

ПАРАДИГМА

Философско-культурологический альманах

Издается с 2005 года

ВЫПУСК 32

**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. 32 / Главный редактор Н. Х. Орлова. СПб., 2020. 158 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.

Пиотровска 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. Mendeleev 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.

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

CONTENT

PHILOSOPHY OF CULTURE (ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ)

Уваров М. С. Амбивалентность культурно-исторического ландшафта..... 7
Mikhail S. Uvarov Ambivalence of the Cultural and Historical Landscape

Львов А. А. От гуманизма к политехнизму: приметы эпохи 64
Alexander A. Lvov From Humanism to Polytechnicism: the Tokens of Epoch

ТЕХТ AND CONTEXT (ТЕКСТ И КОНТЕКСТ)

Киреева О. В. Урбанизация и дезурбанизация в истории русской культуры..... 80
Olga V. Kireeva Urbanisation and Deurbanization in the History of Russian Culture

Михаленко Н. В. Образ усадьбы в творчестве А. В. Чайнова..... 96
Natalia V. Mikhailenko The Image of the Estate in the Works of A. V. Chayanova

HISTORY OF SCIENCE (ИСТОРИЯ НАУКИ)

Толстых В. Н. Пятый элемент в математике..... 108
Victor N. Tolstykh Fifth Element in Math

PERSONA PERSONAM
(ПЕРСОНА)

<i>Орлова Н. Х. Данзас Юлия Николаевна: Я чувствую силу своей мысли.....</i>	125
<i>Nadezda Kh. Orlova Julia Nikolaevna Danzas: I feel the Power of my Thought</i>	

ARCHIVES
(АРХИВЫ)

<i>Безобразова О. М. Новая религия (Эссе об этике) Философская часть. Пер. Л.С. Московчук.....</i>	140
<i>Olga De Bezobrazow La Religion Nouvelle (Essai d'éthique) Partie Philosophique. Trans. L. Moskovchuk</i>	

INFORMATION ABOUT AUTHORS (СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ).....	150
---	-----

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

Амбивалентность культурно-исторического ландшафта¹

М. С. Уваров²

Ambivalence of the Cultural and Historical Landscape

Mikhail S. Uvarov

Проведенный анализ различных моделей бинарного архетипа позволяет поставить более широкий вопрос. Он связан с интерпретацией феномена амбивалентного способа описания разнообразных культурно-исторических парадигм, определяющих закономерности взаимосвязи теории познания и культуры.

Эта проблема возникает по той причине, что контуры, границы классического мышления в XX в. часто становятся размытыми, почти неопределяемыми. Несмотря на то, что “рок” антиномизма пронизывает все составляющие европейского духовного опыта (не только философское, но и религиозное, этическое, художе-

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

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

ственное, научное мышление), проблема антиномий, как правило, по традиции увязывается с разрешением парадоксов науки. В лучшем случае специфику этой проблемы видят в свете терминологических иллюстраций всеобщего кризиса, «предчувствованного» философами и культурологами конца XIX-XX вв.

Между тем культура XX в. дает нетривиальные образцы движения бинарного архетипа, когда формулировка парадоксальных проблем становится не внешним, оформляющим элементом духовного опыта, а его внутренним, не всегда легко прочитываемым, содержанием. Модели такого рода чрезвычайно многообразны. Выбор тех из них, которые имеют особое значение для европейской культуры, достаточно сложен. Но несомненно, что эвристически ценные модели проявляются в тех случаях, когда бинарный архетип «работает» в наиболее характерной для него сфере - на пограничье различных областей («тезисов») культуры. Поэтому изучение нашей проблемы будет продолжено в маргинальных областях философского дискурса, на стыке культурных парадигм, в особом ключе «внутреннего» антиномизма.

В данном разделе мы рассмотрим именно такие вариации проблемы. Во-первых, предметом анализа станет один из самых интимных и трудно вербализуемых элементов религиозного опыта, связанный с сакральными (духовными) и синкретическими (переходными) инверсиями исповедального слова. Во-вторых, будет уделено внимание дилемме «гармонического» и «диссонансного» типов культуры на примере специфических черт, присущих русскому и европейскому самосознанию. В-третьих, мы обратимся к антитетике жизни и смерти в метафизических горизонтах петербургской культуры.

1. Метафизика религиозного опыта

Найдешь и у пророка слово,
Но слово лучше у немого,
И ярче краска у слепца,
Когда отыскан угол зрения
И ты при вспышке озаренья
Собой угадан до конца.

Арс. Тарковский

Постановка проблемы

Сфера религиозного опыта всегда представляла собой одну из загадок человеческого бытия. Если мы говорим о европейской традиции, то христианская культура, начиная с раннего средневековья, была индикатором наиболее сложных и противоречивых ее тенденций. Само возникновение христианства из недр древнейшей религии иудаизма, его парадоксальное сосуществование в первые века с античным язычеством, несомненная опора на греческие философские корни - все это позволяет поставить вопрос о том, каким образом парадоксы первоначального христианства сказались на развитии самого учения. И в частности, является ли бинарный архетип реальным способом описания такого рода парадоксов или же он полностью замещается тернарным архетипом, суть которого выражена в догматическом установлении о Св. Троице.

Понятно, что эта огромная тема не может быть подробно освещена в рамках данной работы. Существует мощная традиция ее исследования, корни которой уходят в святоотеческую литературу III-VI вв. Теме этой посвящены произведения ведущих православных, католических и протестантских богословов XIX-XX вв. Наша задача более скромная: обрисовать некоторые особенности функционирования бинарного архетипа в религиозном сознании.

К.Г. Юнг, посвятивший многие свои произведения психологическим аспектам религии, специально занимался проблемой бинарных оппозиций в религиозном сознании. В одной из самых известных работ, носящей название «Психологические типы», он рассматривает особенности религиозных споров начала христианской эры. Как полагает К.Г. Юнг, типовая противоположность была свойственна всем аспектам религиозных отношений в раннем христианстве. Особенно это касалось соотношения различных ересей и расколов. Например, если эбиониты (иудействующие христиане) верили исключительно в человеческую природу Христа, то для докетов исключительная божественная сущность Христа была незыблемым догматом. То же самое противоречие воспроизводилось в ходе борьбы ортодоксального христианства против арианской ереси, усовершенствовавшей учение эбионитов с помощью изоцированной религиозной терминологии, но отрицавшей предложенную церковью формулу, согласно которой Христос признавался равным Богу-Отцу³.

В дальнейшем, благодаря творчеству Тертуллиана и Блаженного Августина, христианское учение окончательно определяет свое отношение к ересям и околохристианским учениям, отделяя христианство от других форм верований. Как говорил Фома Кемпийский, определение истинно верующего христианина является чрезвычайно простым и заключается в том, верит ли он в божественную (а не только человеческую) природу Христа.

Тем не менее, напряжение религиозных споров внутри христианства никогда не ослабевало. Всегда находились аргументы в пользу противопоставленных тезисов, связанных, например, с толкованием идеи Св. Троицы или же со знаменитым принципом *Filioque* («и от Сына»). Последний принцип, трактуемый догматический вопрос о природе Св. Духа (истечение его исклю-

³ Юнг К.Г. Психологические типы. М., 1995. С. 50-51.

чительно от Бога-Отца или же от Бога-Отца и Сына) стал одной из существенных теологических причин разделения христианских церквей в XI в. на православную и католическую ветви.

Или другой пример. В современном христианстве сохранилась древняя традиция разграничения двух типов богословия - катафатического («положительного») и апофатического («отрицательного»), которые не только дополняют друг друга, но во многом противоположны по способу аргументации.

Подобных примеров можно приводить очень много. Суть же заключается в том, что даже в такой тонкой и не поддающейся строгой рационализации сфере, как религиозный опыт, бинарное описание занимает вполне достойное место.

Однако в христианской культуре существуют темы, которые, казалось бы, абсолютно не подвержены логике бинаризма. В первую очередь речь идет о таинствах, смысл которых, согласно христианской догматике, дается только в акте веры и не может быть подвергнут рациональной рефлексии. Рассмотрим эту проблему на примере таинства покаяния и неразрывно связанной с ним темой исповеди.

Дело заключается в том, что тема исповеди является общей темой европейской культуры, а не только религиозной ее составляющей. Исповедь не просто конструирует «сборку» важнейших пластов культуры, она заполняет многочисленные разломы, трещины на ее теле. Если бы жанра исповеди не было, то его необходимо было бы сотворить: для самого существования культуры такой акт был бы уникален и ограничен.

В истории европейской мысли насчитываются десятки текстов-исповедей. Исповедание веры как открытое, публичное заявление человеком о его нравственных принципах, как принципах, безусловно, истинных и непреложных, вдохновляло многие поколения мыслителей. Мы рассмотрим только два аспекта этой огромной темы, органически связанных с идеей бинарного архетипа. В

них в наибольшей степени переплетаются историко-культурный и личностно-индивидуальный пласты проблемы.

Три Августина

Фигура Блаженного Августина - стержневая в развитии европейской культуры. Вряд ли можно найти в мировой литературе сколько-нибудь значительное богословское, философское или же культурологическое исследование, в котором отсутствовали бы ссылки на него. И это не просто «дань вечности». Личность, судьбу, творчество Августина просто невозможно обойти.

Универсальность этого человека поистине удивительна. Открывая эпоху христианского богословия в его «классическом» варианте, он одновременно завершает эпоху «Рима языческого», обозначает дальнейшие перспективы развития христианской мысли, за что через многие столетия провозглашается «отцом протестантизма». Впрочем, то же самое может сказать об Августине любая христианская конфессия.

Как личность неординарная, Августин многие столетия находится в центре философско-религиозных дискуссий. Личность Августина почти всегда предстает перед нами через разнообразные, взаимоотличные грани, порой несовместимые между собой точки зрения. И это несмотря на многовековую традицию обсуждения удивительных перипетий его жизни и всегда новое, незамутненное «традицией» обретение его текстов. Фигуру Августина, взятую в ее «стереометрических» перспективах, можно лучше всего понять, если рассматривать в призме многомерного описания, наиболее понятной точкой отсчета которого может быть описание троичное, столь очевидное в классическом христианском богословии и столь же малоочевидное для судьбы отдельной личности.

Обращение к Августину все время требует изменения интонации диалога с ним, избегания докучливой монологичности. Это помогает понять одну важную за-

кономерность: мера вдохновенности августиновского текста и степень его временного удаления от нас чаще всего не совпадают между собой. И это несовпадение с очевидностью порождает новые смыслы, новые формулы нашего с ним общения.

Августин продолжил и развил традицию интерпретации идеи смерти как неизбежной, доминантной фигуры европейского типа мыслительного дискурса. Он как бы завершает ту работу, которую проделали до него Фалес, Гераклит, Платон, Лукиан. Как ни у кого из его предшественников, попытка объяснить глубинные смыслы онтологии смерти вытекают у Августина из стремления постигнуть архитектонику и антитетику жизни. Поэтому тема смерти не существует у него сама по себе, в качестве единственно необходимой точки отсчета и его духовном поиске. Вряд ли вообще можно назвать Августина «певцом смерти». В своем самом известном произведении - трактате «Исповедь» Августин задает своеобразный алгоритм более широкой проблемы, в пространстве которой тема смерти переплетается с двумя другими - темой времени (через которую только и возможно, по Августину, познать тайну смерти) и темой исповедания веры (формальной «оболочкой» которой служит сам текст «Исповеди»). Видимая «тройственность» позиции Августина, конечно, проявляется лишь в упражнениях рефлектирующего ума. Однако сам состав проблемы, слитой воедино в творчестве Августина, весьма характерен.

Идеи смерти и временности приходят к Августину в призме бессмертия и вечности, как вопрос о том, «каким образом уменьшается или исчезает будущее, которого еще нет? Каким образом растет прошлое, которого еще нет?».⁴ В ответе Августина заключена подлинная загадка для последующих поколений мыслителей. «Только потому, - говорит Августин, - что это происходит в душе и

⁴Августин Блаженный. Исповедь // Богословские труды. 1978. Вып. 19. С.194.

только в ней существует... Она и ждет, и внимает, и помнит: то, чего она ждет, проходит через то, чему она внимает, и уходит туда, о чем она вспоминает»⁵.

Для иллюстрации глубины августиновской трактовки времени любопытно сравнить это высказывание со следующей мыслью М. Хайдеггера: «Времени нет, но есть сиюминутность, порождающая время... Во все времена, когда философия обращалась к проблеме времени, возникал вопрос о том, какова его природа. То, что философы прежде всего имели в виду, было время, подсчитываемое... суммой моментов настоящего... Однако, не существует времени без человека»⁶.

Идея смерти у Августина возникает из последовательного прочтения существа времени, поскольку его знаменитые рассуждения об отсутствии момента непосредственного перехода «в смерть» (бытие «до» смерти и «после» смерти не означают собственно смерти), прямо связаны с интерпретацией идеи вечности и временности. И они очень близки отечественной философско-религиозной традиции. Можно, например, вспомнить исследования П.А. Флоренского, касающиеся природы мнимых чисел, в которых показано, что язык последних может быть использован для выражения связи между реальностью чувственной (эмпирической) и сверхчувственной (трансцендентной). То есть речь идет о едином Божественном универсуме, в котором нуль-переход интерпретируется как математическое выражение идеи «скачка» из жизни земной в бессмертие⁷. Данная трактовка становится возможной при опоре на августиновские размышления о природе смерти и временности.

«Ибо если бытие по смерти, то уже не сама смерть... Смерть же тогда зла, когда оную претерпевали, умирая... Минувшая же и совершившаяся смерть, которой

⁵Там же.

⁶Heidegger M. On Time and Being. New York, 1972. P. 16.

⁷Флоренский П.А. Мнимости в геометрии: Расширение области двумерных образов геометрии. М., 1991. С. 11-12, 47-69.

