. Dlaczego mężczyźni tak długo pozostawali w opozycji względem feministycznych postulatów? Odpowiedź wydaje się oczywista. Zdobyte wykształcenie dawałoby kobietom zawód, a co za tym idzie niezależność finansową. Pozwalałoby także rozwijać zainteresowania i pasje. Poprzez możliwość głosowania

1 Feminizm - można określić jako filozofię polityki, której naczelnym celem jest wyjaśnienie przyczyn opresji kobiet oraz propozycja rozwiązania tego problemu przez odwołanie się do kwestii politycznych, ekonomicznych czy struktur społecznych. June Hunnam uważa, że feminizm zasadniczo łączy trzy cechy: dostrzeżenie nierówności przypisanej obu płciom oraz tego, że kobiety są podporządkowane mężczyznom; przekonanie, że pozycja kobiet uwarunkowana jest społecznie, a więc podlega zmianie i nacisk na autonomię. Termin *feminisme* używany był w politycznych debatach Francji w XIX wieku. Pierwszą kobietą, którą uznała siebie za feministkę była niejaka Hubertine Auclert, rzeczniczka praw wyborczych kobiet. Wcześniej feminizm określany był jako „ruch kobiet”. Zasadniczo feminizm swój początek zawdzięcza postaci francuskiej pisarki Olimpii de Gouges. To właśnie jej manifest pt. *Deklaracja praw kobiety i obywatelki*, opublikowany w 1793 roku, uznaje się za pierwsze dzieło feministyczne.

oraz kandydowania w wyborach kobiety miałyby wpływ na prawo i politykę. W ten sposób zaczęłyby również odgrywać role w państwie, co niekoniecznie byłoby akceptowalne przez mężczyzn.

Zagadnienie równouprawnienia kobiet stanowi kluczowy punkt zarówno w literaturze feministycznej, jak i społeczno-politycznej, a także w zakresie tematyki odnoszącej się do podstawowych praw i wolności człowieka. Od dziesięcioleci prawa wyborcze, podobnie jak powszechny dostęp do edukacji pozostawały na szczycie listy postulatów polskich emancypantek. Dopiero po ich spełnieniu można było myśleć o budowie równego społeczeństwa. Rok 2018 upłynął pod hasłem stulecia uzyskania praw wyborczych przez Polki. Był to niezwykle jubileusz, upamiętniający dzień 28 listopada 1918 r., kiedy to marszałek Józef Piłsudski podpisał dekret Naczelnika Państwa o ordynacji wyborczej. I tak oto Polki uzyskały pełnię praw wyborczych. Formalnie równouprawnienie nie oznaczało jednak zmian realnych, o jakie walczyły kobiety, ale przynajmniej zapoczątkowało lawinę przemian społecznych. Brak możliwości uczestniczenia w wyborach, brak możliwości zajmowania wysokich stanowisk, a także brak możliwości zdobycia wykształcenia i zawodu, a co za tym idzie niezależności finansowej – tak wyglądało życie milionów kobiet, nim przyznano im pełnię praw wyborczych. Aktualnie trudno wyobrazić sobie uniwersytety, szpitale czy urzędy państwowe bez kobiet. Należałoby jednak podjąć refleksję nad genezą równouprawnienia i przywołać postać wielkiej orędowniczki praw kobiet, Jadwigi Petrażyckiej-Tomickiej².

Nota biograficzna

Jadwiga Petrażycka urodziła się 11 listopada 1863 r. w rodzinnym Kołłątajewie. Była starszą siostrą wielkiego

2 W niniejszym artykule będę opierać się głównie na monografii dotyczącej Jadwigi Petrażyckiej Tomickiej autorstwa Anny Habrat [1].

erudyty i znakomitego teoretyka prawa, Leona Petrażyckiego. Wykształcenie zdobyła w Warszawie, tam ukończyła szkołę średnią, następnie studia. W ówczesnych czasach pobieranie nauki przez kobiety nie było powszechne, panowało bowiem przekonanie, że edukacja nie jest do niczego kobietom potrzebna. Ożywiona działalność społeczna Petrażyckiej przypadła na przełom lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XIX w. Przeniosła się wówczas do Lwowa i systematycznie angażowała we wszystkie ważne wydarzenia w mieście. Pracowała jako nauczycielka języka polskiego i geografii w Zakładzie Naukowym dla Dziewcząt, który prowadziła Wiktoria Niedziałkowska³. Wywarła ona ogromny wpływ na kształtowanie się poglądów Jadwigi Petrażyckiej. W 1893 r. Jadwiga Petrażycka poślubiła Józefa Tomickiego⁴. Małżonek wspierał jej działalność społeczną, wspólnie podejmowali inicjatywy prospołeczne, które miały na celu szeroko pojęte propagowanie kultury. Pośród przedsięwzięć, jakich byli inicjatorami, można wskazać założenie biblioteki miejskiej i wypożyczalni książek dla pracowników fabryk oraz przedszkole [1, s. 16].

3 Wiktoria Niedziałkowska – pedagog i aktywistka edukacyjna, która otworzyła jedno z pierwszych sześcioklasowych liceów dla kobiet (1901). Wielka zwolenniczka równouprawnia kobiet (zob. [1, s. 14-15]).

4 Józef Tomicki (1863-1925) - mąż Jadwigi Petrażyckiej-Tomickiej. Urodził się w 1863 roku. Wykształcenie zdobywał w Niemczech, na Uniwersytecie w Karlsruhe i otrzymując tytuł zawodowy inżyniera. Po odebraniu dyplomu powrócił do Lwowa, gdzie został naczelnym dyrektorem Miejskich Zakładów Elektrycznych. Działał również w ruchu spółdzielczym oraz stowarzyszeniu „Jedność”. Był człowiekiem niezwykle uczciwym i liberalnym, ale także idącym z duchem czasu. Wraz z Jadwigą mieli syna, Stanisława (1893-1918). Stanisław Tomicki był porucznikiem i lotnikiem w armii austriackiej, zginął na froncie włoskim w 1918 roku. Wówczas Tomiccy skupili się na aktywności społecznej, aby wyciszyć nieco ból, który odczuwali po stracie jedynego potomka. (Więcej: [1, s. 15-16; 23-25]).

Angażowała się także politycznie, uczestnicząc w wiecach promujących kandydatury kobiet do Sejmu. Była wielką orędowniczką równouprawnia płci. Jej postulaty o prawa dla polskich kobiet mogłyby zostać porównane do argumentów Olimpii de Gouges⁵, która to w XVIII w. odważnie głosiła konieczność równouprawnienia kobiet, a swoją słynną *Deklaracją Praw Kobiety i Obywatelki*⁶ zainicjowała narodziny feminizmu pierwszej fali. Petrażycka-Tomicka walczyła o prawa kobiet nie tylko teoretycznie, czyli „piórem” poprzez szereg publikacji i odczytów, ale także praktycznie, kandydowała bowiem do parlamentu, mając nadzieję, że tym sposobem uda jej się zmienić sytuację kobiet⁷. Była pasjonatką literatury i

5 Olimpia de Gouges – (1748-1793) francuska abolicjonistka, feministka i dramatopisarka. Autorka *Deklaracji Praw Kobiety i Obywatelki*. Domagała się w nim przyznania kobietom praw do edukacji oraz przyznania kobietom praw rodzinnych na równi z mężczyznami. Ubolewała nad podrzędną rolą kobiety w rodzinie patriarchalnej. Była ona założycielką pierwszych klubów kobiecych, w których dyskutowano o roli kobiet w ówczesnym społeczeństwie. Dyskusje te zaowocowały dokumentem manifestem, który uznaje się za pierwsze dzieło feministyczne. Została stracona 3 listopada 1793 roku za wyrażanie krytycznych opinii wobec rządów Robespierre'a.

6 *Deklaracja praw kobiety i obywatelki* (fr. *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*) - wydana w 1791 r. Odnosi się wprost do *Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela*, i usiłuje ukazać porażkę Rewolucji francuskiej w dziedzinie praw człowieka, polegającą na równouprawnieniu jedynie mężczyzn wobec braku równouprawnienia kobiet. *Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela* została przyjęta w 1789 r. przez Konstytuante podczas Rewolucji francuskiej.

7 Jadwiga Petrażycka-Tomicka w 1922 r. kandydowała do parlamentu z ramienia Klubu Politycznego Postępowych Kobiet, prowadząc przy tym ożywioną kampanię wyborczą. Próbowala przekonać kobiety do aktywności w życiu politycznym. Uważała, że etyka stanowi *princypum* dla budowy silnego i dobrze zorganizowanego państwa. Zasady etyczne powinny wieść prym

cenila ogromnie twórczość Marii Konopnickiej oraz Stefana Żeromskiego, którym to w swoich tekstach poświęcała wiele uwagi⁸. Pisząc dawała upust swoim poglądom prospołecznym, ukazywała światopogląd i starała się wpływać na otaczającą rzeczywistość. Jej celem było zachęcanie kobiety do działania i walki o swoje prawa. Słowo pisane pozwoliło jej dokonywać rzeczy wielkich – uważała bowiem, że „działalność literacka daje możliwość propagowania godnych naśladowania postaw, a w konsekwencji przyczynia się do rozwoju polskiego narodu” [1, s.8]. Życie prywatne Jadwigi Petrażyckiej-Tomickiej było pełne bolesnych doświadczeń, straciła bowiem jedynego syna, kilka lat później męża. Wówczas całe uczucia przełała na brata, Leona. Cały czas jednak prowadziła aktywną działalność społeczną. Niemal bezpośrednio po śmierci brata zaczęła poważnie chorować. Zmarła 17 lipca 1931 r., dwa miesiące po śmierci Leona Petrażyckiego. Pozostawiła po sobie wielki dorobek kulturalny, który z całą pewnością, ma ogromne znaczenie dla polskiej myśli feministycznej.

Leona Petrażyckiego «O prawa dla kobiet»

Jadwiga Petrażycka-Tomicka dokonała przekładu manifestu Leona Petrażyckiego pt. *O prawa dla kobiet* na język polski. Mowa ta powstała w 1906 r., na potrzeby wystąpienia Leona Petrażyckiego w I Dumie rosyjskiej. Jurystę zalicza się do ważniejszych postaci, opowiadających się za przyznaniem praw kobietom w dobie

we wszystkich dziedzinach ludzkiej działalności. Zob. więcej: [1, s. 24-25].

⁸ Jadwiga Petrażycka-Tomicka poświęciła wiele miejsca dla twórczości Marii Konopnickiej, wymienimy np. dzieło *Konopnicka w świetle własnych utworów* (Kraków 1920), *Mistycyzm Konopnickiej* (Lwów 1924). Postać Marii Konopnickiej była przez autorkę niezwykle popularyzowana. Wygłosiła niezliczoną liczbę odczytów poświęconych jej twórczości, uważając Konopnicką za wzór dla innych kobiet. Zob. [1, s. 24].

przełomu drugiej i trzeciej fali feminizmu. Manifest został przezeń wygłoszony 6 (19) czerwca 1906 r. na posiedzeniu I Dumy. Jak powiadała Jadwiga Petrażycka-Tomicka „kobiety przyjęły ją z entuzjazmem, o czym świadczą tłumaczenia jej na język francuski, włoski, angielski, niemiecki itd.” [2, s.3]. Niestety polskie czytelniczki musiały czekać na przekład niemal trzynaście lat. Jednak po opublikowaniu tłumaczenia również i na ziemiach polskich rozpowszechnione zostały poglądy Petrażyckiego z zakresu równouprawnia kobiet. *O prawa dla kobiet* to niezbyt obszerne dzieło, które ma charakter manifestu. Petrażycki podnosi w nim następujące kwestie: *primo*, przyznanie kobietom praw wyborczych w zakresie miejscowego samorządu i narodowego przedstawicielstwa, *secundo*, obecności kobiet w polityce i oświacie, *tertio*, usunięcia nierówności względem kobiet z zakresu prawa cywilnego. Przyglądając się ewolucji nurtu feministycznego należy się zgodzić ze słowami Jadwigi Petrażyckiej-Tomickiej, która pisała tak: „aktualności swojej mowa ta dotąd nie utraciła, bo chociaż kobiety uzyskały czynne i bierne prawo wyborcze, to przecież do pełnego równouprawnienia kobiet we wszystkich dziedzinach życia jeszcze daleko”⁹. Chociaż od czasu, gdy wypowiedziała te słowa, minęło ponad 100 lat, to nadal zdają się być aktualne. Leona Petrażycki to wybitny jurysta, który na kartach historii zapisał się jako autor psychologicznej teorii prawa. Leon Petrażycki, jako poseł I Dumy państwowej apelował o przyznanie praw wyborczych kobietom oraz dopuszczenie ich do polityki. Pomimo ducha przemian, który ogarnął ówczesną Rosję jego manifest nie dostał przyjęty z aprobatą. Petrażyckiego, podobnie jak Johna Stuarta Milla zalicza się do ważniejszych propagatorów praw kobiet i idei feministycznych. Jurysta wygłaszając mowę był u szczytu kariery naukowej.

9 J. Petrażycka-Tomicka opatrzyła tym komentarzem dzieło swojego brata, Leona Petrażyckiego *O prawa dla kobiet*, które to przełożyła na j. polski w 1919 r. Zob. więcej [1, s. 2].

Zaznaczył, że jego „twierdzenie wydaje się, naturalnie, dziwnem i paradoksalnym” [2, s.11], zatem brał pod uwagę взгляд, że jego poglądy są śmiałe i mogą zostać negatywnie odebrane. Zdecydował się wygłosić manifest *O prawa dla kobiet* publicznie, na posiedzeniu Parlamentu. Oznacza to, że był absolutnie pewny co do słuszności swoich postulatów. Uważał, że rozwój społeczny może zaistnieć dopiero wtedy, kiedy kobiety zostaną dopuszczone do sprawowania urzędów państwowych i uczestnictwa w życiu politycznym.