уже нет, - каким образом она добра или зла?.. Понеже, когда придет смерть, тогда все телесное погашает чувство, которое приближением оным получает прискорбность... Ибо когда придет смерть приближавшаяся, то тогда уже не умирающим, но умершим нарицается... Тот же самый есть и живущий, и умирающий; но уклоняющийся от жизни и приближающийся к смерти, при всем том еще в житии, поелику душа не оставила тела. Но когда душа оставила тело, то и тогда не в смерти, а наипаче после смерти будет, то кто может сказать, когда в смерти?»⁸.

В последней цитате мы сознательно воспользовались одним из ранних переводов работы Августина «О Граде Божиим...» на русский язык (конец XVIII в.), не меняя при этом стиль оригинала. Размышления Августина действительно чрезвычайно близки русской традиции, что, возможно, лучше всего ощущается при чтении такого вот «архаического» перевода.

Для Августина сам факт публичной исповеди (а именно из этой традиции, бытовавшей в IV в., ведет свои истоки «Исповедь» Августина) одновременно есть путь к объяснению феномена смерти, или, если воспользоваться мыслью В.Л. Рабиновича, для Августина исповедь и смерть слиты воедино, практически тождественны. Более того, как становится очевидным при сравнительном анализе интерпретации Августином идеи смерти, времени и исповеди, это опять же одна мысль, один порыв души, одна антиномически наполненная попытка вырваться из скреп обыденности.

Такова первая «тройка» смыслов, вытекающая из непосредственного чтения текстов Августина.

Идея исповеди, столь важная для Августина, структурирует в Тексте европейской культуры целую иерархию смысловых оттенков исповедального слова. Через век с небольшим после Августина другой автор, извест-

⁸Августин Блаженный. О Граде Божиим. Против язычников: В 4-х ч. Ч. I. Кн. XIII. М., 1786. С. 15-16.

ный нам под именем Псевдо-Дионисия Ареопагита, приходит к идее исповедального дискурса другой степени напряженности. Псевдо-Дионисий формулирует важнейшую для христианской философии антиномию: познать и увидеть Бога можно только через непознавание (незнание) и не-видение Его: «полное неведение, - пишет он, - и есть познание Того, Кто превосходит все познаваемое»⁹. Псевдо-Дионисий обнажает еще одну грань исповедального слова, назначая ему свою цену и указывая на свой, наиболее близкий ему смысл. «Бог познается во всем и вне всего, ведением и неведением»¹⁰, - продолжает он. Апофатическое «не» в системе «Ареопагитик» Псевдо-Дионисия становится высшим «да»; отрицательное богословие приобретает положительный импульс, переходит в сферу катафатики. Но именно такой переход предсказывает Августин в своей «Исповеди», неоднократно спрашивая, «а что же такое этот Бог» и приходя к столь характерному для него выводу: «Он Жизнь Жизни твоей»¹¹.

Импульс, исходящий из августиновского богословия, отражается в эпоху средневековья и в других, уже более «земных» размышлениях, в которых помимо провозглашения символа веры происходит зримая секуляризация идеи исповеди, хотя и без искусственного выхода за пределы веры. Современник Псевдо-Дионисия Северин Боэций свой знаменитый трактат «Утешение философии» написал, если верить источникам, находясь в тюрьме перед казнью. Богослов, размышляющий в последний час свой о радости философского постижения мира, - такой сюжет уже сам по себе говорит о многом, позволяет вспомнить об истоках августиновской «Исповеди».

Если первая книга трактата С. Боэция - это как бы начальный акт в метафизической драме, а стихи этой

⁹Цит по: Бычков В.В. Из истории византийской гносеологии (к публикации сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита) // Философская и социологическая мысль. 1989. № 12. С. 94.

¹⁰Там же. С. 95.

¹¹Аврелий Августин. Исповедь Блаженного Августина. С. 242.

части приобретают «нечто от роли хора в греческой трагедии»¹², то финал книги возвращает нас к истокам, к высшему началу, к молитве, к единственно возможному акту покаяния. «Не пусты надежды на Бога и молитвы, - говорит Боэций, - ибо, если они искренни, не могут остаться безответными. Поэтому отвернитесь от пророков, заботьтесь о добродетели, устремите свой дух к праведным надеждам, вознесите к небу смиренные молитвы»¹³. Исследователи отмечают удивительный факт: глубоко верующий христианин, Боэций не упоминает ни разу в этом последнем и лучшем своем трактате имени Христа, практически молчит в своей книге о главном. Возможно, что философский дискурс предстает у Боэция как некий исход состояния души, как утешение, успокоение, даруемое отрешенностью от богословских споров, участником которых Боэций был на протяжении всей своей жизни.

«Утешение философией», как известно, оказало очень большое влияние на систему мировоззрения средневековья и Возрождения. Так, Данте в «Божественной комедии» помещает Боэция среди великих мудрецов («Рай», X; 124-129), неоднократно ссылается на него и даже вкладывает в уста Франческа да Римини парафраз на тему «Утешения»: «Тот страждет высшей мукой, кто радостные помнит времена в несчастьи», - восклицает Франческа («Ад», V; 121-128). У Боэция мы читаем: «Радостна смерть для людей, если является кстати, / Коль ее ждут, и когда нить она счастья не рвет»¹⁴.

Но здесь стоит остановиться. Уже обозначены контуры еще одного «тройственного» взгляда на личность и творчество Августина. Идея исповеди порождает целую плеяду исследователей, явных и неявных учеников, для которых исповедь не является единственно возможным

¹²Rand E.K. Founders of the Middle Ages. Cambridge (Mass), 1920. P. 168.

¹³Боэций С. Утешение философией и другие трактаты. М., 1990. С. 290.

¹⁴Там же. С. 190.

жанром, однако каждый из которых берет частицу творчества учителя и актуализирует перед нами то, что лишь в скрытой форме присутствует в творчестве самого Августина. Псевдо-Дионисий и Боэций начинают ту работу, которая приводит в дальнейшем к утверждению жанра исповеди в качестве одного из необходимых атрибутов новоевропейского мышления. Любые формы «светской» исповеди (а ее элементы мы находим у Ж.-Ж. Руссо, Э. де Мюссе, П. Верлена, Ф. Ницше, Ф. Кафки, М.Ю. Лермонтова, Л.Н. Толстого, М.А. Бакунина, Н.А. Бердяева, В.В. Розанова и у очень большого количества других не менее выдающихся мыслителей) формируется как ответ (иногда и как прямой вызов) позиции Августина. По мысли Н.Ф. Федорова, для понимания новой истории Запада существенно важно то обстоятельство, что в исповедальном жанре формируются два перехода: от светского к религиозному («Исповедь» Августина) и от религиозного к светскому («Исповедь» Руссо).¹⁵ Слово исповеди органично и ценно не просто как слово сакральное, тайное. Оно всегда произносится и прочитывается как текст самой жизни, даже если речь идет о неизбежности. Умереть вне исповеди нельзя, поскольку отсутствие в душе исповедального слова означает отсутствие самой жизни - вечной спутницы смерти. Поэтому «исповедальный урок Августина - самый трудный, но и самый поучительный из всех уроков этого учителя, это урок о себе-живом»¹⁶.

Тройку «первых свидетелей» исповедального слова Августина завершает фигура Пьера Абеляра. Это действительное завершение, поскольку Абельярова диалектика в форме знаменитого трактата «Да и нет» приводит к совершенно иному типу дискурса, к той традиции мышления, которая определяет стиль Нового времени и находит, как мы уже указывали ранее, свое законченное выражение в антиномической рефлексии Канта. Совсем

¹⁵Федоров Н.Ф. Сочинения. М., 1982. С. 631.

¹⁶Рабинович В.А. Человек в исповедальном жанре. С. 320.

не случайными оказались для последующих поколений слова Абеяра: «Сомневаясь, мы приходим к исследованию, исследуя, достигаем истины»¹⁷, а также цитируемое им высказывание Августина: «Простите, молясь, ищите, рассуждая; стучитесь, спрашивая, то есть вопрошая»¹⁸.

Вторая грань августиновского образа, грань, явленная нам в творчестве его учеников, предстает в форме бинаристского дискурса, который мыслители, как близкие ко времени Августина, так и далекие от него, используют для формулировки предельных вопросов бытия. Схематика, заданная Августином, определяет и эту сторону своеобразия «партитуры» европейского мышления, в которой роль гармонического ряда, вносящего упорядоченность в полифонию голосов, вновь выполняет тема исповеди.

Любопытно отметить, что для новоевропейского типа рациональности (впрочем, как и для средневекового мирозерцания), далеко не всегда применим классический кантовский образ, в котором антиномическая ситуация рассматривается в призме спора «благородных рыцарей», вступающих в борьбу не ради победы любой ценой, но для выяснения подлинного предмета спора. Идея антиномического дискурса часто приходит не как «благотворное заблуждение разума», но как отсроченная на неопределенный срок вечная дуэль внутри самознания «рыцаря веры». Когда забывается урок Августина, синтез становится невозможным, однако мысль Августина о сопредельности исповеди и антиномического вопроса остается основой для любых размышлений на этой почве. Августин научил своих последователей тому, что предельно острые бинарные оппозиции возникает в природе философии всегда, когда осмыслению подвергаются пограничные смыслы бытия, то есть тогда имен-

¹⁷Абеяра П. История моих бедствий и другие произведения. М., 1959. С. 121.

¹⁸Там же.

но, когда философия занимается свойственным ей делом. Те роковые вопросы, первоначальный ответ на которые сосредоточен в произведениях Августина, можно выразить одной обобщенной мыслью С. Кьеркегора. Датский философ полагал, что «философия относится к истории как исповедник к кающемуся и, подобно исповеднику, она должна иметь гибкость и настраивать ухо на секреты кающегося. Но после того, как до конца услышит его покаяние, она должна быть способной сделать это очевидным для кающегося как иное»¹⁹.

Чуткость философского слуха по отношению к идее исповеди - не исторически ушедшая от нас эпоха «подлинного» бытия покаянного слова. Интерес, который проявляют к этой проблеме современные отечественные исследователи, конечно, не является случайным. Объяснение ему лежит не только в сфере исторической. Тема исповеди, так и не став частью духовного опыта многих поколений, вдруг стала актуальной «идеологически», чуть ли не превратилась в расхожую тему. На этом фоне парадоксальным выглядит следующий факт. Современный политический ангажемент по природе своей предполагает отказ от исповедания своих грехов, какие бы высокие слова не произносились по поводу наследования духовных традиций. Выход из печати разномасштабных «исповедей на заданную тему», авторами которых становятся как ведущие политики, так и люди с сомнительной биографией, лишь оформляет, подтверждает эту ситуацию. Исповедоваться стало не просто модно, но как бы и необходимо для подтверждения последовательности, цельности своих позиций. Исповедь как бы приближается к своим полуязыческим истокам начала христианской эры. Публично-книжная исповедь, образцов которой в последнее время появилось достаточно много, внешней формой напоминает августиновский текст (и даже соответствует его предыстории - жанру публичного покаяния). На самом же деле великая

¹⁹Kierkegaard S. Parables. Princeton, 1978. P. 17.

идея просто эксплуатируется, и это служит лишним подтверждением принципиального, тотального отказа от исповеди.

Можно сказать, что происходит та же инверсия смыслов, которая так характерна для интерпретации исповеди в истории культуры: покаянное слово подменяется словом проповеди, которая всегда публична и не требует *диалога*. Такого рода «исповедь», отрицая самое себя, предстает в качестве нового наукоучения, мало приемлемого с точки зрения изначального внутреннего духовного опыта. Культура впитывает в себя модель «лютеранского соблазна», перестает вступать с нами в подлинный диалог. В этом, по-видимому, заключен один из возможных ответов на вопрос, почему реальная политика часто является столь далекой от нужд и чаяний простого человека.

Поэтому взгляд на Августина наших современников - это взгляд на нас самих, неосознанно пытающихся вырваться из скреп непокаянного слова, маскирующегося под слово исповеди. В этой ситуации уроки Августина становятся не просто уроками самосознания, но и пророческими притчами о живущих сегодня.

Остановимся теперь на нескольких примерах исследования проблемы исповеди у Августина. Наиболее интересными представляются мысли трех отечественных авторов, специально посвятивших этой проблеме свои работы. Автор имеет в виду работы М.М. Бахтина, Л.П. Баткина и В.А. Рабиновича. В целом эти идеи представляют собой новый «тройственный» взгляд на Августина, взгляд, брошенный уже с высоты культуры XX в.

В универсальном исследовании по истории биографического жанра Г. Миш определил автобиографию как «выражение знания человека о самом себе», причем он считал, что автобиография «имеет свои основания в столь же фундаментальном, сколь загадочном явлении, которое принято называть самосознанием».²⁰

²⁰Misch G. Geschichte der Autobiographie. 3 Aufl. Fr.a.M., 1949. S. 6.

М.М. Бахтин, вступая в некоторое противоречие с Г. Мишем и подтверждая одновременно известную мысль Н.А. Бердяева, полагал, что исповедальное слово и автобиографическое описание принадлежат к разным жанрам. Тем не менее, у последних есть единая историческая и художественная основа. Этой основой является «Исповедь» Августина, основная драма в которой разворачивается вокруг внутреннего мира героя-автора. Кризис и перерождение героя становятся главными элементами жанра, и одновременно - своеобразной моделью развития европейской культуры²¹. М.М. Бахтин постоянно говорит о том, что точки пересечения, взаимопроникновения исповеди и автобиографии чрезвычайно важны. Исповедальное слово должно присутствовать в автобиографии, что в принципе и отличает последнюю от жанра биографии. Таким образом, у Бахтина исповедь и автобиография сосуществуют как взаимодополняющие и не существующие один без другого жанры.