Prawo zwyczajowe

Leon Petrażycki zakładał, że prawo zwyczajowe ma tak ogromny wpływ na psychikę prawną-moralną, iż nie pozwala na zmianę obyczajów, które zostały niezwykle trwale ugruntowane w psychice narodu. Prawo zwyczajowe, wedle tego co uważał, stanowi produkt twórczości nieświadomej. Świadomość ta ma naturę przekonania o niebywalej wyższości, które faktycznie znajduje swoje wyjaśnienie w toku rozwoju kultury ludzkości. Oczywiście prawo zwyczajowe może występować w wypaczonej postaci, jak ma to miejsce w przypadku praw kobiet. „Z takiego poglądu ogólnego na prawo zwyczajowe nie wynika wcale, żeby każdy poszczególny zwyczaj był rozsądny. Przeciwnie, możliwe są również zwyczaje nierozsądne, szkodliwe: zwyczaje ludzkie mają swoją patologię” [3, s.304]. Takim też zwyczajem jest przeświadczenie, że rola kobiety w społeczeństwie jest podrzędna. Petrażycki powiedział tak: „Tembardziej uważam sobie za obowiązek sumienia powiedzieć tu, że interes państwa, społeczeństwa i cywilizacji wymaga postawienia tego ostatniego, największego kroku – przyznania kobietom praw wyborczych” [2, s.10]. Petrażycki wyraźnie jednak akcentował kwestie moralne związane z wnioskiem, jako teoretyk prawa kładł bowiem ogromny nacisk na jego funkcje. „Obowiązek sumienia” to swoisty przekaz, że myśliciel uważał dyskryminację kobiet za normę prawną

nie spełniającą zasady sprawiedliwości społecznej. „Aby wiedzieć i rozumieć jakie, jakie efekty przyczynowe osiągnąć można za pomocą prawa, jakie zadania można w dziedzinie prawodawstwa i w ogóle twórczości prawnej stawiać i rozwiązywać, a więc jakie ideały można stawiać i rozwiązywać, a więc i jakie ideały można tu stawiać, nie jako utopie, lecz jako osiągalne, koniecznie znać trzeba naturę własności przyczynowej prawa, jako swoistego czynnika przyczynowego w życiu społeczno-psychicznym. Tym bardziej nie może być mowy o świadomie racjonalnym prawodawstwie, w ogóle o świadomie racjonalnym operowaniu prawem, jako środkiem do osiągnięcia takich czy innych celów (...), jeżeli nie zna się natury i przyczynowych własności tego, czym się operuje” [3, s. 153] Petrażycki istotnie tą wiedzę posiadał i jest to zauważalne podczas analizy jego manifestu.

Zdaniem Leona Petrażyckiego całkowite równouprawnienie kobiet należało do koniecznych wartości, które społeczeństwo musi zrealizować. Aż dziw bierze, że postulat ten został przyjęty tak późno i wydawał się mężczyznom jakże niewyobrażalny. Tutaj odpowiednio i jakże aktualne są słowa Jadwigi Petrażyckiej-Tomickiej, która pisała tak: „są ludzie, którym o konieczności zrównania praw mężczyzn i kobiet jeszcze przekonywać trzeba” [2, s. 4].

Petrażycka-Tomicka i równouprawnienie kobiet

W 1908 r. Jadwiga Petrażycka-Tomicka rozpoczęła swoją działalność na rzecz równouprawnienia kobiet. Wcześniej oczywiście wykazywała aktywności na płaszczyźnie prospołecznej, jednak to jej działalność w Związku Równouprawnienia Kobiet można uznać za najaktywniejszą formę działalności feministycznej. Uczestnictwo w takim projekcie wymagało ogromnej odwagi, gdyż konserwatywne środowisko Galicji negatywnie odnosiło się do widma przemian społecznych. Co gorsza, nie tylko mężczyźni znajdowali się w opozycji

do ruchu emancypacyjnego, ale i kobiety, które wychowane w duchu tradycjonalizmu takie postulaty uważały za swego rodzaju nadużycie. Związek Równouprawnienia Kobiet¹⁰ formalnie zawiązał się w czerwcu 1909 r. i od tej pory Jadwiga Petrażycka-Tomicka zawsze wchodziła w skład jego zarządu¹¹. Działalność Petrażyckiej-Tomickiej na rzecz praw kobiet była wszechstronna i niezwykle aktywna. Poza przewodnictwem wygłaszała przemówienia, pisała petycje, artykuły oraz uczestniczyła w wiecach. W 1908 r. odbywały się wybory do Sejmu Krajowego. Była to doskonała okazja do podjęcia próby walki o prawa kobiet. Związek Równouprawnienia Kobiet wystąpił z kandydaturą Marii Dulębianki¹², jako

10 Powstanie stało się pretekstem do zwołania Zjazdu kobiet, który to swoim przemówieniem otworzyła Maria Konopnicka. Była ona dla Jadwigi Petrażyckiej-Tomickiej ogromnym autorytetem intelektualnym. Ponadto Petrażycka-Tomicka popularyzowała twórczość Konopnickiej, ceniła ją bowiem bardzo jako „rzecznikę postępu”, która swoją postawą walczyła o lepszy świat. Zjazd kobiet połączono z Jubileuszem 40-lecia pracy literacko-społecznej Elizy Orzeszkowej. Na zjazd przyjechało wiele kobiet z Królestwa, Galicji, Poznańskiego, Kresów czy kolonii polskich na obczyźnie. Miało to miejsce 9-11.06.1907 r. Zob. [1, s. 31].

11 Jadwiga Petrażycka-Tomicka była wiceprzewodniczącą Związku Równouprawnienia Kobiet w latach 1910-1913; od 1909 r. do 1911 r. wchodziła w skład Komisji Rewizyjnej; od 1913 r. pełniła funkcję przewodniczącej. Zob. więcej: [1, s. 34].

12 Maria Dulębianka (1861-1919) – polska działaczka społeczna, feministka, malarka. Pierwsza kandydatka na posłankę Sejmu Krajowego w 1908 r. Organizacje kobiece zmobilizowały siły i przygotowały kampanię wyborczą. Finalnie jej kandydaturę poparły dwa ugrupowania: Polskie Stronnictwo Ludowe i Koło Oświatowe Postępowych Kobiet. Maria Dulębianka zdobyła 511 głosów. Od początku oczywistym było, że kobiecie nie uda się dostać do sejmu, gdyż wiadomym było, że jej wybór zostanie unieważniony – niezależnie od ilości zdobytych głosów. Była to jednak pierwsza udana próba zwrócenia uwagi społeczeństwa na problem praw kobiet w Polsce.

kandydatki na posłankę Sejmu¹³. To właśnie Petrażycka-Tomicka prowadziła wówczas nader aktywnie wiece popierające kandydatkę [1, s. 34]. Można powiedzieć, że była odpowiedzialna za „kampanię wyborczą”. Zgłoszenie kandydatury było możliwe, gdyż ordynacja wyborcza nie określała wprost płci kandydata, jednakże choć ustawa nie zabraniała głosować na kobietę, to nie mogła zostać ona posłanką, gdyż nie opłacała cenzusu majątkowego [1, s. 35]. Orędowniczki praw kobiet nie zniechęciły się jednak tymi przeciwnościami. W kandydowaniu do Sejmu i Rady Miejskiej¹⁴ upatrywały możliwości do zwrócenia uwagi

13 Warto przypomnieć postać kobiety, która oddała pierwszy w historii ważny głos wyborczy. Była nią Lily Maxwell, która podczas wyborów w 1867 r. (a więc w tym samym czasie, w którym John Stuart Mill wnosił wniosek o przyznanie kobietom praw wyborczych) znalazła się na liście wyborców i oddała swój głos na Jacoba Bright'a. Bright był znany jako zwolennik sufrażystek. Lily Maxwell została zaprowadzona do lokalu wyborczego przez Lidie Becker. Zapewne obecność Maxwell na liście stanowiła pomyłkę. Przy jej nazwisku znajdowała się następująca adnotacja: „WOMAN!!!”. Fakt oddania przez nią głosu stanowił przejaw niezwyklej odwagi. Prasa rozpisywała się o wspomnianym precedensie z niezwyklej kunsztem. W „Oxford Times” z 30.11.1867 r. pisano „Przynajmniej jedna kobieta przestała być niewolnicą”. Ukazuje to w jak patriarchalnych realiach żyły ówczesna kobiety. Sufrażystki i zwolennicy przyznania praw kobietom uznali, iż jest to właściwy moment, by kwestia ta została uregulowana w obowiązującym prawie. W imieniu Lily Maxwell do sądu wystąpił radykalny zwolennik praw kobiet, prawnik Richard Pankhurst. Pomimo wielkiego zaangażowania Pankhurst przegrał sprawę w sądzie. Sąd orzekł, że kobiety nie mogą uczestniczyć w wyborach, gdyż jest to niezgodne z wolą ustawodawcy oraz sprzeczne z obowiązującym prawem.

14 Warto nadmienić, że w 1909 r. odbywały się wybory do Rady Miasta Lwowa. Członkinie Komitetu Równouprawnienia Kobiet także zorganizowały wiec, który odbył się 20 maja 1909 r. Zebranie rozpoczęło od przemowy Jadwigi Petrażyckiej-Tomickiej, która to poruszyła kwestie związane z odsuwaniem kobiet od pracy na rzecz rozwoju społecznego. Poruszyła kwestie

społeczności na problematykę równouprawnienia. „Zupełnie niesłusznym jest zarzut, z którym spotykają się kobiety polskie na zjazdach wszechświatowych kobiecych, że polki o równouprawnienie nie walczyły, a że im tego równouprawnienia udzielono tak ot sobie — niespodzianie” [5, s. 5] - pisała Petrażycka-Tomicka. Droga do równouprawnienia Polek nie była łatwa, a złożenie podpisu przez marszałka Józefa Piłsudskiego na dekrete o ordynacji wyborczej stanowiło swoisty prolog do realnych zmian, przede wszystkim w kontekście zwyczajów społecznych dotyczących równouprawnienia. Wiele dyskryminujących regulacji prawnych przetrwało bowiem aż do 1939 r. Wybuch II wojny światowej istotnie przerwał trwające przemiany społeczne i pracę kilku pokoleń polskich feministek.

Podsumowanie

Jadwiga Petrażycka-Tomicka o walce ku równouprawnieniu kobiet powiadała tak: „sprawa wyzwolenia kobiet w życiu społecznym jest tak bardzo ważną dla całej ludzkości, że nazywanie jej 'sprawą kobiecą' jest rzeczą najzupełniej niesłuszną. Do wyzwolenia kobiety – dążą zarówno kobiety jak i mężczyźni, zdający sobie sprawę z zadań i celów ludzkości; przeciwnikami kobiety uświadomionej i wyzwolonej są kobiety i mężczyźni, tkwiący w mrokach średniowiecza” [4, s. 5]. Pośród szeregu pism, które pozostawia po sobie Jadwiga Petrażycka-Tomicka większość stanowią krótkie manifesty oraz przemówienia, które powstały na poczet konieczności zaakcentowania równouprawnienia kobiet. Jeśli ujmijemy działalność myślicielki chronologicznie, to stwierdzimy, że

związane z tym, że na kobiety nakłada się wyłącznie obowiązki, tymczasem uprawnienia i przywileje nie są do nich wprost proporcjonalne. Powiadała, że kobieta-matka i wychowawczyni przyszłych pokoleń musi stać się wolnym i pełnoprawnym obywatelem, gdyż jest to warunek konieczny dla zaistnienia rozwoju i postępu całej ludzkości. Zob. więcej: [1, s. 37].

jej zainteresowanie kwestiami społecznymi kształtowało się stopniowo, począwszy od lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XIX w., aby na początku XX w. ewoluować zdecydowanie w kierunku feminizmu. Zdaniem Jadwigi Petrażyckiej-Tomickiej przyznanie praw kobietom miało stanowić podwaliny dla stworzenia nowego, lepszego jutra.

Bibliografia

1. Habrat A. Jadwiga Petrażycka-Tomicka. Życie i działalność. Rzeszów Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, 2001.
2. Petrażycki L. O prawa dla kobiet, tłum. J. Petrażycka-Tomicka. Lwów; Wydawnictwo Polskie, 1919.
3. Petrażycki L., O prawie i moralności [w] L. Petrażycki, O nauce, prawie i moralności. Warszawa; Wyd. PWN, 1985.
4. Petrażycka-Tomicka J. Marceli Prevoust - „Listy do Mężatki Frani” // „Gazeta Wieczorna”. 1911, nr 141.
5. Petrażycka-Tomicka J. Przyczynek do historii równouprawnienia kobiet w Polsce. Kraków; Wyd. Gebethner I Wolff, 1931.

TEXT AND CONTEXT

«Марбург» Бориса Пастернака и ранние поэмы Томаса Элиота

С.В. Соловьёв

В статье проводится сравнительный анализ стихотворения «Марбург» Бориса Пастернака и поэм «The Love Song of J. Alfred Prufrock» и «Portrait of a Lady» Т.С. Элиота. Автор указывает на черты сходства этих произведений, которые едва ли могут объясняться случайными совпадениями. Обсуждаются возможные причины такого сходства, к которым может относиться воздействие творчества Ж. Лафорта и влияние специфических черт конца Belle Epoque – нескольких лет, непосредственно предшествовавших началу Первой Мировой Войны. Рассматриваются также некоторые аспекты влияния Т.С. Элиота на русскую литературу советского времени.

Ключевые слова: Сравнительное литературоведение, Б.Л. Пастернак, Т.С. Элиот, «Марбург», «The Love Song of J. Alfred Prufrock», «Portrait of a Lady».

"Marburg" by Boris Pasternak and Thomas Stearns Eliot's Early Poems

Sergei V. Soloviev

The article contains a comparative analysis of the poem «Marburg» by Boris Pasternak and the poems «The Love Song of J. Alfred Prufrock» and «Portrait of a Lady» by T.S. Eliot. The similarities that hardly can be explained by mere coincidences are underlined. The possible causes are discussed, including the influence of poetry of J. Laforgue, as well as influence of specific traits of the end of Belle Epoque – few years immediately preceding the beginning of

WWI. In addition, some aspects of influence of T.S. Eliot on Russian literature of soviet period are considered.

Keywords: Comparative literature, Boris Pasternak, T.S. Eliot, poem «Marburg», «The Love Song of J. Alfred Prufrock», «Portrait of a Lady».

Бывают творческие люди, которые хотят обогнать своё время. Другие стараются следовать за эпохой, выразить её дух, «*air de temps*». Третьи пытаются, вопреки всем воздействиям, оставаться собой, сохранять в себе нечто неизменное (для кого-то - связь с традицией, для кого-то с вечностью). Элиот кажется более близким именно к ним. Но дух эпохи так или иначе выражают все. Кстати, это бегство от времени к вечности в случае Элиота имеет особый смысл, так как многое в его обычной, привязанной к историческому времени биографии, имеет тенденцию замыкаться в кольцо. Знаменитая строчка из поэмы «Ист Коукер» («*East Coker*», 1940), входящей в «Четыре квартета» («*Four Quartets*»), говорит именно это – *in my beginning is my end*, «в моем начале мой конец».

С какого-то момента он занял такое положение в литературе, что границы, язык, идеология больше не были непреодолимым препятствием для его влияния. Это произошло задолго до того, как в 1948 г. ему присудили нобелевскую премию.

Первые переводы стихов Элиота появились в СССР ещё в 1930-е годы. С ними могли ознакомиться по знаменитой «Антологии новой английской поэзии», вышедшей в Ленинграде в 1937 г. тиражом 5300 экземпляров [1]. Редактором и составителем антологии, так же, как и автором вступительной статьи, был известный евразиец и «возвращенец», успевший около десяти лет проработать профессором в Оксфорде, Д.П. Святополк-Мирский, лично знавший Элиота.¹

¹ В выходных данных стояло имя одного из переводчиков - М. Гутнера. Мирского арестовали в том же 1937 г., в 1939 г.

Статьи Элиота о Данте 1920 и 1929 г. (см.: [14; 15]) перекликаются с «Разговором о Данте» Мандельштама [5]. Строчку «In my beginning is my end» из «Ист Коукера» взяла Анна Ахматова одним из эпиграфов к венчающей все её творчество «Поэме без героя» (1940-1962, см. [2]). Впрочем, стоит отметить, что сама эта строка является откликом на строку из стихотворения Джона Донна «A valediction: forbidding mourning», написанного в начале XVII века, ещё до рождения Эндрю Элиота, предка «американских Элиотов», иначе говоря, замкнутость круга не является абсолютной...

Известный оксфордский литературовед С.М. Боура ещё в 1949 г. поставил рядом Пастернака и Элиота в своей книге «Творческий эксперимент» [11]. В том же 1949 г. Б. Пастернак упоминает о книге Боура в письме О. Фрейденберг.² В 1958 г., когда Б. Пастернаку пришлось отказаться от Нобелевской премии, Элиот, вместе с рядом английских писателей, подписал телеграмму в его защиту. В 1960 г. сам Пастернак написал письмо Элиоту.

Начало XX века, на которое пришлась юность этих поэтов, это конец Belle Époque, «прекрасной эпохи». Париж – её центр, самое яркое воплощение. В Европе того времени пересекалось много путей, хотя не все пересечения вели к встречам, для «невстречи»³ достаточно было немного разминуться. Но сохранялись на всю жизнь в чем-то очень похожие впечатления – Европа перед войной. Т.С. Элиот (1888), Б.А. Пастернак (1890) были почти ровесниками и принадлежали к одной генерации. 1910-е годы для обоих поэтов – это годы их творческих исканий, первых стихов, достойных их будущей славы.

он умер в лагере под Магаданом. И. Романович, переводивший Элиота для этой антологии, тоже был арестован и погиб в лагере в 1943.

² Б. Пастернак – О. Фрейденберг. Письмо от 7 августа 1949 г. См.: [7].

³ Ср. у Ахматовой: «Таинственной невесты/ Пустынны торжества...» [2].

Октябрь 1910 – октябрь 1911. Т.С. Элиот, в это время студент Гарвардского университета в США, изучает французскую литературу в Сорбонне. Посещает лекции А. Бергсона в Collège de France (январь-февраль 1911). В этот же период – поездки в Лондон (апрель 1911) и в Северную Италию через Мюнхен (июль-август). В Мюнхене пишет «Любовную песнь Дж. Альфреда Пруфрока» («The Love Song of J. Alfred Prufrock»). Работает над «Женским портретом» («Portrait of a Lady»), который завершит в 1912 г., по возвращении в Америку. Решает, что будет заниматься философией, хотя позже пересмотрит свой выбор. Почти в это же время (апрель – август 1912-го) Б. Пастернак слушает лекции по философии в Марбургском университете. Во время пребывания в Марбурге у него состоялось неудачное объяснение в любви с Идой Высоцкой, которое подтолкнуло его к написанию стихотворения «Марбург». Пастернак отказывается от продолжения занятий философией и решает, что будет заниматься поэзией. А в начале июля 1914 г. Элиот приезжает в Марбург для продолжения занятий философией, но вынужден вскоре уехать. Они, скорее всего, никогда не встречались, но их творческие маршруты питались из одних источников европейской культуры.⁴

Цель этой статьи – обратить внимание на связь между наиболее значительными из ранних стихов Т. Элиота и известным стихотворением Б. Пастернака «Марбург». Иными словами, показать, что своеобразный резонанс (и, до некоторой степени, контрапункт) возник гораздо раньше, чем упомянутые выше «осознанные» (и опосредованные конкретным человеческим участием) связи.

И именно в силу акцента на раннем этапе творчества Элиота мы почти не станем касаться более позднего периода, особенно с шестидесятых годов и дальше,

⁴ Эти биографические детали хорошо известны. См. например: [6; 9; 12].

после смерти Элиота (в 1965 г.), когда на русском языке появился ряд книг, содержащих переводы его произведений, взаимодействие стало гораздо более широким и многообразным и приобрело иные формы. Ведущую роль здесь уже играла осознанная рефлексия.

Яркий пример соответствий между поэтическими текстами даёт сравнение «Марбурга» Пастернака и двух ранних поэм Элиота - «Любовной песни Дж. Альфреда Пруфрока» и «Женского портрета» (их лучше рассматривать вместе). На первый взгляд произведения Элиота кажутся почти полной противоположностью «Марбургу». Правильнее здесь, однако, было бы говорить не о противоположности, а музыкальном контрапункте. Резко отличаются характеры героев и, соответственно, развитие описываемой в стихах ситуации. Но много общего можно найти в остроте поэтического взгляда и решительности разрыва с поэтической традицией своего времени. Элиота и Пастернака сближает близость «музыкальной техники», сходство поэтических «координат». Начало «Женского портрета»:

*В тумане и дыму декабрьского дня
Сама собой готова сцена, как это кажется подчас, -
С "Я этот день оставила для вас"
И четырьмя окружьями огня
На потолке от восковых свечей,
И в комнате, похожей на Джульеттову гробницу,
Все приготовлено для недомолвок и речей.⁵*

⁵ «Женский портрет», пер. Я. Пробштейна. В иллюстративных целях отрывки из «Женского портрета» и «Любовной песни Дж. Альфреда Пруфрока» даются в переводах [10], в той мере, в которой они достаточно хорошо передают смысл и стилистику английского текста. Основные положения данной статьи вполне подтверждаются и английскими оригиналами. См.: [16], а также [17], где даётся хронология и рассматриваются авторские варианты.

Особенно заметно «сходство по контрасту» с началом «Марбурга» 1916 г.:

*День был резкий, и тон был резкий,
Резки были день и тон —
Ну, так извиняюсь. Были занавески
Желты. Пеньюар был тонок, как хитон.*

Более известная версия «Марбурга» 1928 г. начинается с четверостишия:

*Я вздрагивал. Я загорался и гас.
Я трясся. Я сделал сейчас предложение, -
Но поздно, я сдрейфил, и вот мне - отказ.
Как жаль ее слез! Я святого блаженней!*

Сходство сохраняется, но все же менее заметно.⁶ В большей степени оно прослеживается в сюжетной линии между «Марбургом» и «Женским портретом», чем с «Любовной песнью Дж Альфреда Пруфрока». Однако стилистическая переключка сильна и с «Любовной песнью...». Персонаж Элиота не решается объясниться – он готов рассуждать на любые темы, лишь бы уклониться от объяснения. Но острота поэтического зрения от этого не страдает. К концу «Женского портрета» неуверенность лирического героя постепенно нарастает. Нарастает и концентрация выразительных деталей. В первой части он приглашён на чай к немолодой даме и чувствует неловкость ситуации. Аранжировка предполагает возможность дальнейшего сближения. В качестве фона – воспоминания о концерте, о поляке, играющем Шопена; в нем вдохновение «от корней/ Волос до кончиков ногтей». Повод для намёка (реплика дамы): «Шо-

⁶ Существует несколько редакций «Марбурга», из которых для нас наибольший интерес представляет самая ранняя (1916). Мы пользовались анализом этих редакций у К.М. Поливанова [8].

пен интимен так/ Что кажется, его душа/ Воскреснуть может лишь среди друзей...» (пер. Я. Пробштейна). Неуверенность героя, однако, сильнее всех ухищрений.

Заметим, к слову, что в начале ранней редакции «Марбурга» гораздо больше бытовых деталей, чем в последующих, и это тоже сближает её с «Женским портретом» и «Любовной песнью...»:

*Что сделали вы? Или это по-дружески,
Вы в кружеве вьюжитесь, мой друг в матинэ?
К чему же дивитесь вы, если по-мужески —
мне больно, довольно, есть мера длине,
тяги, но не слишком, не рваться ж струне,
мне больно, довольно – стенает во мне
Назревшее сердце, мой друг в матинэ?*

(«Марбург», 1916)

Во второй части «Женского портрета», где рассказывается о следующей встрече (герой собирается в Париж), дама уже осознает, что что-то не складывается.

*Вот и сирень в разгаре цветенья.
В комнате дамы - ваза с сиренью.
Она говорит и ветку сирени сжимает:
"Вы не знаете, не знаете, право, мой друг,
Что есть жизнь, - вы, кто держит её в руках".
(Она медленно веточку вертит в руках.)
"Но жизнь ускользает из наших рук,
А молодость жестока и бессердечна
И смеётся над тем, чего не замечает".
Я улыбаюсь, конечно,
Не отрываясь от чая.
"И все же в этих апрельских закатах,
Которые напоминают мне как-то
Мою погребённую жизнь и Париж весной,
Я чувствую беспредельный покой
И нахожу, что мир все же прекрасен и юн".*

(Пер. Я. Пробштейна)

Здесь появляется также мотив сирени (lilacs) и вообще лилового/сиреневого цвета, как символа весеннего пробуждения и жажды жизни. Он возвращается позже в «Бесплодной земле» («The Waste Land», 1922), одном из главных произведений Элиота, в качестве одного из главных символов. В «Женском портрете» Элиота героиня говорит о «сирени в разгаре цветения» и о «Париже весной». «Бесплодная земля» Элиота (1922) начинается со строк «Апрель, беспощадный месяц, выводит/ Сирень из мёртвой земли...» (пер. А Сергеева). Лиловый или фиолетовый цвет много раз упоминается на протяжении поэмы: «At the violet hour...» («В лиловый час...») или «...in the violet air/ Falling towers» («...в лиловом небе/ Рушащиеся башни...»), или ещё «...bats with baby faces in the violet light» («... летучие мыши с детскими лицами в фиолетовом свете») [9; 16].

Интересно, что мотивы лилового/сирени часто встречаются и в творчестве Пастернака. Как известно, на него в молодости произвело большое впечатление стихотворение Игоря Северянина «Мороженое из сирени» (1912), тоже порождение Belle Epoque: «...Сирень — сладострастья эмблема. В лилово изнеженном крене...». И, что интересно, связь предвоенной эпохи с лиловым, фиолетовым, сиреневым цветом сохранялась в творчестве Пастернака многие годы, появившись неожиданно в таком его позднем произведении, как «Доктор Живаго».⁷

Если в конце «Женского портрета» Элиота и достигается кульминация, то это кульминация неуверенности. Но это неуверенность по отношению к бытовому сюжету, а отнюдь не к поэтическому творчеству.

*А вдруг однажды на исходе дня,
В седой и дымный полдень иль*

⁷ Целая «ода» в честь лилового цвета и его оттенков содержится в размышлениях лавочницы Галузиной (глава «На большой дороге»).

*в розовато-жёлтый вечер
Она умрёт, а я с пером в руке застыну,
Над крышами - покровы дыма и тумана,
И на мгновенье
Я погружусь в сомненья,
Не разобравшись в чувствах, не поняв,
Глупо или мудро, поздно или слишком рано...
Быть может, лучше будет ей за той, последней
гранью!
Да, торжествует музыка в осеннем умираньи,
И если уж о смерти наши речи, -
Какое право улыбаться будет у меня?*
(Пер. Я. Пробштейна)

И в финале «Марбурга» лирический герой тоже выбирает поэзию:

*Ведь ночи играть садятся в шахматы
Со мной на лунном паркетном полу,
Акацией пахнет, и окна распахнуты,
И страсть, как свидетель, сидит в углу.*

*И тополь - король. Я играю с бессонницей.
И ферзь - соловей. Я тянусь к соловью.
И ночь побеждает, фигуры сторонятся,
Я белое утро в лицо узнаю.*

В «Марбурге» действие основной части стихотворения происходит после неудачного объяснения. У Элиота объяснения так и не происходит, ни в «Женском портрете», ни в «Любовной песни Дж. Альфреда Пруфрока», но во второй поэме возможность такого объяснения и его последствия хотя бы воображаются героем.

«Любовная песнь...»:

*Ну что же, я пойду с тобой,
Когда под небом вечер стихнет, как больной,
Под хлороформом на столе хирурга...*

...

*Надо думать, будет время
Дыму жёлтому по улице ползти
И тереться шерстью о стекло...*

...

*В гостиной дамы тяжело
Беседуют о Микеланджело*

*И, конечно, будет время
Подумать: «Я посмею? Разве я посмею?»*

...

Короче говоря, я не решился.

*И так ли нужно мне, в конце концов,
В конце мороженого, в тишине,
Над чашками и фразами про нас с тобой,
Да так ли нужно мне
С улыбкой снять с запретного покров
Рукою в мячик втиснуть шар земной,
И покатить его к убийственному вопросу,
И заявить: "Я Лазарь и восстал из гроба,
Вернулся, чтоб открылось все, в конце концов", -
Уж так ли нужно, если некая особа,
Поправив шаль рассеянной рукой,
Вдруг скажет: "Это все не то, в конце концов,
Совсем не то".*

....

*Я слышал, как русалки пели...
Их пенье не предназначалось мне.*

*Я видел, как русалки мчались в море
И космы волн хотели расчесать,
А черно-белый ветер гнал их вспять.
Мы грезили в русалочьей стране
И, голоса людские слыша, стонем,
И к жизни пробуждаемся, и тонем.*

(Пер. А. Сергеева)

«Марбург»:

*Вчера я родился. Себя я не чту
Никем, и ещё непривычна мне поступь,
Сейчас, вспоминаю, стоял на мосту
И видел, что видят немногие с мосту.⁸*

*Инстинкт сохраненья, старик подхалим,
Шёл рядом, шёл следом, бок о бок, особо,
И думал: «Он стоит того, чтоб за ним
Во дни эти злые присматривать в оба».*

*Шагни, и ещё раз, – твердил мне инстинкт
И вёл меня мудро, как старый схоластик,
Чрез путаный, древний, сырой лабиринт
Нагретых деревьев, сирени и страсти.*

В следующем четверостишии лодочник – Харон:

*Плитняк раскалялся, и улицы лоб
Был смугл, и на небо глядел исподлобья
Бульжник, и ветер, как лодочник, греб
По липам...*

Но все это – и самоубийственные мысли, и отчаяние, – ведет, в сущности, к пробуждению поэтического зрения:

*В тот день всю тебя, от гребенок до ног,
Как трагик в провинции драму шекспирову,
Носил я с собою и знал назубок
Шатался по городу и репетировал.*

Написаны произведения Элиота и Пастернака были в одно десятилетие: 1910-1912 – «Любовная песнь Дж. Альфреда Пруфрока» и «Женский портрет», 1915-1916 – «Марбург». Впервые опубликованы – тоже. У Пастернака – в самом начале 1917, у Элиота – в 1915.

⁸ Так у Пастернака.