Однако изначально М.М. Бахтин ставит этот вопрос в форме дилеммы, сущность которой, как считает Л.М. Баткин, заключается в том, что исповедь, по Бахтину, - «это никакая не автобиография. Но - покаяние, исповедание веры и молитва. "Меня", если угодно, нет; во всяком случае, нет вне сакрального; истинно есть только Он»²², то есть Бог. В такой трактовке исповедь предстает в качестве исчезновения «всяческих категорий ума» (А.Ф. Лосев), как высший акт погружения в метафизику бытия. Как стирание мнимых границ между жизнью и смертью и как подлинная «концепция жизни».²³

Возможно, что в анализе Л.М. Баткина происходит почти незаметная, но весьма существенная инверсия смыслов. Она заключается в отождествлении понятий

²¹Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 207.

²²Баткин Л.М. Не мечтайте о себе: О культурно-историческом смысле «Я» в «Исповеди» бл. Августина. М., 1993. С. 60.

²³Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. С. 207.

исповеди и покаяния. Действительно, в христианской (и особенно в православной) традиции подобное отождествление происходит. Но если исповедальное слово рассматривается в широкой социокультурной перспективе (а именно к такому взгляду «призывает» история становления исповедального жанра), то такое тождество-совпадение становится не столь очевидным. Путь к религиозному покаянию, по-видимому, может лежать и из-за пределов сакрального, из исповеди, пока еще не ставшей христианским покаянием. Впрочем, судьба самого Августина - лучшее тому свидетельство.

В интерпретации же Л.М. Баткина происходит склонение бахтинской дилеммы «ко второму члену» (выражение самого М.М. Бахтина), в сторону усиления личностно-сакральной доминанты исповедального слова. И именно в этом ракурсе урок Августина трактуется им как тотальный, как носящий всеобщий онтологический характер. «Мир исповеди, - пишет Л.М. Баткин, - единственный тотальный, целостный мир, в котором индивид... смел сказать "я"». ²⁴ Получается, что «мы» не необходимы Августину, хотя Августин всегда необходим «нам». То есть «мы» вынуждены искать смысла в диалоге с «я» Августина только как читатели его художественного текста. Представляется, что такая интерпретация не может объяснить в полной мере удивительную жизненность августиновского Текста.

В.Л. Рабинович в своих исследованиях историко-культурного смысла «Исповеди» Августина возвращает нас к исходной проблеме, а именно к вопросу о *смыслах* исповедального слова для нас, живущих сегодня. Текст Августина - это фактическое «научение проповедью, пророческим словом». ²⁵ Идея христианской исповеди становится обрамлением и закономерным завершением слова проповеди. И образ Августина - «проповедника», ставшего «исповедником», - становится символом отри-

²⁴Баткин Л.М. Не мечтайте о себе... С. 14.

²⁵Рабинович В.Л. Исповедь книгочех... С. 219.

цания ситуации разлома, распада культурных ценностей. Мысль Августина, казалось бы, растворяется, почти исчезает в потоке исторической драмы XX в. Но одновременно и подтверждает - самым фактом своего культурного бытия - возможность покаяния.

Таковы три взгляда на Августина наших современников. В целом они взаимодополняют друг друга, включая видимость альтернативистского понимания фигуры Августина. Существовая в поле глубинной полифоничности, пульсация августиновской мысли становится с течением времени все более яркой, исторически непреходящей. Пример Августина, может быть, наиболее четко обозначает уникальную ситуацию, в которой самосознание личности становится подлинным самосознанием культуры.

Жизнь, смерть и время; антиномическая, амбивалентная природа самосознания; ученики, как альтер-эго учителя; век двадцатый, как испытание исповедью и проповедью - все может быть пропущено сквозь призму образа и текстов Августина. Авторская абстракция «трех Августинов» - это в первую очередь возможность (и надежда) поговорить о своей собственно духовно-душевной «мерности». А еще - попытка понять приводимые ниже пророческие слова самого Августина.

«Кто поймет всемогущую Троицу? - спрашивает Августин в XIII книге "Исповеди". - А кто не говорит о Ней, если действительно говорит о Ней?..

Я хотел бы, чтобы люди подумали над тремя свойствами в них самих. Они - все три, - конечно, совсем иное, чем Троица; я только указываю, в каком направлении люди должны напрягать свою мысль, исследовать и понять, как далеки они от понимания. Вот эти три свойства: быть, знать, хотеть... Эти три свойства и составляют нераздельное единство - жизнь... Пойми это, кто может. Перед каждым стоит, конечно, он сам: пусть всмотрится в себя, увидит и скажет мне...».²⁶

²⁶Аврелий Августин. Исповедь Блаженного Августина... С. 346-347.

Текст как исповедь

«Есть несколько книг, - говорил Н. Бердяев, - написанных о себе и о своей жизни. Есть, прежде всего "дневник", который автор вел из года в год, изо дня в день. Это очень свободная форма... Есть исповедь. Блаженный Августин и Ж.-Ж. Руссо дали наиболее прославленные примеры. Есть воспоминания...».²⁷ В том же «Самопознании» Бердяев пишет, что не имеет желания «публично каяться», тем самым как бы исключая свою книгу из исповедальной ауры. Но «Самопознание» не является исповедью в той же самой мере, какой определяется «неисповедальность» текстов Бозция, Абеяра или же Петрарки.

Возможно, дело не в принципиальной несовместимости «разных жанров». Покаяться в чем-либо и произвести *текст* исповеди - это разные уровни, разные смыслы проблемы. Исповедь, например, может воплотиться в молчании - в акте православной исихии. В этом смысле исповедь внутренне антиномична: «слово-как-молчание»; «мысль изреченная есть ложь». От гамлетовского «дальнейшее - молчание» и - на другом уровне - от М. Лютера и практики протестантизма в европейскую культуру входит идея исповеди как уникального акта, чем-то сходного с образом «нулевой степени письма», как его понимает постструктуралистская традиция.

Можно согласиться с М.К. Мамардашвили, полагавшим, что «в этой паузе, а не в элементах прямой непосредственной коммуникации и выражений *осуществляется и соприкосновение* с родственными мыслями и состояниями других, их взаимоузнавание и согласование, а главное - их жизнь, независимая от индивидуальных человеческих субъективностей».²⁸

²⁷Бердяев Н.А. Самопознание: (Опыт философской автобиографии). М., 1991. С. 7.

²⁸Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1990. С.58.

Часто говорят, что в «паузе культуры», в ее разломе возникают такие явления как постмодернизм. Но не есть ли бытие Исповеди, само присутствие ее в культуре более радикальный, *всевременной* и несомненно исторически состоявшийся «наполнитель» этой паузы? Впрочем, и основные идеи постмодернистского дискурса можно вполне представить как инверсию паузы-исповеди (как бы парадоксально не выглядела фигура постмодерниста-«исповедника»). Постмодернизм принимает попытку новейшего исповедального слова, забывая при этом древнюю библейскую мудрость: «все это было, было, было...».

Каяться в молчании нельзя; покаяние - это вербальный акт раскаяния, ведущий свое начало из духовной практики IV в. Так понимали покаяние и ведущие русские художники XIX столетия (А.Н. Островский, Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой). Именно публичным покаянием разрешается жизненная драма Родиона Раскольникова в романе Достоевского «Преступление и наказание». В пьесе А.Н. Островского «Гроза» главная героиня тоже кается публично, но не идет к священнику. Драма личного покаяния (таинства исповеди) дополняется в православной традиции возможностью исповеди перед другим человеком. Именно так поступает Иван Карамазов, чей рассказ-притча о Великом инквизиторе начинается со слов признания, обращенных к Алеше. В этом признании раскрывается глубина внутренней драмы Ивана, усомнившегося в основной христианской заповеди - заповеди любви к ближнему. Исповедуется перед Алешей и старший брат Дмитрий, попадающий в экзистенциально безвыходную ситуацию отторгнутого миром человека.

Покаяние - в «физическом смысле» - доступно человеку каждодневно и ежечасно, как составная часть исповеди. Это акт очищения, осуществленный в единой плоскости «надрыва души». Исповедь же обретает свою подлинность лишь в процессе соединения-сборки прошлого, настоящего и будущего, нахождения предвечно-

го. Исповедь - это сама жизнь, а не «срыв» постепенности. Она возникает органично и ценна тем, что прочитывается как текст жизни. Умереть без покаяния можно, умереть *вне* исповеди нельзя. Отсутствие в душе исповедального слова означает отсутствие самой жизни, поэтому «исповедальный урок Августина - самый трудный, но и самый поучительный из всех уроков этого учителя..., это урок о себе-живом».²⁹ Текст исповеди возникает только тогда, когда необходимость покаяния перед Богом выливается в покаяние перед самим собой. Именно поэтому такой зыбкой оказывается в европейской культуре идеальная возможность существования исповеди только как «записок души». Она публикуема, читаема, прочитывается. Исповедальное слово не только «организует хаос сознания», но и «провидит в нем порядок и строй, лад и гармонию культуры».³⁰ Важна принципиальная текстуальность сознания-в-исповеди, причем в данном случае человек оказывается перед лицом Абсолюта, в нем задействованы высшие потенции сознания. В истинности исповедального слова и происходит синтез категорического императива и универсальных, абсолютных ценностей, хотя сам механизм этого синтеза остается загадкой. В этой же истинности можно искать критерии *подлинности* текста, в том числе текста философского. Сходная идея хорошо выражена, например, в следующих словах Ф. Ницше. «Мало-помалу, - пишет он в работе "По ту сторону добра и зла", - для меня выяснилось, чем была до сих пор всякая великая философия: как раз самоисповедью ее творца, чем-то вроде *témoignes*, написанных им помимо воли и незаметно для самого себя; равным образом для меня выяснилось, что нравственные (или безнравственные) цели составляют в каждой философии подлинное жизненное зерно».³¹ Заметим также, что последняя работа

²⁹Рабинович В.Л. Человек в исповедальном жанре. С. 320.

³⁰Там же. С. 323.

³¹Ницше Ф. Сочинения: В 2-х т. М., 1990. Т. 1. С. 244.

Ф. Ницше, книга «Ессе Номо», написанная им уже на «пограничье» сознательной жизни и болезни, по сути своей является исповедью.

Линия жизни исповедующегося - как связующая грань «узловых точек» культуры. Именно здесь появляется образ философии как формы исповедального праксиса. С одной стороны, «душа всегда восстает против всего зла, и это ее действие называется совестью... И насколько душа следует этому аспекту своего существования.., это и есть основа и причина покаяния». ³² С другой стороны, «философия относится к истории как исповедник к кающемуся»...

Н.В. Гоголь назвал свои «Выбранные места из переписки с друзьями» исповедью человека, который провел несколько лет внутри себя. Неизбежно возникающая в этой связи аллюзия на тему «визита в себе», использованная Ф. Ницше в отношении Р. Вагнера, растворяется в исповедально очерченных границах XIX в., ибо назвать свою исповедь исповедью - значит прорваться сквозь доминанту времени. Исповедь возникает как самоотчет души, как снятие границ историчности и вечности, как Совесть. Аллюзия иллюзорна, но истина проступает здесь вполне доверчиво и зримо. В предисловии к «Выбранным местам...» Гоголь замечает: «как говеющий перед исповедью, которую готовится отдать Богу, просит прощения у своего брата, так я прошу у него прощения, и как никто в такую минуту не посмеет не простить своего брата, так и он не должен посметь не простить меня», ³³ и в этих словах заключен смысл исповеди-как-Совести.

³²Витело. О первоначальной причине покаяния в людях // Время, истина, субстанция: От античной рациональности к средневековой. М., 1991. С. 125.

³³Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями. М., 1990. С. 32. В контексте «Авторской исповеди» Гоголя совершенно иначе оцениваешь тот «урок», который преподавал В.Г. Белинский своим небезызвестным письмом.

Текст Л.Н. Толстого, как и текст Гоголя, - это бесконечный исповедальный текст, но это исповедь человека, восставшего против самой возможности искупления верой, против покаяния как такового.

В отношении Толстого вполне применимы слова Бердяева, сказанные им о самом себе. «Я пережил мир, - пишет Бердяев, - весь мировой и исторический процесс, все события моего времени как часть моего микрокосма, как мой духовный путь».³⁴ Исповедь Толстого парадоксальна по своей сути. Он отрицает покаяние не только потому, что «не может молчать» в отношении не необходимых, по его мнению, христианских таинств, но и потому, что живет жизнью своих героев, проживает ее снова и снова. Жизнь-исповедь-покаяние Нехлюдова сопрягается с переосмыслением библейской притчи в «Отце Сергии», и Воскресение происходит не благодаря, но вопреки таинствам.

Тема авторской исповеди-в-герое вообще чрезвычайно характерна для русской художественной литературы, причем конкретные ее проявления подчас неожиданны и контрастны. Часто исповедь становится как бы скрытой проповедью и наоборот. И пушкинский Онегин, и лермонтовский Печорин, и горьковский Самгин - каждый по-своему - несут на себе «крест» исповеди, хотя для окружающих их персонажей такая исповедь скорее является проповедью. Практически у каждого значительного русского писателя мы находим и исповедь «в чистом виде» - будь то «Исповедь» Толстого или Горького, или же проникнутые исповедальным духом стихотворные образы Пушкина, Лермонтова, Тютчева, Блока, Ахматовой.

Даже горьковское «А был ли мальчик?» имеет двойной исповедальный смысл, поскольку авторская исповедь сливается в этом вопросе с трагической символикой сознания российского интеллигента, постоянно задающего себе вопрос о смысле собственного предна-

³⁴Бердяев Н.А. Самопознание. С. 8.

значения. И когда Н. Бердяев замечает в отношении русской интеллигенции, что «самая практическая борьба со злом всегда принимала у нас характер исповедания отвлеченных теоретических учений»,³⁵ то мысль эту можно понять и как констатацию неспособности русской интеллигенции писать *свой* текст исповеди, ее неумения исповедоваться в подлинном смысле этого слова. О самозамыкании «ложной исповеди» в начале века говорил Л. Шестов, утверждая, что «нам теперь нельзя исповедоваться, т. е. говорить правду. Нам нужно быть строго объективными, научными, т. е. высказываться о вещах, до которых нам нет никакого дела, суждения, к которым мы совершенно равнодушны. И при этом еще глядеть весело».³⁶

Текст исповедального слова рождается в европейской культуре как текст христианский, но сам факт этого рождения достаточно сложен и противоречив. Противоречие это вытекает из изначальной дилеммы, заложенной в основание проблемы исповедания веры.