Учитывая полное отсутствие прямых, да и опосредованных контактов между двумя поэтами в это время – размышления о причинах такого сходства ведут к предположению (безусловно, требующему проверки) о наличии общих влияний. И по крайней мере один существенный источник такого возможного влияния известен – это поэзия Жюль Лафорга (Jules Laforgue, 1860-1887). Как писал Вяч. Вс. Иванов: «Пастернак был под влиянием Лафорга примерно в 1914-1915 годы. Известно, что издательству «Всемирной литературы» Пастернак предлагал свои переводы Лафорга (около 1919-1920 гг.), которые были отклонены. Как Адамовичу рассказал Гумилёв...: «О существовании нарочно куда-то сознательно спрятанной совсем футуристичекой тетради его стихов “под Лафорга” Пастернак говорил мне в 1951 г.» [3].

К тому времени Лафорг был хорошо известен в России в литературно-поэтических кругах, которым принадлежал Пастернак. «О Лафорге можно было узнать и из посвящённой ему статьи 1897 г. в книге Коневского [40] которым участники “Центрифуги” зачитывались» ([3]; ссылка в цитате соответствует [4]).

О влиянии Лафорга на Элиота также хорошо известно. Как писал один из многочисленных биографов Элиота, Л. Гордон: «Он разделял с Лафоргом и Бодлером их мощное ощущение зла и страстное противостояние обществу, но не разделял их нежности. Удовольствие ненавидеть... самого себя, если не найти более подходящей жертвы, не самое редкое развлечение в Новой Англии. В своих ранних произведениях, во всяком случае, Элиот был безжалостно жесток к своим персонажам, и ещё более жесток к самому себе» [18, р.30]. Поэт и сам охотно подчёркивал это влияние: «Я помню, как мне попал в руки Лафорг, много лет назад в Гарварде... Я чувствую себя более благодарным ему, чем кому бы то ни было ещё, и я думаю, что никакой другой писатель, с которым я столкнулся позже, не значил для меня так же

много, как он, именно в тот момент, в том самом году...».⁹

Вяч. Вс. Иванов также отмечает влияние Лафорга на поэтов того времени, хотя и не сравнивает конкретные произведения Элиота и Пастернака: «воздействие Лафорга сказалось в начале XX в. у названных выше поэтов русского авангарда и у их англоязычных современников - Т.С. Элиота и Эзры Паунда...». И он обращает внимание на стилистические особенности поэзии Лафорга, которые оказались в этом плане наиболее интересными. «Есть стилистические черты Лафорга, которые делали его особенно интересным для футуристов и в особенности для молодого Пастернака; следы его вероятного воздействия сохранялись долго и неотличимы поэтому от того, что возможно было заложено в Пастернаке и ждало только импульса извне для полного выявления. Речь идёт об иронии, сближающей Лафорга с Гейне... Бахтин, говоря в книге о Рабле о редкости лириков, для которых существен диалог, называет Лафорга и Анненского» [3].

Вместо заключения

Разбираясь с влиянием Лафорга, мы неизбежно выходим на вопрос - является ли такое объяснение достаточным? Достаточно ли локализовать один, пусть даже достаточно сильный и общий для обоих поэтов источник влияния, чтобы объяснить те черты сходства, которые были отмечены выше? Скорее всего – нет. Но что же ещё их связывало настолько, чтобы объяснить заметные параллели между произведениями не знавших друг друга авторов, писавших на разных языках и живших в далёких, весьма непохожих друг на друга странах?

Чтобы наметить ответ на этот вопрос, стоит снова взглянуть на творчество Элиота и Пастернака в более

⁹ Letter of T.S. Eliot to Robert Nichols. 8 august 1917. См. [13].

широкой перспективе. В «Поэме без героя» Ахматовой ключевые для сюжета события происходят в 1913 г. Именно к этому году относятся чеканные слова Ахматовой: «А по набережной легендарной/ Приближался не календарный - / Настоящий двадцатый век».

Когда весной 1914 г. друг Элиота Конрад Айкен предложил «Любовную песнь Дж. Альфреда Пруфрока» издателю лондонского журнала «Поэзия и драма» («Poetry and Drama») Гарольду Монро, тот буквально швырнул ему рукопись, заявив, что это «абсолютное безумие». Сам Элиот до знакомства с Эзрой Паундом публиковать свои «модернистские» произведения не пытался [19]. В наше время трудно понять, чем была вызвана такая реакция. Возможно, теми же причинами, по которым ранние стихи Маяковского, Северянина, да и Пастернака, примыкавшего поначалу к футуристам, воспринимались тогдашней (дореволюционной) публикой как повод для скандала. Элиот не примыкал к поэтическим группировкам, и не выступал в те годы с публичным чтением своих стихов, но в остальном различие в степени новаторства и пренебрежении к условностям не так уж велико.

И Элиот, и Пастернак видели конец Belle Epoque, прекрасной эпохи. Пастернак о нем знал, когда писал «Марбург». Элиот его предчувствовал, работая над «Любовной песнью Дж. Альфреда Пруфрока» и «Женским портретом».

Думается, что сходство рассмотренных выше стихов Элиота и Пастернака объясняется также влиянием эпохи, но не эпохи вообще, а очень узкой, конкретной эпохи, Belle Epoque перед самым её концом, который оба успели застать в годы своего становления.

Литература

1. Антология новой английской поэзии. Вступительная статья и комментарии М. Гутнера. Ленинград: ГИХЛ, 1937.
2. Ахматова А. Стихотворения и поэмы. Советский писатель. Ленинградское отделение. 1979.

3. Иванов Вяч. Вс. К истории поэтики Пастернака футуристического периода. // В кн. "На меже меж Голосом и Эхом": сборник статей в честь Татьяны Владимировны Цивьян. Ин-т мировой культуры МГУ им. М. В. Ломоносова. М.: Новое изд-во, 2007. С. 9-30.
4. Коневской И. Предвидящий протест новых поэтических движений (стихи Лафорга) // Иван Коневской. Собрание сочинений (переизд. книги 1904г.). Slavische Propyläen. München: Wilhelm Fink Verlag, 1971. С. 170-189.
5. Мандельштам О. Разговор о Данте // Мандельштам О.Э. Слово и культура. М.: Советский писатель, 1987.
6. Пастернак Б.Л. «Охранная грамота» // Б.Л. Пастернак. Повести. Доктор Живаго. М.: Эксмо, 2012.
7. Переписка Бориса Пастернака. М.: «Художественная литература», 1990.
8. Поливанов К.М. «Марбург» и избранные сборники Пастернака // Пастернак и современники. Биография. Диалоги. Параллели. Прочтения. ВШЭ, 2006. С. 124-136.
9. Элиот Т.С. Бесплодная земля. // Литературные памятники / Изд. подг. В.М. Толмачевым и А.Ю. Зиновьевой. М.: Научно-изд. центр «Ладомир»; «Наука», 2014.
10. Элиот Т. С. Полые люди // Б-ка мировой лит. Малая серия. СПб.: ООО Изд. Дом "Кристалл", 2000.
11. Bowra C.M. The Creative Experiment. London. Macmillan and Co. LTD, 1949.
12. Crawford R. Young Eliot. From St.-Louis to the Waste Land. London: Jonatan Cape, 2015.
13. The Letters of T.S. Eliot. V.1. / Harcourt Brace Jovanovich, 1988.
14. Eliot T.S. The Sacred Wood. London, 1920.
15. Eliot T.S. Selected essays. London. Faber and Faber Ltd, 1932.
16. Eliot T.S. Selected poems. London. Faber and Faber Ltd, 1954.
17. Eliot T.S. Inventions of the March Hare // Poems 1909-1917. A Harvest Book. Ch. Ricks ed. Harcourt Brace & Co., 1998.
18. Gordon L. Eliot's Early Years. Oxford University Press, 1977.
19. Gordon L. The Imperfect Life of T.S. Eliot. Hachette Digital, 2012.

Воззрения Л. Витгенштейна и Ф. М. Достоевского: позиции корреляции

К. В. Казаков

Предлагаемый текст посвящён поиску пересечений взглядов Л. Витгенштейна и Ф.М. Достоевского. О влиянии русского писателя на австрийского философа, который им «восхищался», известно много, но пока всё же недостаточно ясно, где и как оно проявлялось. В статье особое внимание уделяется нескольким вопросам, в частности о понятие «чуда» и «религиозной» составляющей учения Витгенштейна. Обращение к размышлениям о чуде, проявлении «абсолютного», позволило по-новому взглянуть на этическую проблематику, о которой Витгенштейн рассказывал в «Лекции об этике». Понятие «чуда» связано с понятиями «граница», «факт», важными для австрийского мыслителя. Чудо и Бог не поддаются научному описанию и вопрошанию как таковому, поскольку относятся к «абсолютному». Любая попытка их как-либо описать будет бессмысленной: то же чудо нужно пережить, считает Витгенштейн. В рамках исследования анализируется содержание выражения «das erlösende Wort», которым Витгенштейн активно пользовался в дневниках, и которое тесно связано с указанной «религиозной» составляющей мысли философа. Заявленная в статье проблематика, на наш взгляд, нуждается в дальнейшем систематическом исследовании.

Ключевые слова: Витгенштейн, Достоевский, чудо, религиозное сознание, абсолют, «das erlösende Wort»

Wittgenstein's and Dostoevsky's Outlook: Points of Correlation

Kirill V. Kazakov

The proposed text searches for intersections of L. Wittgenstein's and F.M. Dostoevsky's views. Much is known about the influence of the Russian writer on the

Austrian philosopher, who “admired” Dostoevsky, but it is still not clear where and in what it manifested itself. We have tried to compare research conjectures on several issues, in particular on the miracle and “religious” component of Wittgenstein’s teachings. Discussing the miracle, or the manifestation of absolute, we can, for example, take a new look at the ethical issues, which Wittgenstein told about in his “Lecture on Ethics”. The miracle is related to the concepts of border and fact, and they are important for the Austrian thinker. Thus, miracle and god cannot be described scientifically or questioned in general, because they relate to the absolute. If we try to describe them, the description would be meaningless – a miracle must be lived through, says Wittgenstein. We also tried to clarify the content of the expression “das erlösende Wort” – Wittgenstein uses it in his diaries. It is closely related to the religious part of the philosopher’s thought mentioned earlier. The problems stated in the article need further systematic research, while it is difficult to summarize the various information right now.

Keywords: Wittgenstein, Dostoevsky, miracle, religious conscience, absolute, «das erlösende Wort»

Влияние русской литературы на австрийского философа общеизвестно и его сложно переоценить. Но сохраняется вопрос, с какой степенью уверенности исследователи могут сказать об этом влиянии? Особенно, когда дело касается Достоевского и отношения Витгенштейна к тому, что он называл мистическим. Попытка сделать корреляцию более осязаемой позволит рассуждать о предмете шире, опираясь и на других мыслителей. Стало быть, основной исследовательский метод – сравнительный.

Кажется, что здесь идёт речь об очень интимном, но в то же время всем знакомом. В ответ на вопрос писателя Франца Парака, почему Витгенштейн ценит Достоевского, тот ответил «за его необычайно религиозную настроенность» [2, с. 568]. В 1916 году среди немногих

вещей, которые Витгенштейн берёт с собой на фронт, оказывается роман «Братья Карамазовы». Преподавая в сельской школе в 1920-е годы, философ читает его священнику. Во время поездки в США в 1949 году он также завёл речь об этом произведении: «...это привело его к разговору о “Братьях”. Он, должно быть, каждое предложение оттуда прочёл полсотни раз» [14, р. 11]. Согласно воспоминаниям Нормана Малкольма, «Витгенштейн восхищался также произведениями Достоевского. Он читал “Братьев Карамазовых” огромное количество раз, но однажды сказал, что величайшим произведением Достоевского являются “Записки из мёртвого дома”» [10, с. 56].

Брайан Макгинесс, как замечает Т.А. Федяева [13, с. 16], приводит немало свидетельств «примерки» Витгенштейном на себя образов героев Достоевского, пришедших к Богу через глубокие личные страдания (об этом же пишет и Джеймс Кладж, о котором скажем далее).

Витгенштейн высоко ценил образ Алёши Карамазова: «Алёша, чьё имя он ласково произносил *Aljoscha*, был в некотором смысле его идеал», хотя и назвал себя как-то раз Смердяковым, сказав, что ему «было бы интересно посмотреть на спасение Смердякова, а не Алёши» [2, с. 568]. Из письма Бертрана Рассела известно о намерениях Витгенштейна уйти в монастырь [17, р. 60]. В конце концов мыслитель предпочёл учительскую карьеру и аскетичную жизнь (инок в миру).

Интересно сравнение, проведённое Эрминой, сестрой Витгенштейна: «...его брат Алёша, который и понятия не имеет о деньгах и ничем не владеет, никогда не будет голодать, поскольку любой с радостью поделится с ним тем, что есть, и он молча примет дар. Я знала это наверняка и делала все, чтобы исполнить желания Людвига до самых мелочей» [18, р. 4]. В дневниках военной поры философ пишет: «И в этом, пожалуй, прав Достоевский, говоря, что тот, кто счастлив, выполняет цель бытия. <...> Решение проблемы жизни замечают по исчезновению этой проблемы. Но можно ли жить так,

чтобы жизнь перестала быть проблематичной? Чтобы человек жил в вечности, а не во времени?» [6, с. 126]. Ответ на эти вопросы во многом могут прояснить труды Л.Н. Толстого, но это заслуживает отдельного рассмотрения.

Таким образом «учение» Достоевского философ «берёт» не один десяток лет. Что же он в нём отыскал? Обратимся к книге Джеймса Кладжа «Витгенштейн в изгнании» (James Klagge, Wittgenstein in Exile), а именно к десятой главе «Решающее слово» (Das erlösende Wort) (см. также Moira De Iaco, Wittgenstein and the Liberating Word, 2013). Начинает Кладж с дневников Витгенштейна военной поры, где время от времени встречается словосочетание, вынесенное в заголовок главы: «Но ещё не могу подобрать *решающее слово*», «*Решающее слово* так и не найдено», «*Решающее слово*, впрочем, здесь ещё не сказано» [6, с. 100, 270]. Стоит вслед за исследователем обратить внимание на религиозные коннотации в немецком «erlösende» (если сравнить переводы Библии, в книге Иова одно и то же слово значит соответственно «Искупитель», «redeemer» и «Erlöser»). В рамках «Трактата», предполагает Кладж, решающим - «искупительным» - словом служит призыв к молчанию [16, р. 126]. Особо отметим, что начинается «Трактат» с фразы: «Книга хочет поставить границу мышлению, или скорее не мышлению, а выражению мыслей, так как для того, чтобы поставить границу мышлению, мы должны были бы мыслить обе стороны этой границы <...> Эту границу можно поэтому провести только в языке, и всё, что лежит по ту сторону границы, будет просто бессмыслицей», а *заканчивается*, собственно, призывом к соблюдению этой границы.

Затем Кладж переходит к анализу поздних трудов Витгенштейна, заметив, что сочетание «das erlösende Wort» встречается в его записях и в 1929-м, и в 1931 году – в период возвращения мыслителя к философии. Исследователь считает: в позднем творчестве Витгенштейна решающее слово – «достаточно». «Объяснения

рано или поздно заканчиваются», – пишет Витгенштейн в самом начале «Философских исследований» [7, с. 17]. Кладж мыслит эту фразу как наиболее существенную; один из его аргументов – «Братья Карамазовы», а именно беседа Ивана и Алёши и глава «Русский инок». Противопоставляя их, исследователь проясняет траекторию мысли Витгенштейна.