Последнюю мысль можно пояснить на примере творчества Эль-Греко. Ни один из художников того времени не создал такого количества анонимных образов, как великий испанский живописец. Часто трудно определить, кого именно изобразил художник, несмотря на тщательно выписанные реалистические детали. К излюбленным сюжетам Эль-Греко относятся парные образы святых апостолов Петра и Павла, наделенные различными характеристиками и данные в контрастном сопоставлении. В одном из ранних воплощений этой темы (коллекция Л. Пландиура, Барселона) Эль-Греко наделил апостолов характерными взволнованными жестами, в которых раскрывается характер каждого из персонажей. Не менее экспрессивны фигуры апостолов на знаменитом полотне эрмитажной коллекции.

³⁵Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 25.

³⁶Шестов Л. Власть идеи // Шестов Л. Соч., Т. 4. СПб., 1907. С. 256.

Если задать парадоксальный вопрос: кто из апостолов является Петром, а кто Павлом (атрибутика картины такой вопрос не предполагает), мы окажемся перед проблемой о сущности исповеди в истории европейской культуры. С полотна на зрителя устремлены два прекрасных взгляда, но один из них - взгляд «пламенного проповедника», другой же – «пламенного исповедника», углубленного в себя, в свое личное раскаяние, в покаяние. Кто из апостолов «пламенный проповедник», а кто «пламенный исповедник»? Исповедание веры - дело жизни каждого из них. Но может ли кающийся-в-грехе быть одновременно проповедником? Для апологетической доктрины здесь вообще нет вопроса: исповедь предполагает идею проповеди. Св. Павел целостен в этом смысле. Для него идея раскаяния не довлеет над идеей научения проповедью.

Образ св. Петра - образ вечного, хотя и раскаявшегося грешника - гораздо более сложен для «расшифровки». Фигура Петра на некоторых полотнах Эль-Греко приобретает значение подлинно вселенского масштаба. Его исповедь-в-молчании окрашивается космическими цветами и заставляет задуматься о конкретно-историческом преломлении *такой* исповеди в судьбе человечества. Поэтому вопрос о том, «кто есть кто» на полотнах Эль-Греко позволяет еще раз поставить важную проблему - проблему прочтения текста исповеди в самом широком поле культурных смыслов. На пути различения духовной доминанты образов св. апостолов пролегает линия демаркации двух типов христианских культур, русской и европейской. Для русского национального сознания исихия-исповедь Петра очевидна, как очевидна и сама идея искупления-в-молчании. Традиция, воплощенная в образах Зосимовой и Оптиной пустыни, или же легендарное молчаливое существование Андрея Рублева во многом чужды прямолинейности проповеди, а сам символ проповеди оказывается несколько сглаженным, вторичным. Не случайно, например, на полотне М. Нестерова «Философы» образы С. Булгакова и

П. Флоренского предстают как образы исповедальные. Этим же началом наполнены, пожалуй, все знаменитые росписи и картины художника.

Если для европейской культуры возникновение фигуры яростного проповедника означает лишь смену градуса напряженности в поисках соотношения между разумом и Откровением, то для русской духовности возникновение фигуры проповедника - это всегда надлом, срыв культуры, крик души национального самосознания. Даже если учитывать, что исповедальная практика протестантизма явилась акцией против католической традиции, - для целостности европейского самосознания этот факт не имеет решающего значения. Возвращение к протобожественной форме непосредственного общения человека с Богом означает лишь новую постановку проблемы о соотношении человеческой морали и религиозной нравственности: в чем смысл акции Бога в отношении Авраама и как должно поступить, чтобы не нарушить заповеди. Идеи М. Лютера в первую очередь носят духовно-нравственный смысл и не означают ухода и отрицания.

Совсем другая ситуация возникает с русским проповедником. Конкретные фигуры исторического прошлого, смысл конфессиональных разногласий и споров с Властью оказываются вторичными: раскол становится одновременно призывом к единению, уходу от проповеди. Чрезвычайно сходными поэтому оказываются духовные судьбы Аввакума, Никона, Сильвестра и Тихона - при всей контрастности их реальных судеб. Русский проповедник всегда несет на себе крест *ухода*. Символика русской ментальности оказывается в скрижалях дилеммы «исповедь-проповедь». Возможно, поэтому возникает удивительная фигура «не вполне православного» христианина, становятся реальностью парадоксы духовного поиска В. Соловьева, С. Булгакова, П. Флоренского и даже «нехристианство» Л.Н. Толстого. Исповедь, не выдерживающая собственного напряжения, обращается в

проповедь. Но последняя может обратиться в ложь, если исповедь теряет высшие нравственные ориентиры.

Текст исповеди вообще нельзя удержать в рамках определенной формы религиозности. В культуре он пишется как бесконечный поток самовыражения творческого гения. И дело здесь уже не во внешней схожести текстуальных контуров. Исповеди М. Пруста или Ф. Кафки, конечно, отличаются от исповедальных текстов Н. Гоголя и С. Кьеркегора, а последние, в свою очередь, - от исповедей Ж.-Ж. Руссо и Ж. Деррида. Другими словами, не существует единого вербального кода исповеди. Ее язык является эзотерическим по своей природе. В этом смысле он синтетичен и всеобщ, как, например, всеобщ язык русского юродивого, проповедь которого оказывается инверсией Блаженного слова. Проблема исповеди всегда начинается с поиска адекватного языка, приемлемого способа выражения Слова. Неслучайно, например, что в средневековой Англии и Франции наиболее изощренной формой мести являлся обычай, согласно которому приговоренному к смерти отказывали не только в причащении, но и в исповеди.³⁷ Такая месть могла иметь в своей основе убеждение в том, что исповедь должна «звучать в словах», иначе ее просто и не существует. С точки зрения догматики здесь все верно. Но очевидно также и то, что внутреннее раскаяние или убеждение в своей правоте лишь подтверждает возможность исповеди, тем более что сама фигура католического проповедника (как посредника между Богом и человеком) для европейской культуры весьма неоднозначна. Сам дух христианского покаяния символизирует выход за пределы временности, определяет благодатное, неразрушимое изменение ума и сердца, которое нельзя свести ни к каким произносимым словам. Другими словами, акт покаяния - это прямой путь к исповеди, понимаемой как Текст жизни. Эзотерический смысл исповеди прочитывается в слове художественно-

³⁷Хейзинга Й. Осень средневековья. М., 1988. С. 25.

го гения иногда более четко и осмысленно, чем в самых ортодоксальных символах. Исповедальное слово рождается не как звук - пусть даже и самый благостный и благодатный - но как условие духовного и нравственного совершенства. *Текст исповеди* возникает как реальный «спор мысли», и он невозможен без обращения к истокам, к истории, к самому себе.

Подводя итоги данного очерка, выделим три существенных момента. Во-первых, метафизика религиозного слова в истории европейской культуры парадоксально сопряжена со спецификой антиномических вопросов. Они проявляются не только в традиционно проблематизированных сферах философско-религиозного дискурса (жизнь-смерть, вечное-временное, земное-небесное и др.), но и в менее очевидных случаях (дилеммы исповедь-покаяние, исповедь-проповедь). Во-вторых, идея исповеди возникает не просто в качестве составляющей религиозного опыта. Для европейской культуры не менее значимыми оказываются «светские» формы исповедального слова. В частности, исповедальная доминанта философского текста может служить показателем его искренности, «подлинности».

В-третьих, проблема исповеди неизбежно вводит нас в сферу соприкосновения европейского и русского духовного опыта - метафизической «точке отсчета» истории бинарного архетипа.

Последней проблеме и будет посвящено дальнейшее изложение.

2. «Русские антиномии». К вопросу о диссонансном и гармоническом типах культуры

Существует давняя и чрезвычайно показательная традиция в определении специфики отечественного самосознания. Так, по замечанию Ю.М. Лотмана, для русской культуры характерны бинарные структуры, определяющие способ мышления и самовыражения национального духа, тогда как для западноевропейского

менталитета в большей степени свойственна «тернарная», тройственная структура.³⁸ Или, как писал о русской культуре Л. Шестов, «надо сказать себе раз и навсегда, что все наши понятия, как бы мы их не строили - о двух измерениях, в то время как действительность имеет три и более измерений».³⁹ Тем не менее ни высказывание Ю.М. Лотмана, ни акцентированная идея Л. Шестова не отменяют того очевидного факта, что традиция антиномического рассмотрения важнейших элементов духовного опыта характерна не только для русской, но и для европейской традиции. Вместе с тем, как мы попытаемся показать, троичное видение мира является определяющим и для русского мироощущения, хотя проявление тернарного архетипа в России имеет свою специфику.

Судьба бинаристского дискурса на русской почве по-своему уникальна. Русский философ еще в большей степени, чем западноевропейский, использует инструментарий дихотомического анализа. Парадокс состоит в том, что русская философия явлена нам в призме православной традиции, но как раз в православии, и особенно в этической его доктрине антиномизм еще сравнительно недавно рассматривался как явление неприемлемое в принципе, почти «дьявольское». «Антиномизм, - писал один из авторитетных исследователей, - есть не нарушение закона, а доктрина, стремящаяся оправдать это беззаконие, во имя других будто бы высших принципов»⁴⁰. Разнообразные формы антиномизма, которые автором приводятся в пример (индивидуальный, общественный, иезуитский и др.), служат иллюстрацией основной мысли: антиномизм есть учение, противное истинному смыслу и духу нравственного закона. Более того, антиномизм, как полагает уже другой

³⁸Лотман Ю.М. Культура и взрыв. М., 1992. С. 269-270.

³⁹Шестов Л. Дерзновение и покорности // Афоризмы нежитейской мудрости. Л., 1990. С. 95.

⁴⁰Яннышев И.А. Православно-христианское учение о нравственности М., 1887. С. 69.

автор, - «противное истинному смыслу и духу нравственного закона настроение или поведение. При этом отличительной особенностью антиномиста является стремление его так или иначе оправдать свое отступление от прямых предписаний закона. С последней стороны антиномизм является наиболее постыдным явлением, наиболее соблазнительным для слабых людей».⁴¹

Между тем одному из последних представителей классической русской философии Н.П. Полторацкому принадлежит мысль о том, что антиномические размышления о смысле и предназначении русской религиозной философии, а также ее антиномическая оценка совершенно неизбежны.⁴² Суждение это верно не только с точки зрения «отстраненного» взгляда, но и со стороны внутреннего своеобразия изначальных координат русской мысли.

Тем не менее, отечественную культуру обычно называют «культурой диссонанса». Это означает, что в отличие от гармонической культуры западного мира, русская культура самой судьбой призвана не только демонстрировать миру утонченность чувствования универсальных противоречий бытия, но и оказывать неизгладимое влияние на судьбы цивилизации своим «несовершенным» примером. Именно в недрах таких культур, как считается, вызревают неведомые миру идеи, происходит мгновенный прорыв в будущее.

Все эти определения имеют глубокий смысл. Однако на практике часто получается, что идея «диссонанса» попросту отождествляется с идеей невосполнимого дуализма, а следовательно, русская цивилизация понимается как социально-культурное пространство, принципиально не приспособленное к синтезу «западного» образца. Стремление к синтезу выливается в бессозна-

⁴¹Бронзов А. Антиномизм // Православная богословская энциклопедия: В 10 т. СПб., 1904. Т. 1. Стлб. 809.

⁴²Полторацкий Н.П. Русская религиозная философия // Вопр. философии. 1992. № 2. С. 133.

тельное движение в направлении к хаосу, и, сама хаотичная, русская мысль ввергает в него и весь остальной мир. Как полагают сторонники такого подхода, основные принципы русской философии никогда не выковывались на медленном огне теоретической работы мысли, а извлекались в большинстве случаев уже вполне готовыми из темных недр внутренних переживаний.⁴³

Представляется, что реальная история русской мысли не свидетельствует о принципиально непреодолимом «грехе антиномизма». Напротив, потенциальное стремление к синтетическому мышлению пронизывает все ее сферы, что особенно проявляется в философском дискурсе.

Мы попытаемся показать, каким образом эти синтетические тенденции русской философской мысли сочетаются с обычными представлениями об антиномико-диссонансных «приоритетах» отечественной культуры.

Вряд ли можно назвать хотя бы одного крупного религиозного философа в России, который избежал бы «греха» антиномизма, не использовал бы аргументы антиномического дискурса в своем творчестве. Причем последнее вовсе не свидетельствовало о «деградации духа», напротив, давало возможность рождения образцов синтетического философствования.

Хорошо известны «розановские антиномии», нарушающие любые привычные схемы индивидуального духовного опыта и потому тесно смыкающиеся со своеобразием личностного поиска Л. Шестова, Н.А. Бердяева. По С.Н. Булгакову, антиномии не могут и не должны быть примиряемы: они принципиально непримиримы. Отдельная тема, составной частью которой является критика кантовского категорического императива, — это вопрос о применимости антиномического подхода к постижению смысла христианской догматики, пропущенной сквозь призму философствующего разума. Исследования этой проблемы, столь своеобразные и взаи-

⁴³Логос. 1910. № 1. С. 1 (редакционное предисловие).

моотличные (Б.П. Вышеславцев, Л.П. Карсавин, С.Л. Франк), приводят к осознанию принципиальной возможности дискурса антиномий в этой сфере. С.Л. Франк, как бы находясь в русле кантовского поиска, говорит о неизбежном антиномизме всякого отвлеченного мышления, раздробляющего живое единство на сумму отдельных кусков; упоминает (впрочем, как и Г.Г. Шпет) о необходимости «дополнения логического анализа эстетическим синтезом».⁴⁴ «Непостижимое», трансцендентное, по С.Л. Франку, дается человеку в форме антиномического познания.