Иван Карамазов говорит: «...ничего не могу понять, для чего всё так устроено». Как подчёркивает Кладж, Иван ищет причину, задаётся вопросом: «Почему?». Витгенштейн же в «Культуре и ценности» указывает: «Люди, которые то и дело спрашивают: “Почему?”, похожи на туристов, стоящих перед зданием и читающих в своём путеводителе об истории его создания и т. п. Это мешает им *видеть* само здание» [4, с. 449]. Так и Иван, которого не устраивает ни одно объяснение страдания людей, этих страданий не заслуживающих, он, не понимая позиции Алёши и старца Зосимы, сходит с ума, не умея «отпустить эти вопросы». В противовес его сомнениям выступает житие старца Зосимы, в котором, считает Кладж, Достоевский «так обращается к эмоциям читателей, что смиряет их жажду спрашивать “почему”» [16, р. 136].

Как старец стал монахом не объясняется, Достоевский описывает лишь три случая на пути (в книге Иова нет объяснения, как Иов принял божьи дары после всех мучений – он просто их принял). В конечном счёте Кладж ставит вопрос так: «Стоило ли Ивану перенять характер Алёши? Может ли кто ответить?» [16, р. 137]. Иными словами, стоило ли Ивану перестать искать объяснений там же, где «решающее слово» отыскал его брат? Кто может сказать? Это же подсказывает, что «решающее слово» не универсально. Разные аспекты подразумевают разные «решающие слова». Их содержание не так уж и важно, но важно, что они позволяют остановиться, – по Витгенштейну – граница составляет основу знания. Это суждение появляется ещё в «Тракта-те». И в этом же, как пишет И.И. Евлампиев, «трагедия

жизни» Ивана Карамазова: «Здесь [на примере Ивана Карамазова] ставится гораздо более глубокая проблема о сложной и неустрашимой диалектике веры и неверия в душе человека», которая, думается, в полноте раскрывается в беседе Ивана с чёртом [9, с. 100].

Спрашивать возможно там, где мы можем сомневаться, где можем представить себе обратное, как бы пересечь границу, отделяющую одно от другого. Об этом же Витгенштейн говорит и в «Лекции об этике», когда приводит в пример описание удивления существованию мира – такое описание бессмысленно, ведь мы не можем представить себе мира несуществующего. Чтобы знание появилось, нужен рубеж, и по другую сторону будет нечто, вызывающее сомнение.

Отдельное место, по крайней мере в 1930-е годы, в философии Витгенштейна занимает понятие «чудо». Так, в «Лекции об этике» философ рассуждает о «чуде существования мира». В дневниках той поры появляется запись: «Если пытаться понять чудеса Христа так же, как их понимал Достоевский, например чудо в Кане Галилейской, то следует считать их символами. Превращение воды в вино в лучшем случае удивительно, и мы бы с удивлением глядели на того, кто может такое сделать, но не более. Стало быть, это не может быть тем, что изумляет. Изумляет и не то, что Иисус даёт гостям на свадьбе вино, и не то, что он делает это в невиданной манере. Чудесным должно быть то, что даёт его действиям смысл и значение. Здесь я имею в виду не исключительность и необычность, но дух, в котором это сделано, и поэтому превращение воды в вино есть лишь символ (скажем), жест. Жест, который может сделать лишь тот, кто может сотворить столь невероятную вещь. Чудо следует понимать как жест, так, словно он говорит нам что-то. Я мог также сказать: чудо случается лишь тогда, когда тот, кто его творит, творит его в чудесном духе. Без этого духа – лишь удивительно необычный факт. Я должен, так сказать, уже знать человека до того, как смогу сказать, что это чудо. Я должен

прочитать все это уже в правильном духе, чтобы почувствовать чудесность» [16, р. 91].

«Многое на земле от нас скрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи с миром горним и высшим, да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных» [8, с. 336]. Думается, с этой мыслью старца Зосимы связано положение 6.4312 из «Трактата»: «Решение загадки жизни в пространстве и времени лежит вне пространства и времени» [5, с. 216]. Памятуя, что знание требует границы, предположим: вера в таком случае абсолютна. Она не подразумевает границы: да или нет. Граница делит, а вера даёт взгляд на целое (мистическое переживание). Такое, какое описывает Н. М. Бахтин в статье «Паскаль и трагедия», сравнивая мироощущение Паскаля и святого Людовика де Гонзаго: «Земной порядок не отрицается порядком высшим, но объемлется и утверждается им» [1, с. 44].

В работе «Культура и ценности», в блоке заметок около 1944 года, есть такое рассуждение: «Чудо – как бы жест, который делает Бог. Подобно человеку, сидящему спокойно, а затем делающему впечатляющий жест, Бог позволяет миру идти своим ходом, а затем сопровождает слова святых каким-нибудь символическим событием, жестом природы. Например, деревья после речи святого склоняются вокруг него словно бы в знак благоволения. – Ну, а верю ли я, что такое случается? Нет. Единственный способ для меня поверить в чудо в этом смысле – пережить некое событие именно таким образом. Так, чтобы я сказал, например: “Невозможно было видеть эти деревья и не почувствовать, что они откликаются на слова”. Точно так же, как я мог бы сказать: “Невозможно видеть морду этой собаки и не замечать, что она настороже и внимательно следит за тем, что делает её хозяин”. И я могу представить себе, что простой рассказ о словах и жизни святого может заставить кое-кого поверить и рассказу о поклоне деревьев. У меня же это не вызывает такого

впечатления» [4 с. 464]. Неловкость слов. Посмотрим, как Толстой в «Кратком изложении Евангелия» рассуждает о деяниях Христа: «Для человека же, понимающего неубедительность рассказа о чудесах и, кроме того, не сомневающегося в божественности Иисуса по самому учению его, стихи эти отпадают сами собой по своей ненужности» [12, с. 16]. Вновь, если бы человек не находился в искреннем расположении духа, он бы воспринял деяния Христа не как чудеса, но как удивительные факты. Содержание этой записи поразительно напоминает содержание следующей мысли: «Чтобы что-то спросить, нужно уже что-то знать (об имени – К.В. Казаков)» [7, с. 35].

Отсюда, следует несколько выводов. Если помнить, что Бог не обнаруживает себя в мире, а чудо – божественный жест (*подумаем также об обозначаемом и означающем в жесте – К.В. Казаков*), то в мире, каким мы его находим, нет места чуду, поскольку «все, что мы вообще можем описать, может быть другим», а Бог и, стало быть, чудо, не могут быть случайны, в противном случае они не имели бы никакой ценности и чудес не было бы взаправду (см. афоризм 5.634 в «Трактате»). Чудо, если взглянуть на него по-научному, постараться дать описание, перестанет быть чудом, поскольку у него появится описание, а у описания есть значение – ведь описываем мы факты. В «Трактате», за 20 лет до заметки в работе «Культура и ценности», находим: «Бог позволяет миру идти своим ходом» (см. афоризм 6.432).

Также на абсолютный характер чуда указывает фраза «*невозможно было видеть эти деревья и не почувствовать*», что они откликаются на слова»: абсолютное не допускает «или-или» интерпретаций. В «Лекции об этике» Витгенштейн говорит, что каков бы ни был воображённый нами факт, это не ставит его в ряд чудесного в абсолютном смысле этого слова. Вероятно, имеется в виду следующее: ни один факт не может с необходимостью мыслиться как чудо («потому что в мире нет никакого априорного порядка вещей»). Стало

быть, ни один факт не может мыслиться и как абсолютно доброе. Здесь же Витгенштейн вновь подчёркивает значимость *видимости, личного переживания* – то, что чувства не могут нас обмануть, когда мы видим склоняющиеся деревья, заключено в слове «невозможно». Отсюда: «Хотя, по Витгенштейну, этическое, а также эстетическое действие не могут быть высказаны, но зато возможно этическое и эстетическое действие, поведение. Этическое наказание и этическое вознаграждение... должны лежать в самом действии» [11, с. 185].

Здесь можно привести фрагмент из интервью Ингмара Бергмана, так ответившего на вопрос, в чём преимущества работы с одной группой актёров: «Иногда перед камерой случается чудо, редко, но случается. И если вы близки с актёрами, с людьми на съёмочной площадке, складывается атмосфера доверия, настоящего доверия... И вот внезапно что-то происходит перед камерой — ничего прекраснее не существует. И ожидание этого чуда, и надежда – лучшее, что есть на свете... Словно появляется какое-то третье измерение, что-то, что ты не можешь заранее высчитать, отыскать, отрепетировать. Просто так происходит. Я не знаю, как это объяснить. Это магия» [15]. Чудесно, насколько совпадают у Витгенштейна и Бергмана описание опыта переживания чуда и сам подход: где-то объяснения заканчиваются и следует прекратить искать ответ.

Необходимо подчеркнуть, как это делал и сам Витгенштейн: у слова «бессмысленный» в данном случае нет негативных коннотаций, и оно также не означает, что данные объяснения (об этике и религии, например) оказались бессмысленными в силу того, что для них не сложилось «правильного выражения». Никакое описание не окажется способным выразить то, пишет Витгенштейн, «что я подразумеваю под абсолютной ценностью, ведь у каждого описания есть значение – тесно связанное с *этим* случайным миром, но которое не позволяет нам выйти за его пределы» [3, с. 245]. В «Лекции об этике» это доказывается тем, что «только в контексте

предложения имя обладает значением» (3.3, Трактат) и что «значение слова определяется его употреблением» (Философские исследования). Как же может слово, принимающее значение от окружения, указывать на абсолютный смысл?

Вновь тот же вывод: ни одно употребление, ни один контекст не указывают с необходимостью на то, что слово (или выражение) должно пониматься строго определенным образом, или, что из него с необходимостью следует тот или иной вывод – такое не предусмотрено в устройстве мира. Но это не делает фантазии чем-то запретным, вредным или невпечатляющим. Наоборот, их существование подтверждает основной принцип: «Лишь благодаря случаю могли бы осуществиться мечты человека о будущем философии, искусства, науки. То, что ему видится, есть продолжение мира его мечты и; стало быть, скорей всего, есть желаемое (а возможно, и нет), но не действительное» [4, с. 464].

«Я мог бы себе представить, что кто-то восхищается деревьями, а также тенями или отражениями деревьев, которые он принимает за сами деревья. Но как только он скажет себе, что это все-таки не деревья, и для него станет проблематичным, что же они такое или каково их отношение к деревьям, так его восхищение получит травму, и его придётся подлечивать», – замечает философ [4, с. 464]. Не скрывается ли и здесь проблема обозначающего и обозначаемого?

Несомненно, заявленная в статье проблематика нуждается в дальнейшем исследовании и анализе.

Литература

1. Бахтин Н.М. Философия как живой опыт. М.: Лабиринт, 2008.
2. Бибихин В.В. Витгенштейн: смена аспекта. М.: Институт философии теологии и истории св. Фомы, 2005.
3. Витгенштейн Л. Лекция об этике / Пер. с англ. А.Ф. Грязнова // Историко-философский ежегодник. М.: «Наука», 1989. С. 238-245.

4. Витгенштейн Л. Культура и ценность / Пер. с нем. М.С. Козловой, Ю.А. Асеева // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. М.: Издательство «Гнозис», 1994. С. 407–492.
5. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2017.
6. Витгенштейн Л. Дневники 1914–1916 // Под общ. ред. В.А. Суровцева. М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2018.
7. Витгенштейн Л. Философские исследования / Пер. с нем. Л. Добросельского. М.: Издательство АСТ, 2018.
8. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы: Роман в четырёх частях с эпилогом: Ч. 1 и 2. М.: Сов. Россия, 1987.
9. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX вв. Русская философия в поисках абсолюта. Часть 1. СПб: Алетейя, 2000.
10. Малкольм Н. Людвиг Витгенштейн: воспоминания / Пер. с англ. М. Дмитриховской // Витгенштейн Л. Человек и мыслитель. Антология. М.: Издательская группа «Прогресс» Культура, 1993.
11. Никоненко С.В. Витгенштейн и лингвистическая философия в контексте отечественной философской мысли. СПб.: Издательство РХГА, 2018.
12. Толстой Л.Н. Краткое изложение Евангелия. М.: Государственное издание художественной литературы, 1957.
13. Федяева Т.А. Витгенштейн и Россия. Wittgenstein und Russland: монография. СПб: Издательство писателей «Дума», 2009.
14. Bouwsma O. K. Wittgenstein: Conversations, 1949–1951. Ed. J. Craft and R. Hustwit. Indianapolis: Hackett, 1986.
15. Ingmar Bergman interview on the Seventh Seal, Wild Strawberries and more. URL: https://www.youtube.com/watch?v=CLVLKQ8Nh_A (дата обращения: 01.12.2020).
16. Klagge J. Wittgenstein in Exile. The MIT Press, 2014.
17. Kremer M. To What Extent is Solipsism a Truth. Post-analytic Tractatus. Ashgate. 2004. P. 59–84.
18. Wittgenstein H. My Brother Ludwig, Recollections of Wittgenstein, ed. by Rush Rhees. Oxford University Press, 1984. P. 1–11.

ENDEAVOURS

Постгуманизм через призму истории: старые «новые» мысли о человеке

М. С. Неаполитанский

Цель статьи - показать «истоки» постгуманизма, которые повлияли на его становление как новой идеи человека. Постгуманизм - актуальная и до конца не сформированная область философских исследований, открывающих пути к осмыслению современного состояния человечества. «Маргинальное» положение постгуманизма на данном этапе его развития играет положительную роль - благодаря этому осуществляется расширение границ исследований человека. Именно поэтому в статье учитываются различные аспекты возможных антропологий: от восточной философии до современных интерпретаций квантовой механики и гипотезы симуляции. Постгуманизм предлагает множество вариантов развития дисциплин о человеке, один из них - это попытка с помощью процессного подхода преодолеть традиционные границы между человеком, предметным миром, «животным» и «технологическим». В первой части статьи даётся краткое определение всего постгуманизма, а во второй - показывается его актуальное историко-философское положение.

Ключевые слова: постгуманизм, постантропоцентризм, история гуманизма, человек, постчеловек, определение постгуманизма, новая эпистемология, Р. Брайдотти.

Posthumanism through the Prism of History: Old «New» Thoughts about Human

Maximilian S. Neapolitanskiy

The purpose of the article is to show the «origins» of the posthumanism, which influenced its formation as a new idea of human. Posthumanism is a topical and not fully formed area of philosophical research that opens the way to understanding the current state of humanity. The «marginal» position of posthumanism at this stage of its development plays a positive role - thanks to this, the boundaries of human research are expanded. That is why the article takes into account various aspects of possible anthropologies: from Eastern philosophy to modern interpretations of quantum mechanics and the simulation hypothesis. Posthumanism offers many options for the development of disciplines about human, one of them is an attempt to overcome the traditional boundaries between human, the objective world, «animal» and «technological» using the process approach. In the first part of the article - a brief definition of all posthumanism is given, and in the second - its current historical and philosophical position is shown.