Каким же образом относиться к ситуации, согласно которой объективная устремленность русской мысли к разрешению антиномии в высшем синтезе постоянно сопрягается с осознанием невозможности такого разрешения, с глубоко личностным переживанием *неизбежности* антиномизма?

Обратимся сначала к «отстраненному» взгляду на эту проблему.

Рассматривая вопрос о бытии языка в европейской культуре, М. Фуко приводит любопытный анализ, связанный с функционированием двоичного и троичного способов описания. Начиная с античности, говорит он, система знаков западного мира была *троичной*. В эпоху Возрождения имел место последний «всплеск» идеи троичности, поскольку начиная с XVII в. диспозиция знаков становится принципиально *бинарной*, она начинает определяться связью означающего и означаемого. В конечном итоге «происходит грандиозная перестройка культуры... Вещи и слова отныне разделимы».⁴⁵

Современный американский исследователь, рассуждая о проблеме «Восток-Запад», замечает удививший его факт. Для русского человека предельный трагизм существования на границе жизни и смерти часто сказывается

⁴⁴Франк С.Л. Философия и жизнь: Этюды и наброски по философии культуры. СПб., 1910. С. 215.

⁴⁵Фуко М. Слова и вещи. СПб., 1994. С. 78-79, 98-101.

ся условием ощущения высшего счастья, несравнимого с переживанием подобных состояний за пределами концлагеря. То есть имеет место ситуация экзистенциального «синтеза без синтеза», когда трагически разорванные «тезисы» бытия дают возможность испытать и пережить самый глубокий духовный опыт. «В наши дни, - заключает автор, - усредненный Запад не может ответить на все вопросы, касающиеся жизни и смерти, экономики и политики, социального развития и цивилизации. Это же касается и совершенно непонятого для Запада парадокса уникальности русского пути».⁴⁶

А вот цитата из классического произведения О. Шпенглера: «Русскому мышлению, - пишет он, - столь же чужды категории западного мышления, как последнему - категории китайского и греческого».⁴⁷

Любой из приведенных примеров, несмотря на всю несхожесть затрагиваемых в них тем, относится к проблеме, суть которой сводится к возможности (либо невозможности) совместить между собой европейский и русский тип культуры. Причем речь идет не о внешних ее атрибутах, а о сущностных категориях бытия, среди которых идеи бинарного и троичного архетипов являются едва ли не важнейшими.

В самом деле, общепринятой может считаться «саморефлексирующая» точка зрения, согласно которой в русском самосознании антиномический дискурс заложен изначально, причем в форме разорванного, не приемлющего синтеза антиномизма. Практически все крупнейшие мыслители XIX-XX вв. русской истории писали об этом. Более того, в культурной ситуации 90-х гг. в духовную атмосферу отечественной культуры вполне органично вошли периодические издания, для которых обсуждение идеи антиномичности русского пути стало

⁴⁶Lapeyrouse S.L. Towards the spiritual convergence of America and Russia. Santa Cruz, 1990. P. 31.

⁴⁷Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1.: Гештальт и действительность. М., 1993. С. 153.

чуть ли не главной творческой задачей.⁴⁸ Г.П. Флоровский писал в свое время, что «завязка русской трагедии сосредоточена именно в факте культурного расщепления народа... Опасны именно свои антиномии, и было бы грезой и утопией тратить силы не на то, чтобы их преодолеть...».⁴⁹ Вместе с тем, можно вспомнить и слова Е.Н. Трубецкого, считавшего, что поиск единой вселенской правды для русского самосознания всегда являлся определяющей задачей, причем изжить антиномию «Абсолютного» и «его другого» нельзя, «потому что это - антиномия - вовсе не только логическая, но и жизненная. Вся жизнь охвачена этим противоречием, которое лежит в основе всех бесконечных страданий и неудач, ибо вся жизнь есть *стремление к всеединству*, т.е. в одно и то же время и утверждение всеединства, и совершенно реальное, мучительное ощущение его отсутствия»⁵⁰.

Весьма симптоматична и мысль Н.Ф. Федорова, касающаяся крайне негативной оценки антиномизма в философии Канта. «Ложь и ограниченность философии Канта, - пишет русский мыслитель, - заключалась в отрицании *общего дела*, в отрицании, являющемся пред-рассудком, свойственном сословию, обреченному на одно мышление... Но самое великое зло, им причиненное, есть раздвоение разума, то есть признание этого раздвоения за вечное, неустранимое...

Между тем, - продолжает Н.Ф. Федоров, - антиномия практического разума есть не догмат, а лишь вопрос, вопрос о двух убийствах, откуда и истекает долг возвращения жизни»⁵¹.

Н.Ф. Федоров видит истинный смысл и сущность кантовской антиномии причинно-следственных связей в

⁴⁸См.: Параллели: Альманах философской компаративистики. 1991-1994; Преображение: Религиозно-философский альманах. 1991. № 1.

⁴⁹Флоровский Г.П. О патриотизме праведном и греховном // Параллели. 1991. № 2. С. 174, 157.

⁵⁰Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1994. С.66.

⁵¹Федоров Н.Ф. Сочинения. М., 1980. С.536.

возможности ее переосмысления; не в разорванности причины и следствия, а в их *братстве*. Переформулировав эту кантовскую проблему в терминах «родители»(причины-сущности) и «дети» (следствия-явления), Н.Ф. Федоров утверждает при этом, что подлинное разрешение этой антиномии заключается в «устранении смерти временной», поскольку именно в этом «наше дело и задача, задача разума теоретического и практического, как единого, нераздельного»⁵².

Подобного рода примеров можно привести очень много. Все они свидетельствуют об одном: для крупнейших русских религиозных мыслителей совершенно очевидной являлась мысль о необходимости синтетического переосмысления идеи «разорванного» антиномизма, о создании таких обобщенных концепций, в которых антиномизм не играл бы довлеющей роли.

Вместе с тем, в русском самосознании издавна присутствовали сюжеты, «закрепляющие» идею антиномизма как абсолютную норму жизни. Здесь также возможны многочисленные примеры, и мы обратимся только к двум из них, относящимся к разным сферам духовного опыта.

На отечественной почве *ситуация дуэли* представляла собой достаточно показательное явление. В русском интеллигенте издавна укрепилась некая «боязнь дуэли», хотя последняя тем не менее являлась часто единственным и вполне правовым способом восстановления нарушенной чести. Дуэль никогда не уподоблялась «спору благородных рыцарей», могущих произвести свой выстрел в сторону. Дуэль всегда оказывалась именно дуэлью - с необходимым в ней кровавым антуражем. Как пишет Ю.М.Лотман, «демонстративный выстрел в сторону являлся новым оскорблением и не мог способствовать примирению. В случае безрезультатного обмена выстрелами дуэль начиналась сначала, и жизнь противнику можно было сохранить только ценой собственной

⁵²Там же. С.537.

смерти или раны»⁵³. Дуэль имела и мощные нравственные стимулы. Во-первых, они заключались в идее «жертвоприношения ради чести», которое являла собой дуэль. Во-вторых, как это описано в «Дуэльном кодексе» А.А. Суворина, «недостойный противник даже возвышается дуэлью, и, будучи бесчестным в душе, становится дуэлистом по репутации». Тем не менее, «каждый дуэлянт, как и каждый секундант, должен помнить, что повредить жизнь другого человека - преступление против Божеского Духа и высшее несчастье, которое может на земле выпасть человеку»⁵⁴.

Ситуация "русской дуэли" не всегда совпадает с ситуацией дуэли европейской. Налицо больший драматизм и меньшая театральная аффектация происходящего. Может быть, и по этой причине дуэль в XIX веке принесла столь трагические результаты для отечественной культуры. Она являлась, по-видимому, той онтологической «сборкой» русского характера, в которой антиномические черты проступали в полной мере.

Второй пример связан с *символом юродства*. В России фигура юродивого занимает особое место. В ней парадоксально воплощается сочетание гениальности, гармоничности личности с присущей ей же синдром шизофреничности. Юродивый концентрирует в себе тот язык культуры, «на котором Тайна свидетельствует о Себе»⁵⁵. Сущность юродства раскрывается через две его амбивалентные составляющие. С одной стороны - аскетическое самоуничтожение, мнимое безумие, оскорбление и умерщвление плоти. С другой - обязательность «ругаться миру», т. е., живя в миру, среди людей, обличать их пороки, не обращая внимания на общественные приличия. Многие атрибуты юродства служат причиной альтернативного его восприятия (соблазн - спасение;

⁵³Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII - начало XIX вв.). СПб., 1994. С.86.

⁵⁴Суворин А.А. Дуэльный кодекс. СПб., 1914. С.У.

⁵⁵Горичева Т.М. Православие и постмодернизм. Л., 1991. С.3.

страсть - охлаждение страсти; одежда - нагота). «Блаженный», «юродивый» воплощает в себе те черты национального самосознания, которые раскрываются как принципиально двухосновные, бивалентные, вписывающиеся в традиционный образ «сознания крайностей».

Однако интересно также и то, что символ юродства в России возникает не только сам по себе, но и в призме своеобразного «троичного» описания. Дело в том, что в русском самосознании издавна существует тенденция деления людей на три группы (это касается, в частности, и проблемы политических лидеров). Эти группы являют собой образы «борца за справедливость», «делового человека» и «юродивого-страдальца». Своеобразная трансформация идеи «трех богатырей», происходящая здесь, имеет вполне синтетическую основу.

Представляется, что оценка антиномизма на русской почве часто страдает излишней «обобщенностью», когда все явления культуры (включая философскую рефлексию) единовременно объявляются «антиномическими», не предрасположенными к синтезу. Между тем можно выделить два принципиально разных философских отношения к проблеме антиномизма. С одной стороны, действительно существует спектр устоявшихся идей, интерпретирующих русское самосознание в рамках классической «разорванной» схемы. Но, с другой стороны, имеются противоположные тенденции, показывающие, сколь близка крупнейшим русским философам идея синтеза, удивительным образом связанная с проблемой антиномий.

«Абсолютный» антиномизм

Первый подход, в большей степени относится к интерпретации антиномизма философами и культурологами так называемого «второго плана». Идея антиномий познающего мышления возникает у них действительно как самодовлеющая, как единственно возможный метод описания реальности. В этом отношении весьма показательна фигура Ф. Кукулярского, творчество которого еще

не стало предметом внимательного изучения историками русской философии.

Во всех своих работах Ф. Куклярский последовательно проводит мысль о том, что «современный человек находится между существующим в предсмертной агонии старым миром и почти бесформенным телом новорожденного; помощи просит и умирающий, и новорожденный»⁵⁶. Изначальная интуиция его размышлений столь насыщена духом антиномизма, что порой, кажется, будто философ проводит не столько идею антиномичности познания, сколько постулирует реальную антагонистичность классовых отношений в обществе. Однако, как культуролог, Ф. Куклярский практически никогда не выходит за рамки вопросов, находящихся на стыке теоретико-познавательной и историко-культурной проблематики. Более того, он пытается не просто систематизировать, но расширить кантовскую постановку проблемы антиномий. При разрешении кантовских антиномий, - пишет Ф. Куклярский, - «нам приходится иметь дело с *абсолютизированными* противоположностями. Это обстоятельство понуждает нас выдвинуть еще Пятую антиномию, от разрешения которой зависит судьба всех прочих. Антиномия эта следующая: существует только абсолют и существует только относительность»⁵⁷. Разрешение этой антиномии автор видит в перенесении «элементарных свойств» логического квадрата на реальность. «Мир существует и не существует» — это положение должно быть принято за истинное, поскольку, по Куклярскому, бытие и небытие - понятия вполне коррелятивные: утверждение небытия выливается в форму отрицания бытия, как «сущности», «субстанции» и т. д.

Легко заметить, что в рассуждениях Ф. Куклярского абсолютный антиномизм мира подменяет собой кардинальнейшую кантовскую проблему: каким образом *выйти* из скреп антиномичности, существуют ли реаль-

⁵⁶Куклярский Ф. Философия индивидуализма. СПб., 1910. С.6.

⁵⁷Там же. С.67.

ные способы разрешения основных антиномий. «Пятая антиномия» Ф. Куклярского по сути дела подменяет не только Кантову трактовку амбивалентности познания «морального закона» и «звездного неба», но и антиномическую насыщенность категорического императива. То есть в конечном итоге русский философ приходит к той форме антиномизма, которая в основных своих параметрах вписывается в крайние формы экзистенциального подхода, правда, не всегда осмысленного так глубоко, как это имеет место у классиков данного направления.

В другой работе Ф. Куклярского со знаменательным заголовком «Осужденный мир» приводится подробный анализ дихотомических «пластов» европейской и русской культуры в призме антиномий жизни и смерти, добра и зла, прагматизма и гуманизма.⁵⁸ Однако и здесь русский философ пытается моделировать классическую проблему «европейского нигилизма», известную со времен Ф. Ницше, а не какую-либо оригинальную этико-психологическую концепцию.

Идеи Ф. Куклярского в наибольшей степени выкристаллизовываются в двух его последних работах, в которых проблема антиномий приобретает вид абсолютной системообразующей «реальности»⁵⁹. Автор ставит своей задачей «критический анализ той познавательно-логической концепции, которая в качестве постулируемого императива обуславливает... формы господствующего мышления и, являясь *conditio sine qua non* современной культуры, вводит нас в понимание ее трагического духа». «Общая моя задача, - продолжает Ф. Куклярский, - обрисовать в основных чертах тип культуры, которая включала бы в себя все противоречия

⁵⁸Куклярский Ф. Осужденный мир: (Философия человекоборческой природы). СПб., 1912.

⁵⁹Куклярский Ф. 1)Философия культуры: Идеалы человеческой культуры в свете трагического миропонимания. Кн. I.: Культура и познание. Пг., 1917; 2)Критика творческого озарения: (Обоснование антиномизма). Чита, 1924.