Key words: posthumanism, postanthropocentrism, history of humanism, man, posthuman, definition of posthumanism, new epistemology, R. Braidotti.

1. Границы постгуманизма

Ключевое желание человека испокон веков состоит в том, чтобы расширить границы собственного существования, обрести бессмертие, преодолеть старость, физические и когнитивные ограничения. Такое стремление кодифицировано в мифах (например, миф о Прометее, Дедале) и практически во всех религиозных доктринах, стремящихся ответить, что ждёт человека после человеческого существования.

Постгуманизм как область философских знаний является открытой и динамичной системой, которая затрагивает не только современный, но и более ранний антропологический дискурс. Для структурирования изначальных понятий мы возьмём несколько дефиниций из наиболее авторитетных работ, посвящённых постгуманизму. Сам термин «постгуманизм» впервые был использован И. Хассаном в работе «Прометей как исполнитель: по направлению к постгуманистической культуре». В этой работе И. Хассан вводит важнейший для постгуманизма тезис: «гуманизм подходит к своему неизбежному концу, мы должны принять преобразование таким, каким оно есть - начало конца человека и превращение в постчеловеческого субъекта» [12, с. 843].

Первое, и в большей степени распространённое определение, которое нам стоит привести, таково: постгуманизм - это всякое мировоззрение, которое является критическим по отношению к традиционному гуманизму и связанных с ним теорий о превосходстве человека над другими видами живых существ. Второе определение постгуманизма — более узкое — связано с пониманием его как особого дискурса, который вопрошает об экзистенциальной трансформации человека, постчеловеке, постантропоцентризме и вариантах постчеловеческого существования. В этом случае конструкт человека приобретает не просто цель «безграничного совершенствование личности»¹ (как это сказано, например, в уставе российского трансгуманистического общества), а иную, более масштабную цель. Эта цель - нахождения новой субъектности, которая даст обновлённый взгляд на человека и новый способ осмысления его бытия/существования. Основным полем анализа для этого направления является человек как несовершенный вид, который

¹ Это схоже с высказанными ещё в XIX в. мыслями И.И. Мечникова о том, что человек представляет собой живое существо, внутреннее устройство которого поддаётся научному постижению и может быть изменено или улучшено [3].

подлежит физическому и духовному преобразованию с помощью различных технологий и практик. Например, можно встретить утверждения о несовершенстве человеческой «биологии», которая препятствует преодолению телесного как такового, которая не позволяет свершить полноценный трансцензус в постгуманистическом смысле. Более кратко о человеке это можно сказать следующим образом: «...от приматов его отделяет сознание, от постчеловека - органика» [2, с. 136]. Третье определение связано с устремлением осмыслить форматы существования без человеческой субъектности, используя когнитивные и математические модели.

Итак, постгуманизм - это общий термин для обозначения совокупности онтологических, эпистемологических и теоретико-методологических разработок в социальных, гуманитарных и естественных науках. Они по-разному проблематизируют, критикуют, деконструируют, отвергают или заменяют укоренившееся интеллектуальное наследие гуманизма и концепты человека как автономного, исключительного и рационального агента в организующем центре мира. Иначе говоря, постгуманизм в первую очередь пытается преодолеть антропоцентризм.

Постгуманисты отмечают, что парадигматическое современное видение человека как трансцендентного и самосознающего суверенного деятеля одновременно описывает нечеловеческий мир как относительно пассивный контекст, как всего лишь стадию человеческого мышления и действия. Такое мышление, его изменённый вариант, в свою очередь, были связаны с нынешним глобальным экологическим кризисом.

Ряд исследователей постгуманизма отмечают свои собственные ему черты, основной из которых является пересмотр антропоцентризма в различных подходах:

а) *формирование новой эпистемологии*, которая не является антропоцентричной и, следовательно, не основана на картезианском дуализме;

б) *доминирование процессного подхода*: «человек - не сущность, а процесс» [10, с. 71];

в) *междисциплинарность и трансдисциплинарность* (например, конвергентные (НБИК) технологии). По мнению Р. Брайдотти, подобная постантропоцентрическая учёность порождает междисциплинарную группу философии, истории, культурологии, науки, цифровых технологий, экологии и нейробиологии, которые позволяют достичь масштабного цивилизационного переосмысления человека [9, с. 57];

г) *стремится преодолеть традиционные границы между человеком, предметным миром, «животным» и «технологическим»*, обращаясь к концептуализациям Б. Латура (акторно-сетевая теория и актантно-ризомная онтология). Например, для философии Г. Хармана характерен отказ от антропоцентризма, который ставит человеческое бытие в привилегированное положение по отношению к остальным объектам. Г. Харман развёртывает новый метафизический реализм, который пытается вывести объекты из человеческого плена. Его оппонентами как раз-таки и выступают акторно-сетевая теория Б. Латура и новый материализм, в противовес которым создаётся имматериалистическая теория;

д) *стремление выйти за ограничения дуализма, дихотомической логики, бинарного восприятия*, используя подходы открытого индивидуализма Д. Колака, нейтрального монизма, панпсихизма А. Уайтхеда и Д. Чалмерса. Постгуманистические построения не просто участвуют в отрицании и деконструкции постдуалистических форм мышления, но скорее стремятся узнать их, исследовать и осознать конкретные последствия от их использования.

Основные идеи постгуманизма корреспондируют с идеями самых различных философских школ. По словам Р. Брайдотти, «постгуманизм как некое олицетворение своей эпохи является фрагментарной концепцией, определяемой отсутствием своего начала и конца» [9, с. 45]. История мысли не линейна. Метафорически,

если обратиться к квантовой парадигме, миру мысли присущи нелокальность, запутанность, контекстуальность, неопределённость. Следует отметить, что те же идеи, правда, облачённые в другие слова, в современном контексте обретают новое звучание. Можно сказать, что гуманизм - лишь один из цветов в палитре постгуманизма. Как отмечает Р. Грусин, нечеловеческий поворот является продолжением давнего философского проекта [11, с. 7]. Для К. Вулфа постгуманизм предшествует дискурсу и историческому существованию гуманизма. Он предшествует гуманизму в том смысле, что подчёркивает непреодолимую встроенность всех людей не только в биологические, но и в технологические миры. Но постгуманизм также исторически является наследником гуманизма, ведь он формируется в определённый исторический момент, когда невозможно игнорировать уход человека из центра.

II. Новая идея человека?

Достаточно легко определить ряд факторов развития философии в ранние эпохи и проследить, какие из них сформировали пространство постгуманизма, так как вопрос о «преобразовании» человека являлся одним из важнейших на протяжении всей истории философии.

Например, буддизм, возникший в середине 1-го тысячелетия до н. э. в Древней Индии, а также джайнизм и индуизм «ставили своей целью человеческое освобождение как выход из круговорота сансары» [6, с. 159]. Именно эти философские и религиозные системы включали в себя ряд этических практик и когнитивных техник, которые были направлены на преобразование человека и гармонизации отношений с окружающей средой. В некоторых буддийских традициях (в частности, в махаяне) человек, желающий преобразовать себя должен встать на путь бодхисатвы, который с помощью созерцательных практик достигает высочайших уровней ума, даруя освобождение другим

живым существам. Важно отметить, насколько эта идея корреспондирует с современным взглядом в постгуманизме на «кардинальное усовершенствование человеческого разума, потребность в котором увеличивается с каждым этапом становления технологии искусственного интеллекта» [7].

Продолжая аналогии, можно сказать, что буддизм, как и постгуманизм, представляет собой теоретическое и прикладное учение о когнитивном развитии, «науку об уме»². Фундаментальным положением для всего буддизма является положение о восьмеричном пути, который направлен на этическое совершенствование, достижение человеком высших когнитивных состояний и избавление от неведения как основной причины страданий. Главенствующим принципом в буддизме является теория взаимозависимого возникновения (пратитья-самутпада), непрестанной изменчивости и доктрина анатмана (*не-я*, *не-душа*), которая предполагает, что «путь к освобождению» лежит через понимание иллюзорности «я» или отрицание субстанции, подразумевающей наличие эссенциализма и какой-либо локализованной субъектности. Для современной философии и постгуманистического дискурса многие положения буддийской доктрины анатмана коррелируются с идеями постантропоцентризма, связанными с децентрацией: человеческая личность перестаёт быть центральной точкой в восприятии мира, что даёт новый метод исследования реальности. Так, например, Р. Пепперел заявляет: «Я позиционирую постчеловека как радикально расширенное и воплощённое существо, чей опыт потенциально безграничен. Чтобы поддержать эту пози-

² Далай-лама говорит: «Сначала наш настрой должен быть скептическим, мы должны во всём сомневаться, как это делают современные люди. Скептицизм рождает вопросы, с вопросов начинается исследование, а исследования и эксперименты дают ответы. Кроме того, я считаю, что важно воспринимать буддизм не как религию, а как науку об уме» [4, с. 23].

цию, я обрисовываю случай онтологического подхода, который я называю “экстенсионизм”, который опирается на недавние философские представления о “расширенном уме”, а также на более древние буддийские идеи “зависимого происхождения” [13, с. 27-41]. В теории сборки М. Деланда телесность связана с потоками аффектов и их интенсивностью. Мысль производится не человеком, она нелокальна и предъсубъективна. Тело и жизнь являются просто материальными процессами аутопоэзиса и самоорганизации, включая широкий спектр органических и неорганических субстанций.

Помимо различных буддийских школ на Востоке сформировались и другие философские подходы, аналогии с которым также можно найти в идеях постгуманизма. Так, например, в древнеиндийском философском учении Адвайты-веданты, основанном на трактовке Упанишад, существует установка на преодоление дуальности. Основатель этой школы - Шанкара указывал на то, что человек достигает освобождения от ограничений двойственности путём осознания своей истинной идентичности как Атмана и идентичности Атмана и Брахмана, полного понимания своей истинной природы как Брахмана. Именно поэтому цель человека состоит в том, чтобы *преодолеть двойственность*. Общий нарратив современного постгуманизма и Адвайта-веданты отражается в работах Ф. Феррандо, С. Хоружего и В. Ханея.

Современные исследователи называют подобные находки «постгуманизмом до гуманизма», так как постгуманизм сейчас как самостоятельный дискурс философии XXI века направлен также на переход к постдуалистическому мировоззрению, которое характеризуется преодолением или кардинальным пересмотром принятых бинарных оппозиций. По словам М. Фуко, который по времени и общефилософскому контексту уже ближе к постгуманизму, в случае использования бинарных оппозиций человек выступает как двойственность эмпирического и трансцендентального, что также корре-

спондирует с Адвайта-ведантой и развивается в постгуманизме.

Подробный анализ ранних философий влечёт за собой и подробность их описания, которое не всегда бывает актуально на сегодняшний день, так как при общем совпадении названий или наименований идей, их семантическое поле оказывается крайне различным. Помимо этого, количество сторонников идеи «постгуманизма до гуманизма» по-прежнему невелико, так как постгуманизм чаще всего являет собой либо пересмотр и трансформацию гуманизма, либо его расширение. Поэтому Р. Брайдотти отмечает: «Постгуманизм - это исторический момент, знаменующий конец противостояния между гуманизмом и антигуманизмом и прослеживающий различные дискурсивные рамки, более позитивно смотрящий на новые альтернативы» [8, с. 37].

Рассматривая учения ранних эпох, нельзя не сказать о философии Древней Греции. Важнейшим явлением для этой традиции была, по определению П. Адо и М. Фуко, «культура себя». Так, например, в период VI–IV вв. до н. э. появляется и проходит своё становление пифагорейская община. Ключевую роль для Пифагора играло понятие «диеты» (с др. греч. - образ жизни), которое включало в себя ряд практик, направленных на совершенствование человеческого тела и души. Туда входили практики очищения, строгий рацион, а также режим поклонений и аскез. Основанием для положений пифагорейской общины стал орфизм - мистическое учение, согласно которому тело является темницей души. В контексте постгуманизма это является ещё одной предпосылкой для развития идеи о преодолении человеком самого себя ради высших состояний существования.

В более поздних религиозных и философских системах - например, гностицизме - также можно найти идеи, развиваемые в постгуманизме. Однако формат данной работы не позволяет предоставить более или

менее подробный анализ какой-либо из этих систем. В то же время нельзя оставить без внимания идеи мыслителей XIX и XX вв., чьё влияние на постгуманизм является более явным и очевидным.

Например, философия Ф. Ницше, часть которой можно противопоставить начавшемуся в Новое время пониманию человека как «абсолютизированного сознания субъекта» [5, с. 63] является важной составляющей современного постгуманизма. Ницшеанская идея о сверхчеловеке в редуцированном виде вошла во многие построения, касающиеся постгуманизма, а также предвосхитила его как философское направление. Вопрос о сверхчеловеке - важнейший вопрос для постгуманистической морали, моделирующий возможные варианты будущей этики, обусловленной развитием высоких технологий, а также биологическим и когнитивным превосходством «нового» человека. Идеи Ф. Ницше о преодолении человеком самого себя, его воли к власти и новой морали были восприняты и расширены в рамках постгуманизма.

С уверенностью можно сказать, что XX в. стал ключевым периодом в истории и философии для постгуманизма - именно тогда зарождаются и проходят своё становление большинство его идей. Многие мыслители XX в. становятся прямыми предшественниками постгуманизма - в частности, те из них, кто пытался осмыслить события и последствия Первой и Второй мировых войн как радикально кризисную ситуацию для всего гуманизма. Высокая вероятность глобальных катастроф антропогенного и не антропогенного характера стали определённым триггером для нового осмысления человека.

В работе Н. Бострома, описывающей экзистенциальные риски, обозначена целая палитра технологических рисков: враждебный искусственный интеллект, деструктивные биотехнологии, нанотехнологии, генный инжиниринг, способный вызвать пандемию, ядерный холокост, биотерроризм, кибертерроризм, глобальное

потепление, истощение ресурсов и т. п. Все эти риски сформировались за последние 50–80 лет.