идей и волений и в то же время силою своего духа преодолевала бы эту противоречивость. Дух такой культуры неизбежно будет трагическим, ибо санкционированная власть противоречия требует от культуры жертвы, равносильной ее гибели»⁶⁰. Антиномизм концепции Ф. Кукулярского достигает своего апогея в констатации того факта, что «культура трагического должна быть осознана и принята нами не только как специфически русский *fatum*, но как общечеловеческий *предел достижений*». «Гений русского, - заключает философ, - дышит в атмосфере противоречия Восток - Запад, и величайшая, *предельная антиномия берет его*»⁶¹.

Подобная экзальтация мысли, столь характерная для Ф. Кукулярского, иногда кажется перенасыщенной внешним пафосом. Впечатление это (по-видимому, справедливое) возникает постольку, поскольку антиномический дискурс используется не просто в качестве одного из важных элементов духовного опыта, но как единственно возможный его элемент. Ф. Кукулярского «выдает», пожалуй, следующий акцентированный тезис: «Пока между индивидуальным самосознанием и мирозерцанием лежит пропасть универсального познавательного опыта в виде индифферентной среды, не подлежащей учету в силу ее алогичности, - до тех пор познавательный гений может лишь констатировать неопределенную дистанцию "мир - человек", и только»⁶². Необходимость безоговорочного преодоления индивидуально-логической локализованности познания провозглашается Ф. Кукулярским в качестве основной проблемы философии. Таким образом, задача, по Ф. Кукулярскому, заключается в изъятии антиномизма из его познавательных скреп и в придании ему значения универсального космического принципа. Основные идеи, которые,

⁶⁰Кукулярский Ф. Философия культуры. С. 4, 7.

⁶¹Там же. С. 11.

⁶²Кукулярский Ф. Критика творческого сознания. С. 198.

по мнению философа, констатируют этот универсальный антиномизм, имеют следующий вид:

1) антиномизм мира есть подлинный космический принцип;

2) логический монизм, как и всякий монизм, органически чужд «творческому (т. е. антиномическому) сознанию»;

3) логика творческого мироосознания никак не может совпасть с логикой познавательного, чисто теоретического мироосознания;

4) логика как наука не подвергается сомнению (не говорится об «алогизации» теоретического познания и философии в целом), но логический монизм преодолевается только «логическим антиномизмом»⁶³. Идея «новой, антиномизированной логики» в конечном итоге провозглашается Ф. Куклярским идеалом философского знания.

Другой аспект «абсолютного антиномизма» демонстрирует русский философ Б.В. Яковенко. В его размышлениях мы вряд ли найдем сугубо онтологизированный антиномизм, как это имеет место у Ф. Куклярского. Более того, Б. Яковенко в принципе выступает против антиномического видения мира, против «философии отчаяния». Но и в его творчестве антиномическая доминанта присутствует в полной мере, поскольку «критика антиномизма» обращается в глубочайший внутренний антиномизм самосознания философа. Определяя свою собственную позицию как «онтологический критицизм», Б.В. Яковенко большую часть своего творчества посвящает критическому осмыслению чужих философских построений. Хотя критика его в первую очередь связана именно с критикой антиномизма, разоблачением его крайностей, смысл ее совсем не лежит на поверхности. Острие своих полемических выступлений Б.В. Яковенко направляет против мировоззренческой позиции П.А. Флоренского. Он пишет о том, что при знакомстве с книгой последнего «в душе читателя

⁶³Там же. С. 228-235.

воцаряется тягостное, а для меня лично нестерпимое, состояние умственного удушья. Только что подходишь с автором, после ряда выкладок, к какому-либо решительному пункту и весь умственно трепещешь в ожидании какого-то важного решения... и вдруг в самый ответственный момент вместо ожидаемого голоса разума раздаются вопли исповеди, постепенно переходящие в догматический тон проповеди»⁶⁴. В последнем высказывании интересны три основных момента. Во-первых, самоуверенный перенос своего собственного душевного состояния-разлада с миром на всю читательскую аудиторию. Во-вторых, попытка найти в книге П.А. Флоренского, посвященной богословской и одновременно глубоко интимной проблематике, некие разумные, рационализированные выводы. В-третьих, (и это самое главное), вопрос заключается в том, каким образом Б.В. Яковенко интерпретирует авторскую исповедь П.А. Флоренского (каковой действительно является «Стоп...»). Слово сочетание «вопли исповеди» совсем не случайно здесь, как не случайно и противопоставление-антитеза «исповедь-проповедь». Мы уже видели ранее, что инверсии исповедального слова в европейской культуре имеют чрезвычайно важный смысл. Особенно значимой является обращение слова исповеди в слово проповеди. Однако сама по себе эта дилемма возникает как индикатор «неподлинности», срывающейся в текст получения. Подобный подход к творчеству П.А. Флоренского, как можно предположить, является, скорее, выражением внутренней неуравновешенности и неуспокоенности, ощущения собственной неполноты и «неподлинности». Это состояние как раз и является проявлением антиномического мироощущения, «проговариваемого» на уровне философского подсознания.

Особого рассмотрения требует позиция Л. Шестова, которого, конечно, трудно отнести к философам «второ-

⁶⁴Яковенко Б.В. Критический разбор труда свящ. Флоренского "Стоп и утверждение истины" // Земля. 1989. №11. С. 58.

го плана», но антиномический поиск которого очень плотно вписывается в традиции самоопределения бинарного архетипа на русской почве. «Второй план» философии Л. Шестова — это, скорее, ситуация неостребованной оригинальности, оторванности от того, что обычно (и по традиции) связывается с магистральной линией русского философствования.

В способе философствования Л. Шестова, пожалуй, еще в большей степени, чем у Ф. Кукулярского, ощущается укорененность дуалистического взгляда на вещи. Акцентировка идеи всеобщности иррационализма, его онтологической безысходности делают позицию русского философа маргинальной, чрезвычайно непредсказуемой. В этом она очень близка этико-религиозным штудиям С. Кьеркегора или же этическому нигилизму позднего А. Шопенгауэра.

Человека в его жизни поработает необходимость. Свой источник она имеет не во вне человека, не в Боге, но в ложных усилиях человеческого разума. Истина, как ее понимает рационалистическая традиция, — изощреннейшая из форм поработания свободы. Та форма морализаторства, которая воцарилась в человеческом обществе, есть порождение злой необходимости и поработанной свободы. Всевластие разума может быть преодолено только одним путем — путем отказа от него в пользу Бога. Как писал по этому поводу Н. Бердяев, Л. Шестов «подчинил основной теме своей жизни все, что думал, говорил и писал... Он был потрясен властью необходимости над человеческой жизнью»⁶⁵.

Наиболее точно философское умозрение Л. Шестова можно определить как *философию трагического*. Трагедия мира выражается его неустранимой антиномичностью. Не случайна высокая оценка, которую дает Л. Шестов идеям И. Канта, считая при этом, что Г.В.Ф. Гегель лишь завершил дело кенигсбергского мыс-

⁶⁵ Бердяев Н.А. Основная идея философии Льва Шестова // Путь. Париж, 1938. № 58. С. 6-7.

лителя. Видимо, тот предельно парадоксальный способ постановки проблем, который у И. Канта выразился в тотальности антиномического мышления, был необычайно близок духу русского философа, близок до такой степени, что роль И. Канта как одного из столпов европейского рационализма, уходила для Л. Шестова на второй план.

Действительно, кантовский рационализм кончается там, где начинаются главные вопросы его философии, связанные с проблемой человека. Но из проблемы человека исходит и Л. Шестов. Его чрезвычайно волнует главная проблема Канта - проблема обоснования категорического императива. Л. Шестову удается очертить важный аспект дуалистичности последнего. С одной стороны, только признав разум высшим судьей собственных поступков, человек становится добр. С другой, нравственная доброта является основой деятельности разума. И в этой антитетике добродетели и разума не остается места любви. По Канту получается, пишет Л. Шестов, что помощь ближнему проистекает у человека не из любви к нему, не из сострадания, но «из осознания своих обязанностей»⁶⁶.

Внутренний антиномизм, присущий философии Л. Шестова, лучше всего проявляется в его историко-философской концепции. Одна из главных работ «Афины и Иерусалим» содержит антитетическое противопоставление в самом заголовке (впрочем, это относится почти ко всем книгам Л. Шестова). Философ затрагивает здесь ключевую проблему христианской культуры: каким образом сочетаются в ней философское и религиозное начала.

Решение этой проблемы у Л. Шестова выражает общие установки его творчества. Он не ограничивается афористической формой выражения, как это происходит у Ф. Куклярского, а строит оригинальную концепцию философии истории.

⁶⁶ Шестов Л. Шекспир и его критик Брандес. Спб., 1898. С. 245.

В основе античной культуры, олицетворением которой являются Афины, лежит представление о космическом порядке, законе Вселенной. Задача человека - постижение космической гармонии «умным зрением». Такое постижение возможно потому, что человек обладает тайной философского знания. Недостатком умозрения является то, что вечная истина, к которой устремляется взгляд философа, «не слышит убеждений. К тому или другому событию она автоматически представляет печать вечности и этим навсегда парализует волю исследователя»⁶⁷.

В основе культуры религиозной лежит библейская философия, которая ищет подлинную свободу не в разуме, но в Боге. По Л. Шестову получается, что Библия рассматривает рациональное знание как путь греха, как утрату человеком подлинной свободы.

Наиболее известные подвижники идеи Иерусалима, к которым Л. Шестов относит М. Лютера, Б. Паскаля, С. Кьеркегора, не смогли полностью выполнить главную задачу - освобождение человека от всевластия рационального в культуре. Поэтому истинный путь человечества должен идти по пути Иерусалима, но окончательно освобожденному от догматического разума.

Парадоксальность способа аргументации Л. Шестова можно проиллюстрировать следующим примером. В своей книге «Potestas clavium» («Власть ключей») он разбирает вопрос о происхождении человека, сравнивая аргументацию Ч. Дарвина и Ветхого Завета. Не вдаваясь в детали научного и религиозного видения проблемы, Л. Шестов делает очень характерный для своего образа мышления вывод. «Попробуйте, - пишет он, - ...допустить, что в известных случаях можно и должно обойтись без доказательств, и посмотрите на человека, прислушайтесь к человеку... Если бы человек был от обезьяны, он по-обезьяньи умел бы найти то, что ему нуж-

⁶⁷ Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Соч.: В 2-х тт. М., 1993. Т. 1. С. 379.

но. Мне скажут, что такие люди бывают, и их немало. Конечно. Но из этого следует только, что и Дарвин прав, и евреи (то есть авторы Ветхого завета - М. У.) правы. Часть людей действительно произошла от согрешившего Адама, чувствует в своей крови грех своего предка, мучится им и стремится к утраченному раю, а другие и в самом деле произошли от не согрешившей обезьяны, их совесть спокойна, они ничем не терзаются и не мечтают о несбыточном. Согласится ли наука на такой компромисс с Библией?»⁶⁸.

В этой экзистенциально насыщенной и вполне серьезной риторике - весь Л. Шестов, один из замечательных творцов онтологии трагического антиномизма на русской почве.

«Синтетический» антиномизм

Рассмотренные нами три типа «абсолютного» антиномизма показывают философскую подоплеку проблемы диссонансной культуры, которая наиболее очевидна при первоначальном рассмотрении специфики русской мысли. Однако при более детальном анализе оказывается, что антиномические размышления русских философов имеют гораздо более глубокую и осознанную форму, чем такие вот очевидно «разорванные» коннотации.

Любопытно, что несколько снисходительная и одновременно достаточно чуткая критика философско-религиозной концепции П.А. Флоренского принадлежит и Н.А. Бердяеву. В какой-то степени повторяя Б.В. Яковенко, Н.А. Бердяев полагает, что «Флоренский сидит между двух стульев, и его сознание раздирается болезненной двойственностью, не антиномичностью, а двойственностью и двусмысленностью». Однако - в то же время - «самое ценное в книге Флоренского — это его учение об антиномичности. Религиозная жизнь по существу антиномична, она заключает в себе для разума

⁶⁸ Шестов Л. *Potestas clavium* // Шестов Л. Соч.: В 2-х тт. М., 1993. Т. 1. С. 64.

несовместимые и противоречивые тезисы и таинственно снимает эти противоречия». Здесь же Н.А. Бердяев справедливо замечает, что идею антиномичности религиозного сознания, «которая есть безумие для века сего», он сам развивает в своей книге «Философия свободы»⁶⁹.

И здесь мы подходим, пожалуй, к наиболее сложному вопросу, связанному с антиномическими штудиями на русской почве. Фигура П.А. Флоренского не случайно оказалась на перекрестье точек зрения по поводу специфики «двойственности» русского сознания. Общий взгляд на фигуру мыслителя, одного из универсальнейших умов русской истории, однозначно свидетельствует о мощи его дарования, отмеченного глубокими размышлениями о путях отечественной философии и православия. Не случайна мысль А.Ф. Лосева, считавшего, что «никто так глубоко не понимал Древнюю Русь, как он, никто так не обновил православное самочувствие, как это сделал Флоренский»⁷⁰. Да и вообще вся известная критика по поводу «противоречивости» идей Флоренского не учитывает той простой вещи, что он никогда не постулировал свое «философское» согласие с ортодоксальной версией православия, неся тот же самый крест, что и все по-настоящему оригинальные русские религиозные мыслители, включая Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, С.Л. Франка, А.Ф. Лосева и др. Русский философ не может не учитывать той общекультурной традиции, согласно которой конфессиональные споры и разлады - это нечто иное, чем исторические и духовные корни христианства. Даже возможная справедливость такого рода критики интересна сама по себе: «излом» антиномизма, происходящий на стыке светской (философской) и религиозной парадигм, воплощенный в творчестве

⁶⁹Бердяев Н.А. Стилизованное православие // Русская мысль. 1914. № 1. С. 117-118.