Помимо этого, общий контекст XX в. привёл уже к конкретным идеям о конце человека как конструкта Нового времени, о чём часто говорилось в теории деконструкции. Так, Ж. Деррида напрямую говорит о конце человека: «...конец человека - это мысль бытия, человек - это конец мысли бытия, конец человека - это конец мысли бытия. Человек - это всегда свой собственный конец, т. е. конец своего собственного. Бытие - это всегда свой собственный конец, т. е. конец своего собственного» [1, с. 165]. Важно отметить, что данные размышления повлияли не только на понимание человека, но привели также и к пересмотру и обновлению субъекта как такового (второе имеет место в большой степени, так как, например, постструктуралисты говорили именно о субъекте). М. Фуко в «Археологии гуманитарных наук» писал: «Человек, как без труда показывает археология нашей мысли, - это изобретение недавнее. И конец его, быть может, недалёк... можно поручиться - человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке» [7, с. 18]. Для М. Фуко прообразом нового неантропологического подхода в гуманитаристике выступают психоанализ, структурная лингвистика и структурная этнология К. Леви-Стросса. Именно эти дисциплины в будущем на стыке XX и XXI вв. прочно войдут в дискурс постгуманизма. Ф. Фернандо отмечает в этой связи: «актуальность постгуманизма проистекает из стремления к целостному пониманию человека, исходя из онто-эпистемологических, а также научных и биотехнологических достижений XX и XXI вв.» [10, с. 3]. Философский аспект постгуманистического дискурса состоит в том, чтобы на основе объединения гуманитарных и естественных наук пересмотреть предшествующий западный гуманистический дискурс с осознанием ограничений его «антропоцентрических и дуалистических установок».

На формирование предпосылок развития современного постгуманистического дискурса повлияли следующие паттерны: а) усталость от многовекового ожидания антропологической катастрофы; б) ощущение предельной уязвимости человека; в) новая надежда (био- и нейротехнологии); г) удивление от ускользания реальности (от интерпретаций квантовой механики до гипотезы симуляции) и слияние с виртуальным миром; д) осознание неуловимости «я»; е) ответственность за будущее (согласно Брайдотти, «будущее - это ничто иное, как солидарность поколений, ответственность за потомство, но это также наша общая мечта или консенсуальная галлюцинация» [9, с. 185]) и др.

Таким образом, анализ философского контекста, в котором развивался и развивается постгуманизм, позволяет выявить основные предпосылки и факторы, повлиявшие на формирование постгуманизма как самостоятельной области философствования и гуманитарных исследований. Постгуманизм не обладает единством и чёткой системой взглядов. В большей степени - он провоцирует, исследует, ошибается и пытается найти пути развития человечества в новом веке.

Литература

1. Деррида Ж. Поля философии / Пер. с фр. Д. Ю. Кралечкина. М.: Академический Проект, 2012.
2. Криман А. И. Идея постчеловека: сравнительный анализ трансгуманизма и постгуманизма // Философские науки. 2019. Т. 62. № 4. С. 132–147. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-4-132-147.
3. Львов А. А. От гуманизма к политехнизму: приметы эпохи // Парадигма. 2020. №32. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/ot-gumanizma-k-politehnizmu-primety-epohi> (дата обращения: 01.12.2020).
4. Манхейм К. Диагноз нашего времени / пер. с нем.; под ред. Я.М. Бергера. М., 1994.
5. Нориюки Уэда. Далай-лама о главном. / Пер. О. Турухиной. М., 2014.

6. Торчинов Е.А. Пути философии востока и запада: познание запредельного. СПб: Петербургское Востоковедение, 2007.
7. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Перевод на русский язык: В. П. Визгин, Н. С. Автономова. М.: «Прогресс», 1977.
8. Anderson J., Rainie L., Luchsinger A. Artificial Intelligence and the Future of Humans. Pew Research Center, 2018. URL: <https://www.pewresearch.org/internet/> 2018/12/10/artificial-intelligence-and-the-future-of-humans / (дата обращения: 01.12.2020).
9. Braidotti R. The Posthuman. Cambridge, UK: Polity Press, 2013.
10. Ferrando F. Philosophical Posthumanism. Bloomsbury Academic, 2019.
11. Grusin R. Introduction in The Nonhuman Turn // ed. Richard Grusin. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015.
12. Hassan I. Prometheus as Performer: Toward a Postmodern Culture? In Michel Benamou, Charles Caramello. Performance in Postmodern Culture. Performance in Postmodern Culture. Madison, Wisconsin: Coda Press, 1977.
13. Pepperell R. Posthumans and Extended Experience», Journal of Evolution and Technology, 2005.

Опыт критического анализа понятия мифа у Ролана Барта

М.А. Лисецкий

В настоящем исследовании анализируется понятие мифа Ролана Барта, выявляются основные характеристики концепции и рассматривается внутренняя структура понятия с последующим выявлением дискуссионных мест методологии, предлагаемой Бартом. Показано, что Ролан Барт рассматривает миф как любое сообщение, и в силу того, что миф не имеет субстанционных и формальных границ, он выступает в качестве механизма скрытого влияния на современное общество, которое, в свою очередь, хоть и отбросило идентификацию себя через понятие «буржуазия», осталось глубоко предано буржуазным ценностям. Существование и функционирование мифа раскрывается через проблему взаимодействия реальности и бытия. Язык воспринимается индивидом как объективная система норм и правил, отражающая само собой разумеющийся ход вещей и явлений. За счёт этого формируется неотъемлемая часть мышления - способность осмысления мира в рамках категорий, данных в языке. Таким образом, отражая действительность, язык непосредственно моделирует её. К спорным местам концепции Р. Барта можно отнести отсутствие линейности, субъективность в отборе материала, подмена мифа дискурсом о мифе, что превращает работу Барта о мифе в работу по созданию мифа.

Ключевые слова: миф, Ролан Барт, дискурс, язык, современное общество, критика.

A Critical analysis of Roland Barthes's concept of myth

Mikhail L. Lisetskiy

This course work contains a review of the concept of myth in the work of Roland Barthes. The concept of myth, its main characteristics and form were defined. Also, the reasons why the idea of a myth as a semiotic phenomenon is untenable. It is shown that the myth of Roland Barthes considers as any message, and due to the fact that the myth has no substantive and formal boundaries, it acts as a mechanism of latent influence on modern society. The existence and functioning of the myth is revealed through the problem of the interaction of reality and being. Language is perceived by an individual as an objective system of norms and rules reflecting the self-evident course of things and phenomena. The disadvantages of R. Barth's concept include the lack of linearity, subjectivity in the selection of material, the substitution of myth by discourse about myth, which turns Barthes' work on myth into a work on creating a myth.

Key words: myth, Roland Barthes, discourse, language, modern society, criticism.

Общая характеристика мифа

Язык – знаковая система произвольной природы, являющая собой атрибутивное свойство по отношению к человеческой деятельности и восприятию существующей действительности. В своё время В. Библихин в курсе лекций «Мир» сделал весомое замечание: «Человек живёт в мире и говорит, не зная, как это делает. Жизнь, мир, язык – вещи неприступные. За что же мы взялись?» [6, с. 38]. И в самом деле, как мы можем судить о языке, не имея полного представления о целом? Вся жизнь языка происходит на надчеловеческом уровне, безотносительно к конкретному индивиду. Отдельный человек – не более чем сторонний наблюдатель, желающий ухватить часть, малую долю, крупинку того куль-

турного потенциала, коим располагает язык. Такой же позиции придерживается и Р. Барт, называющий язык «площадкой, заранее подготовленной для действия, ограничением и одновременно открытием диапазона возможностей» [3, с. 55].

По словам М.М. Бахтина, знаки являются посредником в общении между индивидами: «Знак может возникнуть лишь на межиндивидуальной территории, причём эта территория не “природная” в непосредственном смысле этого слова: между двумя homo sapiens знак тоже не возникнет. Необходимо, чтобы два индивида были социально-организованы, составляли коллектив; лишь тогда между ними может образоваться знаковая среда» [7, с. 19]. Таким образом, язык является отражением динамично развивающейся социальной жизни общества, зеркалом, на котором запечатлеваются малейшие отклонения от предшествующего состояния. В результате всякая трансформация социума представляет собой изменение не только в экономической и институциональной части человеческой жизни, но и изменяет общую картину социальной и культурной реальности, воспринимаемой человеком. Как отмечено выше, взаимодействие индивидуумов - неотъемлемая часть возникновения языка, но не человек есть перво-причина языка, а сама причина имманентна языку. Язык «социальный объект по своей природе, а не результат человеческого выбора» [3, с. 56].

Символичность языка структурирует происходящие социальные трансформации, очерчивает и актуализирует интенцию общества на грядущие изменения. Посредством расширения языкового горизонта он даёт возможность для понимания динамики социального развития, упрощая или иконизируя тот или иной феномен. Внимание языка обращено не только на зон и следующее за ним, но и на предшествующее, не прошлое, но прошедшее. Как на восковой печати, каждая линия остаётся оттиском, так и малейшие вибрации социального развития запечатлеваются в языковой картине.

«Слово — та среда, в которой происходят медленные количественные накопления тех изменений, которые ещё не успели перейти в новое идеологическое качество, не успели породить новой и законченной идеологической формы. Слово способно фиксировать все переходные, тончайшие и мимолётные фазисы социальных изменений» [7, с. 26].

Становление смысла (означивания) предполагает рассмотрение языка как аксиологического механизма развития общества, вне индивидуального конструирования социальной жизни. О социальной природе самовоспроизводства языка говорит М.М. Бахтин: «Законы языкового становления отнюдь не являются индивидуально-психологическими законами, но они не могут быть и отрешены от деятельности говорящих индивидов. Законы языкового становления суть социологические законы» [7, с. 117]. Более того, любая ситуация, в контексте которой происходит восприятие конкретного высказывания «всегда – социальная ситуация. ... Знак не может быть отделен от социальной ситуации, не утрачивая своей знаковой природы» [7, с. 48]. Невозможно понять становление смысла в языке вне анализа социальной ситуации и деятельности социальной группы, конструирующей соответствующий смысл, поскольку «каждая индивидуальная голова есть орган общественной мысли» [10, с. 229].

Язык воспринимается индивидом как объективная система норм и правил, отражающая само собой разумеющийся ход вещей и явлений. За счёт этого формируется неотъемлемая часть мышления – способность осмысления мира в рамках категорий, данных в языке. Таким образом, отражая действительность, язык непосредственно моделирует её. Именно эту проблему взаимодействия мифа и языка рассматривает Р. Барт в своей концепции мифа.

Сам Барт относится к неклассической, постмодернистской школе философской мысли; так миф, центральное понятие в его раннем периоде, обращён не к

миру, как объективному явлению, но к человеку, к его субъективному восприятию. Проблемы методологии понимания культуры (в значении бескрайнего простора смыслов) выходят на первый план, затмевая онтологические вопросы.

«Что же такое миф сегодня? На этот вопрос я сразу же дам простой предварительный ответ, точно согласующийся с этимологией: миф – это слово» [2, с. 265]. К такому выводу приходит Р. Барт по причине бесконечной суггестивности окружающего нас мира. По его теории мифом может являться все, что проходит через человеческое восприятие. Но стоит сделать одно важное замечание, мифом «не может быть ни вещь, ни понятие или идея; это форма, способ обозначения» [2, с. 265]. Такой способ обозначивания не имеет субстанциональных границ, но жёстко заключён в формальные границы. Миф – это сообщение. Из самого определения следует, что миф всегда направлен на объект, то есть интенционален.

Само упоминание мифа звучит с предчувствием опасности, что скрыто в его глубинной сущности. Аристотель считал, что человек есть существо политическое (социальное), а значит в современном мире мы живём под непрекращающимся гнетом идеологии. Миф же в концепции Р. Барта является неотъемлемой частью идеологии, а в некоторой степени и вовсе равен ей. В итоге мы имеем объективную реальность, которая окутана и поглощена мифологическим. Реальность, которая оклеветана и изорвана самим существованием идеологии. Реальность, которая в перцепции отдельно взятого индивида готова выступить в различных ипостасях.

Миф Ролана Барта извращает мир, затмевает его бездной смыслов. Но самая главная опасность мифологического кроется в его способности натурализовать вещи сугубо исторические, лишить их отношения к человеку, выжечь идею их временности. Миф, прокрадываясь все глубже и глубже в сознание и восприятие, желает придать себе значение само собой разумеющегося,

неопасного и чистого. Чего-то такого, что имеет вне-временную и надчеловеческую природу даже в процессе своего зарождения.

Антифизис облачается в одеяния физиса, являя собой не более чем псевдофизис, что при помощи мимикрии отбеливает и затирает свою собственную сущность. В этом отношении миф схож с искусством в понимании Платона, у которого последнее есть ничто иное как отражение вещи (отражения при помощи мимикрии, ибо искусство по своей сути есть явление глубоко мимикричное), но не подлинной её сути, а лишь чувственного восприятия (т. е. отражение отражения). Таким образом искусство не столько привлекает наше внимание к созерцанию прекрасного, сколько отстраивает нас от истинной природы вещей (впрочем, как и миф). К сожалению, понимание и ощущение искусственности обходится слишком большой ценой, в результате чего в современном обществе человеку свойственно не принимать во внимание факт идеологизированности вещей.

Причины этого кроются в естественном языке: его понятия, и без того излишне абстрактные, допускают и располагают ко внесению бесконечного количества привходящих черт. Апроприативные языковые средства помогают уточнить значение того или иного объекта в недостаточной мере, тем самым разрешая мифу проникнуть и захватить значение.

Стоит помнить, что в теории Р. Барта миф деполитизирован. Само слово «политика» следует понимать не в современном значении, а в смысле, который ему придавали ещё древние греки, т. е. любая человеческая деятельность. Суффикс «де-» обозначает не столько отрицание, сколько вновь и вновь актуализируемое устранение. Впрочем, это является одним из основных факторов в процессе натурализации мифологического.

Таким образом не являясь результатом человеческой деятельности, миф сообщает культурному сообществу об идеальных моделях существования. Красной ни-

тью проходя через ткань социальной жизни, он закрепляется в индивидуальном опыте и раз за разом воспроизводит себя в сознании человека. Миф парализует мысль человека, насильственно захватывает персональное смысловое пространство, тем самым упрощая окружающий мир, сводя те или иные явления к знаку, который не требует объяснения. В таком заражении человеческого сознания кроется агрессия и насильственность самого механизма мифологического, «ведь цель мифов – это обездвижение мира; ...мифы настигают человека всегда и повсюду, отсылают его к тому неподвижному прототипу, который не позволяет ему жить своей жизнью, не даёт свободно вздохнуть, словно паразит, засевший внутри организма, и очерчивает деятельности человека тесные пределы, где ему дозволено мучиться, не пытаясь хоть как-то изменить мир» [1, с.126].

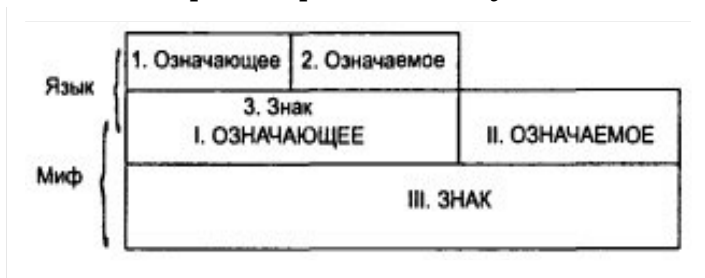
Ещё одной основополагающей характеристикой мифа является то, что он «ничего не скрывает и ничего не афиширует» [2, с. 289]. Повинуясь интенции протащить вторичное значение в сознание людей, он действует открыто, непринуждённо, ибо, будучи отличным от естественного языка, ему грозит опасность быть полностью уничтоженным или вовсе незамеченным – «в глазах потребителя мифов интенция, навязывание концепта могут быть совершенно явными, но в то же время не казаться своекорыстными» [2, с. 289]. Миф возникает тогда, когда мифологическое значение слова начинает восприниматься как естественное, само собой разумеющееся, историческое значение.