⁷⁰ Лосев А.Ф. Об отце Павле Флоренском // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси. М., 1991. С. 459.

конкретного мыслителя, обозначает ту внешнюю грань проявления антиномического дискурса, которая хорошо проясняет *принципиальную* двойственность положения русского философа. С одной стороны, он обязан быть философом, с другой стороны - православным, верующим. У П.А. Флоренского можно найти и «софианскую ересь» (впрочем, как и у С.Н. Булгакова), и «имябожническую» ересь вместе с «платонизмом» (как и у А.Ф. Лосева), и «иконобожническую ересь» (как не вспомнить кн. Е.Н. Трубецкого), и ересь «пневматологическую» (см. переписку П.А. Флоренского с В.И. Вернадским)... Впрочем, не является ли ересью и следующее утверждение Ф. Куклярского: «главный стимул к творчеству у Платона - вера, у Иисуса - знание. Результаты творчества у Платона - христианская философия; у Иисуса - христианская религия. Вы теперь видите, - продолжает Ф. Куклярский, - каким образом в христианстве произошло слияние религии и философии - то самое слияние, которое дало направление и окраску всей последующей мудрости и веры»⁷¹?

Можно сказать, что на русской почве *философствовать* - следовательно, быть *еретиком*, пытающимся, чаще всего бессознательно, освободиться от фиксированных пределов православной догматики.

Нужно принять за факт, что на русской (как и на европейской) почве оригинальная философия окончательно формируется тогда, когда она, с одной стороны, становится на почву христианства, но с другой - возникают фигуры «не вполне православных» религиозных философов.

Судьба современного христианства парадоксальна. Мысль Л.Н. Толстого о том, что главное зло конфессиональных разногласий состоит во взаимном непонимании, неприятии, невозможности казаться «в истине» по отношению друг к другу, не вполне оправдалась. Однако косвенные (и взаимные) упреки в «еретичестве» по су-

⁷¹Куклярский Ф. Философия индивидуализма. С. 76.

ществу сохраняются. Известный исследователь истории и психологии религии Г. Геффдинг, проследившая судьбу современного христианства, выделял в нем три великих периода: первоначальное христианство, католицизм и протестантизм, ничего не говоря при этом о православии. Одновременно он размышлял о роли «первоначальной модели» христианства и приходил к выводу о существенной утере принципов этой модели в современном вероучении⁷². Это относится и к католицизму, и к протестантизму.

Видимо, такой «пропуск» у Г. Геффдинга совершенно закономерен, поскольку с точки зрения нравственных принципов первоначальная модель христианства воплотилась именно в православии.

На русской почве критика протестантской этики (а также и идеи категорического императива) позволяет поставить вопрос, являющийся важнейшим в этике православной: возможно ли в принципе обоснование этических норм вне Абсолютных координат нравственности. Русские религиозные философы, как правило, отвечают на этот вопрос отрицательно, считая, что началами этики может быть только «соборное творчество», созидающее мир абсолютных ценностей (Н.О. Лосский). Еще более определенно высказывается П.А. Флоренский: «Человек, не признаваясь даже самому себе в своем отдалении от Бога и формально даже защищая религию, старается фактически шаг за шагом отвоевать у религии области своей автономии и, следовательно, вычеркивает соответственные стороны из религии как якобы несущественные и попавшие туда исторически и случайно. Одна за другой выпадают из религии различные стороны человеческой деятельности, пока, наконец, не доходит дело до основных истин религиозной онтологии, на которых держится христианская нравственность. Когда падает в сознании и эта основа, - продолжает Флоренский, - а религия приравнивается к нравственности,

⁷²Геффдинг Г. Философия религии. СПб., 1903. С. 317-355.

самая нравственность перестает быть живым и жизненным вдохновением добра и становится внешними правилами поведения, лишенными связи и потому случайными. Это не нравственное самоопределение, а фарисейская мораль»⁷³.

К сожалению (впрочем, это вполне закономерно) идеи П.А. Флоренского и других русских философов, в отличие от мысли Л.Н. Толстого, оказались пророческими. Это тем более показательно, что П.А. Флоренский - не просто один из самых ярких представителей философии антиномического дискурса на русской почве, но и мыслитель, тонко чувствующий антигетику кантовского категорического императива.

Не трудно заметить, что центр тяжести в использовании идеи антиномий на русской почве постепенно «центрируется» в тех случаях, когда сам мыслитель, достаточно далекий от догматического православия, следует, скорее, в русле «общехристианского реализма», августианства или даже кьеркегоровского «парадокса веры». Необходимо также отметить, что современное православие не занимает столь непримиримой позиции по отношению к антиномизму, как это было 100 лет назад.

Если в концепции А.Ф. Лосева - от корпуса работ и до фундаментальных эстетических штудий последних десятилетий - идея антиномий приобретает роль системообразующего модуса мысли, позволяет одинаково строго подходить и к «архитектонике мифа», и к идее «музыкального эйдоса», и к проблемам «философии имени», то позиция П.А. Флоренского гораздо более непредсказуема и «не по-кантовски» синтетична. П.А. Флоренский считает идею антиномий основополагающей для понимания «внерассудочного объекта»; только на этом пути и возможен «подвиг веры». Отношение Флоренского к философии Канта до загадочности

⁷³Флоренский П.А. Из богословского наследия // Богословские труды. 1977. Сб. XVII. С. 134.

двойственно: наряду с восхищенным почитанием антиномий чистого разума, он пишет и о том, что «нет системы более уклончивой, скользкой..., более лукавой», имея в виду, что в ткань философии Канта вплетена «загадочная улыбка» логического противоречия⁷⁴. В философском замысле Канта русский философ усматривает утверждение идеи культуры в ущерб идее культа.

В противопоставлении позитивной роли антиномического дискурса существованию философии кенигсбергского мыслителя у П.А. Флоренского прослеживается одна из характернейших черт православного взгляда на этическую проблему, пропущенную сквозь призму философского умозрения. Отрицание антиномизма как опоры догматики сопровождается утверждением его же в качестве опоры философии. В конечном итоге осознанный, рациональный выбор «протестантского типа» замещается идеей ипостасности, соборности, синтетичности. Как пишет П.А. Флоренский, «противопоставленностью тезисов и антитезисов осуществляется сильный пульс внутренней жизни, а связанностью их обоих синтезом - цельность и единство этой жизни»⁷⁵.

Несмотря на принципиально нерациональный характер православной этики, основная ее идея удивительно проста и логична: не может быть подлинной нравственности без исходных Абсолютных координат. Грех гордыни, заполнивший духовный вакуум сегодняшней жизни, рождается из сознательного или же неосознанного «противления» этой простой истине.

Однако не только православная идея, взятая в «чистом виде», является показателем возможности синтеза на русской почве. Русскими философами постоянно повторяется мысль о том, что допустимо сущностное дополнение «неизбежного антиномизма всякого отвлеченного мышления», которое, как мы уже отмечали, воплощается в эстетических формах. Известное выска-

⁷⁴Там же. С. 122.

⁷⁵Там же. С. 143.

зывание П.А. Флоренского по поводу возможности «эстетически окрашенного» доказательства бытия Бога («если существует "Троица" Андрея Рублева, то Бог есть») свидетельствует о степени прочувствования в русской философии глубинных, универсально-творческих основ такого синтеза. Последний, как правило, понимается в катафатическом, положительном, смысле, когда непостижимость основных религиозных догматов трактуется не как предпосылка их «рационального» обсуждения, «расчленения» на составляющие элементы, но как синтез уже *осуществленный*, актуальный. Догмат о Св. Троице, по П.А. Флоренскому, — это смертельное поражение рационально-рассудочного мышления, но это не отрицание рассудка и рациональности, а лишь признание их недостаточности для подлинного духовного совершенствования. Разумная вера «есть начало дьявольской гордыни, желание *не принять* в себе Бога, а *выдать себя* за Бога, - самозванство и самовольство. Отказ Бога от *монизма* в мышлении и есть начало веры»⁷⁶.

Антиномическое начало лежит в основе дуализма Природы и Культуры. «Но антиномичные, они существуют *не вне* друг друга... Тезис и антитезис пронизываются друг другом и взаимно друг друга являют»⁷⁷, - полагает П.А. Флоренский.

Можно говорить о том, что для русского православного философа высшим типом философского (и религиозного) переживания является удивительная способность *монодуалистического* видения мира (термин С.Л. Франка и Н.А. Бердяева), с точки зрения которого предельное заострение антиномических ситуаций допустимо в тех случаях, когда этого требует религиозная истина, когда необходимо актуализировать потрясение, катарсис, даруемые религиозным чувством. Тем не менее глубинная синтетичность русского мышления преодолевает антитетику «разорванного антиномизма» и

⁷⁶Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М., 1990. С. 65.

⁷⁷Флоренский П.А. Homo faber // Символ. Париж, 1991. № 28. С. 128.

находит путь к взаимодополнительному описанию мира. Антиномически «утонченная» православная триадология⁷⁸ не является символом безысходно-трагедийного мировосприятия, но раскрывает ту уникальную оболочку русской мысли, в которой «бинарное» и «тернарное» сосуществует в высшем синтезе.

Идеи «синтетического» антиномизма проявляются, таким образом у самых известных мыслителей антиномического дискурса как в философской, так и в «эстетико»-религиозной составляющих их творчества. «Христологический», «троичный» синтезы антиномического типа — это действительно уникальное явление, поскольку оригинальная русская философия, как заметил в свое время А.Ф. Лосев, кладет (в отличие от западной философии) в основание мира идею Logos' а, или Слова, а не идею Ratio. Антиномический дискурс в достаточной степени «изломан», (точнее, «спрямлен») на русской почве. Часто он выражает непредсказуемые с точки зрения западного мышления культурные смыслы, когда, например, язык русского писателя (Н.В. Гоголь, Ф.М. Достоевский, А.П. Платонов, М.А. Булгаков), становящийся подчас «языком юродивого», выражает не только антитетику смыслов, но и великую творческую природу русского гения. Как писал В.В. Зеньковский, «мысли Достоевского чрезвычайно присуща диалектическая сила - он вскрывает антиномичность там, где другие успокаиваются на незаконном расширении какого-либо одностороннего предположения. Лишь уяснив антиномии, заключенные в реальности, даже заострив их, он подымается над ними. И везде этой высшей сферой, где "примиряются" противоречия, является "горняя сфера", область религии»⁷⁹.

⁷⁸Игумен Вениамин (Новик). О православном миропонимании // Вопр. философии. 1991. № 4. С. 138.

⁷⁹Зеньковский В.В. История русской философии. М., 1991. Т. I. Ч. 2. С. 241.

В свете вышесказанного вполне логичной выглядит следующая мысль русского православного богослова. Признавая принципиальную устремленность западного мышления (начиная со средневековья) к «игре в антиномии», он пишет, что для русской культуры эта «игра» не столь специфична, поскольку не может разрешить реальных противоречий ее истории. Россия, «усвоившая западную культуру, оказалась не в состоянии принять интеллектуальную эквилибристику - слишком сильна была православная привычка воспринимать антиномии всерьез. И вот кантовские тезисы и антитезисы вступают между собой в смертельную схватку на страницах романов Достоевского... Россия становится полигоном для идей, касающихся судеб Европы и всего человечества»⁸⁰. «Коммюнитарность» русской культуры, вступая в зримое противоречие с исторической ролью *спасения*, предначертанной ей самой судьбой (об этом писали М.А. Волошин, Н.А. Бердяев и многие другие отечественные мыслители), как раз и выступает основой «русского синтеза».

Конечно, все сказанное не отрицает наличия «абсолютистских» начал в русском самосознании. Следует лишь помнить о том, что разыгрывание карты «абсолютного антиномизма», «безысходного дуализма» на отечественной почве не является единственно возможным подходом к анализу русской культуры, точнее, не может служить непререкаемой *основой* для такого анализа.

Для русской ментальности характерно принципиальное сохранение синтетичности чувства добра и красоты, истины и правды; и в конечном счете совершенно неизбежно наступает момент, когда «ранний шизофренически-антиномический дискурс уступает место коммуникативному дискурсу»⁸¹.

⁸⁰Прот.Игорь Экономцев. Исихазм и восточноевропейское возрождение // Богословские труды. 1989. Сб. XXIX. С. 62.

⁸¹Марков Б.В. Психосемиотические структуры философского дискурса // Язык и текст: онтология и рефлексия. СПб., 1992. С. 48.

Подводя итоги данного очерка, сформулируем основные тезисы, отражающие авторское понимание проблемы антиномизма на русской почве. Расширенный характер этих тезисов связан с тем, что проблема «русских антиномий», относительно кратко рассмотренная здесь, требует более детального анализа, в том числе в контексте основополагающих идей, связанных с общественно-политической историей России. Поэтому ниже следующие тезисы следует понимать как проблемное поле для самостоятельной работы, а также последующих анализов.

Итак,

1. Известные определения русской культуры как культуры антиномико-диссонансного типа не являются вполне корректными. Они исходят из того, что отечественное самосознание изначально «заражено» атактическим синдромом. В этом видится его отличие от европейской культуры, основанной на тернарном (троичном) архетипе. Соответствующий последнему тип дискурса представляется в качестве безусловно синтетического, отличающегося в принципе от архетипа разорванного сознания. При этом, правда, признается, что «диссонанс», заложенный в русскую культуру, является необходимым источником ее жизненности.

2. Однако витальность культуры, возможность ее «пассионарного» (Л.Н. Гумилев) существования в потоке истории определяется не пограничными состояниями, не «проклятыми вопросами» (наличие которых свидетельствует, скорее, о разрушительных тенденциях), но возможностью выхода за пределы подобных стереотипов сознания.