Формальная структура мифа

Ролан Барт предлагает рассматривать миф как семиологическую систему, при этом заимствуя известную схему знака Соссюра, который выделял три элемента: означаемое, означающее и знак, как результат взаимодействия первых двух элементов. По Барту, в мифе мы обнаруживаем ту же семиологическую систему, но со

своей спецификой, а именно, она как-бы надстраивается над первичной языковой системой или языком-объектом. «Знак (то есть результат ассоциации, концепта и акустического образа) первой системы становится всего лишь означающим во второй системе... материальные носители мифического сообщения... как только они становятся составной частью мифа, сводятся к функции означивания, все они представляют собой лишь исходный материал для построения мифа...» [2, с. 270]. Таким образом Р. Барт называет миф мета-языком, так как посредством него идёт описание первичной системы.

Любое сообщение, объединяющее в знаке означающее и означаемое, становится означающим для нового мифологического смысла. Таким образом первичный знак – ничто иное, как основа мифа. «Идёт ли речь о последовательности букв или о рисунке, для мифа они представляют собой знаковое единство, глобальный знак, конечный результат, или третий элемент первичной семиологической системы. Этот третий элемент становится первым, то есть частью той системы, которую миф надстраивает над первичной системой. Происходит как бы смещение формальной системы первичных значений на одну отметку шкалы» [2, с. 272]. Это смещение Барт изображал в следующей схеме:



Обозначающее мифа двулико. Оно не только представляется как смысл, заполненный чувственной реальностью, но и как форма, которая в то же время пуста.

Иными словами, когда смысл становится формой по отношению к мифу, он утрачивает свою конкретность, опустошается и обедняется. Ролан Барт пишет: «Становясь формой, смысл лишается своей случайной конкретности, он опустошается, обедняется, история выветривается из него и остаётся одна лишь буква. Происходит парадоксальная перестановка операций чтения, аномальная регрессия смысла к форме, языкового знака к означающему мифа» [1, с. 82].

При исследовании семиологической структуры мифа Барт вводит свою оригинальную терминологию. «Как мы теперь знаем, означающее в мифе может рассматриваться с двух точек зрения – либо как итоговый член системы языка, либо как исходный член системы мифа. Поэтому для него требуется два разных названия: в плане языка, то есть как итоговый член первичной системы, я буду называть означающее смыслом («меня зовут лев», «негр салютует французскому флагу»), а в плане мифа – формой. В отношении означаемого двусмысленность возникнуть не может – для него мы оставим термин понятие. Наконец, третий элемент представляет собой соотношение двух первых – в системе естественного языка это знак, но во втором случае воспользоваться тем же словом уже нельзя без двусмысленности, поскольку в мифе (в чём и состоит его главная особенность) уже само означающее образовано языковыми знаками. Поэтому третий элемент мифа я буду называть значением; это слово здесь тем более оправданно, что миф действительно выполняет двойную функцию – и обозначает и внушает, и даёт и требует понять» [2, с. 272].

Такая терминология, по мнению Р. Барта, продиктована тем, что выражение знака изначально двусмысленно, так как означающее мифа уже образовано из знаков языка.

Критика концепции мифа Р. Барта

В первую очередь стоит отметить, что, работая с категорией «мифология», Барт не ограничивает материал какими-либо определенными сферами приложения. Сам он пишет: «Материал размышлений мог быть самым разнообразным (газетная статья, фотография в иллюстрированном еженедельнике, фильм, спектакль, выставка), выбор сюжета – сугубо произвольным: то были, разумеется, мои темы дня» [2, с. 71]. Рассматривая что угодно в срезе семиотики (как знаковую систему), Барт часто выходит за пределы «своих тем дня». С некоторой долей условности можно сказать, что в его поле зрения попадает весь мир, абсолютно любая единица культуры, потому что в условном человеческом мире любой объект транслирует какие-либо социальные смыслы, связан определенными коннотациями и не мыслим без них; любой объект может быть критически дешифрован и осмыслен. Такое стремление к дешифровке всего мира, вне определённых полей приложения может быть сведено к универсализации, лишь отчасти релевантной в рамках одного исследования.

В то же время Барт в периоде своего позднего творчества подходит к отбору материала более академически (например, в работе «Основы семиологии» [4] в 1965 году). Там Барт, работая в рамках одной методологии, рассматривал в большей мере только знаковые факты, которые усваиваются человеком посредством языка, снова сопрягая тем самым лингвистику и семиотику. То есть в поле его зрения находилась не реальная конкретная практика в своей самости, а последующая дискурсивная заданность. Например, в работе «Системы моды» [5] 1967 года Барт рассматривает моду не как совокупность особенностей во внешнем виде людей, которая присутствует в условном обществе и условно поддается влияниям и изменениям, а только лишь как дискурс журналов об этой самой моде. Этот подход (те описание дискурсивности в формировании, в том чис-

ле, субъекта и каких-либо культурных констант) роднит его с ещё одним философом-постмодернистом – Мишелем Фуко (см. его «Надзирать и наказывать» [13], «Рождение клиники» [14]).

В рамках «Мифологий» такой подход не оказался бы релевантным. Рассмотрение любого дискурсивного формирования требует тщательной проработки и фокусировки на одном предмете исследования. В анализируемой же работе в поле рассмотрения могло попасть всё что угодно. Причём факты реальности, которые рассматривает Барт в рамках своей методологии существуют безотносительно к какой-либо конвенциональной и устойчивой иерархии предметов. Абсолютная широта попавших в поле исследования вещей никак не постулирована методологией этого исследования. Приведённая выше цитата говорит нам о том, что отсутствие отбора материала существует только как субъективная «интенция» (то были, разумеется, *мои* темы дня).

Вкупе с глубоко проработанной образностью, метафоричностью, это отсутствие отбора материала превращает текст Барта в нечто чрезвычайно близкое к литературному дискурсу (литература подразумевается именно художественная). Можно предположить, что подобная литературность философского труда была сознательной установкой самого Барта. Стоит оговориться, что, тем не менее, обилие метафор и образов, большое количество имён собственных (это видно даже из названия глав) вместе с широким охватом материала ещё не способно позволить тексту быть художественной литературой. Для этого требовалось бы ещё одно обстоятельство: внутренняя абсолютная законченность этого творимого в произведении мира.

В то же время широкий охват материала даёт читателю понять, что автор не фокусируется на чём-то одном, не действует в рамках одной методологии. Работая с огромным количеством частных фактов, это было бы просто невозможно: в итоге текст Барта превращается в компиляцию случайных фактов действительности, так

или иначе актуализирующих в себе понятие мифа. Его чрезвычайно частные и узко направленные наблюдения о действительности складываются в одну картину, но не за счёт методологии (как это происходит в рамках научных исследований), а за счёт насильственного приведения Бартом всего материала под концепцию того, как складывается массовое сознание в современной цивилизации. Мифы Барта совершенно разрозненны, они не способны сложиться в единую «фабульную» линейность, если пользоваться терминами литературоведения. Это обстоятельство никак не эксплицировано самим Бартом в его тексте при всей своей совершенной очевидности. Причём линейность отсутствует и когда речь идёт о частных мифах, описываемых автором. Среди них нет ни одного, в контексте которого можно было бы применить термины «сюжет», «повествование» – это чистая парадигматика мотивов. Мифы, представленные Бартом, это мифы для «анализирования», а не для рассказывания.

В этом контексте нельзя не упомянуть, что работа Барта была создана в то время, когда миф, как культурная данность, уже был широко исследован. Например, в 1955 году вышла в свет статья Клода Леви-Стросса «Структура мифов» [9] – исследование мифа в рамках структуралистской теории. В 1930 году была опубликована «Диалектика мифа» А.Ф. Лосева [11], где автор рассуждает о мифе как о продукте осмысленно-личностного начала человека. Изучению мифа и культа посвящена ещё одна значимая работа: «Золотая ветвь» Д.Д. Фрэзера [12]. О мифе и его значении в культуре писали также Элиаде [15], Юнг [16], Кассирер [8]. Во второй половине XIX века началось широкое научное осмысление мифа как факта культуры, которое продолжилось в XX веке, и к моменту написания «Мифологии», миф был исследован практически в рамках всех школ, подходов и направлений. Но Барт, сознательно или нет, полностью игнорирует историю вопроса.

Даже если такое решение было принято Бартом сознательно (то есть он писал работу безотносительно к истории изучения мифа, игнорируя академические наработки, чтобы строить исследование, внося своё собственное новое слово) такой подход не мог бы мыслиться как релевантный, в силу конвенциональных норм, существующих в научном сообществе. Например, вернувшись к особенностям бартовского мифа (отсутствие установки на линейность и рассказывание), нужно оговориться, что здесь актуализируется двойственность структуры самого мифа, точнее оппозиция мифа современного и первобытного. А изучением этой проблемы занимался как раз Клод Леви-Стросс. Он показал, что мифы в традиционной культуре являются синтагматической развёрткой основных культурных оппозиций; им нужна некоторая логическая модель, поэтому они способны существовать только в условиях связного сюжетного построения. У Барта же отсутствие линейности в нарративе существует как данность, ничем не мотивируется и никак не оговаривается.

Возможно, экскурс в историю вопроса позволил бы читателю прояснить оппозицию традиционного и современного мифов, мифа «рассказывания» и мифа «анализирования».

Заключение

Подводя итоги, необходимо ещё раз отметить некоторые моменты, связанные с понятием мифа у Ролана Барта. Мифом может являться любое сообщение в связи с тем, что миф сам по себе не имеет субстанциональных границ. Это непосредственно связано с тем фактом, что миф являет собой феномен, встроенный в первичную знаковую систему, то есть в натуральный язык. К характеристикам же мифа можно отнести: интенциональность, натурализованность, агрессивность, формальность, историчность.

Важно заметить, что Ролан Барт, возможно, одним из первых провёл исследование о мифе как об имма-

нентной современному дискурсу константе. Однако в наших критических размышлениях, кажется невозможным проигнорировать некоторые существенные моменты. Например, практически полное отсутствие отбора в плане материала, субъективность и отсутствие ясной методологии, полное игнорирование истории изучения вопроса.

Литература

1. Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1989.
2. Барт Р. Мифологии / Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. С. Зенкина. М.: Академический Проект, 2008.
3. Барт Р. Нулевая степень письма / Пер. с фр. М.: Академический Проект, 2008.
4. Барт Р. Основы семиологии // Структурализм: «за» и «против». М.: Прогресс, 1975. С. 114-163.
5. Барт Р. Система Моды. Статьи по семиотике культуры. М., 2003.
6. Биbihин В.В. Мир. Язык философии. СПб: Азбука-Аттикус, 2015.
7. Волошинов В.Н. Марксизм и философия языка / В.Н. Волошинов. Л.: Прибой, 1929.
8. Кассирер Э. Философия символических форм: В 3 тт. / Пер. с нем. С.А. Ромашко. СПб.: Университетская книга, 2002.
9. Леви-Стросс К. Структурная антропология / Пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001.
10. Леонтьев А.А. Язык как социальное явление (к определению объекта языкознания) // Известия АН СССР. Отделение литературы и языка. Т. 35. Вып. 4. М., 1976. С. 299-307.
11. Лосев А.Ф. Диалектика мифа / Сост. подг. текста, общ. ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. М.; Мысль, 2001.
12. Фрэзер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Пер. с англ. М.К. Рыклина. М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2001.
13. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Пер. с фр. В. Наумова под ред. И. Борисовой. М.: Ad Marginem, 1999.
14. Фуко М. Рождение клиники. М.: Смысл, 1998.
15. Элиаде М. Аспекты мифы / Пер. с фр. В.П. Большакова. М.: Академический проспект, 2010.
16. Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. Пер. с англ. К.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Вейманн Ангелина – докторантка Института Философии Зеленогурского университета. Зелена Гура, Польша. E-mail: angel004@o2.pl

Angelina Weimann - PhD student at the Institute of Philosophy of the University of Zielona Góra. Institute of Philosophy, University of Zielona Gora. Poland. E-mail: angel004@o2.pl

Львов Александр Александрович, кандидат философских наук, доцент кафедры философской антропологии Санкт-Петербургского государственного университета. Санкт-Петербург, Россия. Email: a.lvov@spbu.ru

Alexander A. Lvov, PhD (in Philosophy), associate professor, Department of Philosophical Anthropology, Saint Petersburg State University. St. Petersburg, Russia. Email: a.lvov@spbu.ru

Казаков Кирилл Витальевич, аспирант. Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина, Кафедра философии. г. Пушкин, Санкт-Петербург, Россия. Email: firefighterseafood@gmail.com

Kirill V. Kazakov, PhD student. Pushkin Leningrad State University, Department of Philosophy. Email: firefighter-seafood@gmail.com

Лисецкий Михаил Львович, магистрант. Институт Философии, Санкт-Петербургский государственный университет. Санкт-Петербург, Россия. Email: Fallinglucfero@gmail.com

Mikhail L. Lisetskiy, master student. Institute of Philosophy, St. Petersburg State University. Saint Petersburg, Russia. Email: Fallinglucfero@gmail.com

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 (in Philosophy), associate professor, Saint Petersburg Electrotechnical University. St. Petersburg, Russia. E-mail: moskov4uk@yandex.ru

Неаполитанский Максимилиан Сергеевич, студент. Институт философии, (кафедра философии науки и техники), Санкт-Петербургский государственный университет. Email: mknea@mail.ru

Maximilian S. Neapolitanskiy, student. Institute of Philosophy (Department of Philosophy of Science and Technology), St. Petersburg State University. St. Petersburg, Russia. Email: mknea@mail.ru

Орлова Надежда Хаджимерзановна, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет. Санкт-Петербург, Россия. Научный сотрудник Института 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 Gora. Poland. E-mail: nadinor@mail.ru

Соловьёв Сергей Владимирович, кандидат физ.-мат. наук, профессор, Университет Тулузы. Тулуза, Франция. E-mail: sergei.soloviev@irit.fr

Sergei Soloviev, PhD., professeur émérite IRIT, Université Toulouse. Toulouse, France. E-mail: sergei.soloviev@irit.fr

Троицкий Виктор Петрович Старший научный сотрудник Библиотека-музей «Дом А.Ф. Лосева» (Москва) Email: vicpetro10.11@mail.ru

Viktor P. Troitsky Senior Researcher Library-Museum "House of A.F. Losev" (Moscow) Email: vicpetro10.11@mail.ru

Периодическое научное издание

Парадигма: философско-культурологический альманах
Выпуск 33

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

Подписано в печать с авторского оригинал-макета 5.12.2020
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