В русской культуре попыток такого выхода существует достаточно много («софианская» ересь русских философов; идеи мессианства, Богочеловечества и коммюнитарности; концепция евразийства и мн. др.). В синтезе «европейского» типа тернарные структуры играют роль наследника традиционной христианской (и гегелевской) парадигмы, что ведет, как правило, к ре-

альному воплощению синдромов власти и тоталитаризма. В русской культуре временное преобладание бинарного архетипа может приводить к еще более непредсказуемым социально-политическим и культурно-историческим следствиям.

3. Бинарный архетип, реально функционирующий в русском самосознании, нельзя понимать как прямую альтернативу западному типу мыслительного дискурса. Россия воплощает в себе уникальный тип синтеза, который осуществляется не по принципу «примиренных противоположностей» антиномического вида и не по сакрально-синкретическому проекту тернарного синтеза. *В истории России осуществляется уникальный проект синтеза бинарного и тернарного архетипов.* И это в свою очередь является необходимым условием снятия строго детерминированных тройственных (либо двойственных) структур мышления. Прообразом подобной модели может служить путь, пройденный западноевропейской философией от концепции «качественной диалектики» С. Кьеркегора до идеи «четверицы» М. Хайдеггера.

4. Конкретные разработки синтеза имеются в работах крупнейших русских религиозных философов, которые, по замечанию Б. Вышеславцева, постоянно находятся в ситуации преодоления новой «гладкой» теодицеи, а изначальный антиномизм их философского поиска лучше всего передается именно идеей троичности (и наоборот). Этим, в частности, можно объяснить некоторую «лукавость» (термин, примененный П. Флоренским по отношению к философии И. Канта) идей русских религиозных мыслителей, постоянно осуждаемых за ересь с точки зрения духа и буквы православия.

5. С последним обстоятельством связаны три возможных следствия.

а) Истинный смысл русской культуры заключается в попытках нахождения неклассического типа дискурса (синтеза), что является одним из оснований русской

мысли, которую крайне некорректно сводить к идее бинарной противопоставленности культурных смыслов.

б) Более понятным становится принципиальное «неисповедание» в своих ошибках и заблуждениях, столь характерное для социально-политических умонастроений России XIX-XX вв. (включая современную ситуацию). Политико-социальные стрессы, как правило, принципиально основываются на атактическом синдроме, а следовательно, не могут служить эвристической моделью культуры.

в) Ситуация вполне органического существования на отечественной почве постмодернистического поиска получает свое относительное оправдание. Постмодернизм, стоящий на позициях непризнания любого типа классического дискурса, в неявной («бессознательной») форме подтверждает актуальность анализа русской ситуации вне рамок классических структур, в частности, заполняет ту «паузу», которая возникает в связи с отсутствием истинного исповедального слова.

6. Сегодня необходимо говорить не только о работе бессознательного в судьбе России, но и вспомнить о том уровне интимно-духовного, который в европейской традиции принято обозначать понятием (само)рефлексии. «Путь России» в этом смысле есть выход за пределы трех(двух)мерного континуума, путь, проходящий через исповедание веры, предшествующее проповеди миру.

Таким образом, судьба России как витальной цивилизации актуализируется не в традиционных схемах перехода от бинарных к тернарным структурам, но в воссоздании совершенно иных типов синтеза, в которых традиция служит фундаментом и одновременно дополнением последующего поиска.

Далее мы обратимся к более конкретной проблеме, связанной с вопросом о взаимодействии европейской и русской культуры...

Продолжение следует

От гуманизма к политехнизму: приметы эпохи

А. А. ЛЬВОВ

Цель статьи — вступить в дискуссию по двум основным линиям рассуждений, поднятым авторами недавно опубликованной монографии «Австрийская инженерная философия для политехников». Во-первых, это мысль о реалистическом одиночестве, во-вторых, — идея о взаимосвязи теории познания и теории политики, которую авторы обнаруживают в работах австрийских философов-позитивистов рубежа XIX–XX вв. Предложенная махистами эпистемологическая программа «диссоциация личности», отказ от фундирующего Я как условия всякой ориентации в мышлении и мире не только обеспечила успехи в теоретических исследованиях, но и сформировала особое мировоззрение. Философы-естествоиспытатели понимают природу как ненарушаемый порядок законов и правил — и другого пути, кроме как претворять в жизнь утопические проекты, символизирующие превосходство разумного существа над неразумной природой, нет. Однако философы-позитивисты также и сами себя мыслят, как предмет для усовершенствования, поскольку изменение своей собственной сущности является логическим следствием из стремления изменить всю природу целиком — в статье эти идеи развиваются на примере философских проектов Г. Гомперца и И.И. Мечникова.

В статье затрагивается также вопрос об актуальности школьной традиции в созданном позитивистским умом мире. Оказывается, что время благородной традиционной образованности миновало, и на смену подготовленным теоретикам приходят предприимчивые мастера на все руки. Современные «самоучки» оказываются хозяевами положения, при котором разносторонность, постоянные поиски себя, гибкость и эффективность оказываются приметой времени. Мечты и пророчества о гуманитарном XXI в. оборачиваются тра-

гическим растворением, уничтожением человека в его новом богоравном статусе всеведущего политехника.

Ключевые слова: политехнизм, австрийская философия, позитивизм, утопизм, самоучки, философствующие естествоиспытатели.

From Humanism to Polytechnicism: the Tokens of Epoch

Alexander A. Lvov

The purpose of the paper is to discuss two chief arguments, raised by the authors of a recently published monograph “Австрийская инженерная философия для политехников” (*Austrian Engineering Philosophy for Polytechnicians*). Firstly, it is the idea of realistic loneliness, secondly, the idea of relations between epistemology and political theory, which the authors reveal from the writing of the Austrian positivist philosophers of the border of 20th–21st centuries. The Machists’ epistemological programme of “personal dissociation”, or abandonment of the founding “I” as a premise of any orientation in thinking and in the world, managed to establish a thorough base both for theoretical investigation and a certain world outlook. The scientific philosophers realise nature as a constant order of things, rules and laws that never collapse, and they see no other way to fulfill their zest for domination of the rational over not-rational, but to proclaim the utopian projects. However, they think of themselves as of the objects to transform and improve as well, because the rendering of a human being is a logical consequence from the demand for transformation of the whole world. The paper develops this idea, studying the cases of H. Gomperz and Ilya Ilyich Mechnikov.

The paper also considers such an issue as a topicality of the educational school in the world created by the positivist mind. The authors remind us that the era of a noble theoretical training has passed, and it has been substitut-

ed by the almighty Jacks of all trades. The present autodidacts appear to be the masters of the situation, when the versatility, constant finding oneself, flexibility and efficacy are the birthmarks of the time. The dreams and prophecies about a humane 21st century turns to a tragic dissolution, annihilation of an human being in their God-like status of omnipotent and omniscient “polytechnician”.

Keywords: politechnicism, Austrian philosophy, positivism, utopism, autodidacts, scientific philosophers.

I

Какое время, такая и философия. Часто говорят о «философских» эпохах, когда за мыслью пристально следила подготовленная к этому публика, а идеи наполняли воздух так, что требовалось лишь минимальное усилие, чтобы причаститься воздуху подлинной мысли. Кажется, только наша современность бедна философией — и вместе с тем именно о нашем XXI в. Клод Леви-Стросс говорил как о *по необходимости* гуманитарном. И вместе с тем мыслители нередко критикуют свою эпоху как наименее расположенное к философии время. Это происходило и происходит всегда; одним из самых красочных периодов времени, когда буквально одна за одной создавались критические работы о *духовном состоянии* эпохи, стал период между мировыми войнами (от текстов В. Зомбарта и М. Шелера до послевоенных работ Э. Фромма, Б. Рассела и М. Элиаде).

Мне хотелось бы обратить особое внимание на голос Альберта Швейцера, идеи которого об упадке европейской культуры кажутся мне близкими: «Фихте и Гегель и другие философы, которые, как и Кант, при всем своем критическом отношении к рационализму солидаризировались с его основанными на разуме этическими идеалами, попытались обосновать всеобъемлющее оптимистическое мировоззрение *спекулятивным* путем, то есть *с помощью логического и гносеологического толкования бытия и его воплощения в мире*. В течение трех

или четырех десятилетий им удавалось поддерживать у себя и у других успокоительные иллюзии и насиловать действительность в духе своего мировоззрения. В конце концов, однако, окрепшие тем временем естественные науки взбунтовались и с *поистине плебейской жаждой правды действительности* до основания разрушили созданные фантазией великолепные сооружения» (курсив мой. — А. Л.) [10, с. 234]. Проследившая отход философии от прежде занимаемых ею позиций системообразующей теории действительности, созидательного мировоззрения, и сдачу этих позиций естествознанию, Швейцер указывает на две важные составляющие такого положения дел. Во-первых, прежде господствовавший рационализм был исключительно умозрительной установкой — что, разумеется, не могло удовлетворять ни естествоиспытателей, ни просто образованную публику. И те, и другие постепенно начали сознавать, что мир представляет собой совокупность вещей и явлений и такие взаимосвязи вещей и явлений друг с другом, которые нуждаются в однозначном, точном и доступном каждому описанию и объяснению. Установка на *science* одержала идеологическую победу над прежде господствовавшими свободными искусстваами, к которым стала позже относиться и философия, подпадая под рубрику *Arts and Humanities*. Это, во-вторых, не могло не породить плебейского отношения к окружающей действительности. Прежний ориентир на умопостижимый характер предельных оснований бытия требовал пристального внимания и сосредоточенности на едином. Это метафизическое усилие молодой Шеллинг называл *ur-Wissen*, «дознанием» [11, с. 8]. Такая двусмысленность перевода позволяет ухватить суть непростого приближения к истине, подлинного исследования природы вещей, до сокровенной сути которых добраться нелегко. Правда, возникали и радикальные формулировки, типа хайдеггеровского «наука не мыслит» [9, с. 137-138].¹ И тем не

¹ Об этом также писал А. Швейцер: «<...> наше время, для которого

менее Швейцер весьма прозорливо подчеркивает именно *плебейскую жажду правды действительности*, свойственную положительным наукам — так полотер в фильме «Я шагаю по Москве», требует от литератора («инженера человеческих душ») изображения «правды характеров».

Время возникновения и развития эмпириокритицизма и Венского кружка исторически приходится на период правления «последнего монарха старой школы» Франца Иосифа I, шестидесятивосьмилетнее пребывание на троне мыслилось как естественный и незыблемый ход вещей, подобный вековечному движению солнца по небу. Интересен, в связи с этим смысл интеллектуального восстания философски настроенных политтехников против раз навсегда установленной политической и физической данности: «Последний кайзер империи непрерывно правил Дунайской монархией шестьдесят восемь (!) лет. Это сравнимо со средним сроком человеческой жизни: люди рождались, жили и умирали, так и не увидев смены монарха на троне. Отметим это, чтобы понять, почему подданные Франца Иосифа так стремились разобрать незыблемую конструкцию австро-венгерского самодержавия хотя бы в голове или на холсте и в музыке — в частности, например, в изобразительном искусстве в атональной музыке, а также и в философии (разрушение объективно реального предмета с превращением его в “комплекс ощущений” было не всегда осознаваемой заявкой на деструкцию застоявшегося порядка)» (курсив мой. - А. Л.) [8, с. 264]. Не способный смотреть в будущее в качестве родоначальника нового, старый кайзер конституировал прошлое и себя через него как достойное завершение деяний всех без исключения своих предшественников. Однако в итоге он лишь законсервировал печатью своего правления и своей собственной фигурой настоящее, не оставляя никакой надежды на благотворные изменения ни совре-

характерно бездумье <...>» [10, с. 251].

менникам, ни потомкам. Не желая никаких сущностных изменений, сторонники эмпириокритицизма стремились только пересобрать реальность и тем самым утверждать вечное сегодня. На их примере мы видим, как философия из увлекательной длительности, из *die fröhliche Wissenschaft* настоящего превращается в унылое, вечное сегодня, столь ненавистное Ницше. Идеализм, рационализм предполагают движение вперед, в будущее, его положения направлены на развитие мысли в действие — в этом смысле критика махистами Канта чрезвычайно показательна. Они стремятся к постоянной диссоциации внутренних единств, которые выстраиваются на пути становления мыслей как событий и поступков: немецкая традиция дала грандиозные примеры таких единств в философии (*Tathandlung* Фихте) и литературе («логос» как «дело» по Гёте). Это стремление требует уничтожить всякую событийность, всякое «вдруг», которое сообщало бы динамичность такому положению дел. Наконец, оно пестует тот самый ресентимент, о котором рассуждал Ницше в «К генеалогии морали», а именно попытку подчиненного раба в своей голове одержать верх над господином. Очевидно, что такое противостояние насыщается ритуальными смыслами, которые продлевают, укореняют вечное, несчастное, непреодолимое сегодня!

Предложенная эмпириокритиками диссоциация личности, программный отказ от основополагающего Я как условия всякой ориентации в мышлении и мире весьма показателен прежде всего в мировоззренческом отношении. Продолжатель дела Рихарда Авенариуса, немецкий философ Генрих Гомперц недвусмысленно провозглашал эклектизм своих взглядов при построении цельного мировоззрения, подлинной «космотеории», которая должна была бы показать во всей полноте состояние духовных и интеллектуальных сил современного ему человечества. Г. Гомперц формулировал свою задачу в кантовском духе — устранить противоречия как между понятиями специальных наук и практики, так и, соб-

ственно, *космотеоретическими* понятиями и всякими иными [1, с. 409]; проще говоря, примирить крайние установки рационализма и эмпиризма, и такая задача вполне отвечала духу того времени. Тем не менее эта близость к Канту (как и у Маха [8, с. 78–79]) обманчива, поскольку Гомперц стремится к реализации чисто позитивистского проекта. Следствием из применения онтологических понятий является формирование определенного способа понимания окружающего мира, а вместе с тем и известного способа бытия, в рамках которого человек получает опыт. Из этого же возникает характерная картина мира, и такой способ бытия становится предметом онтологического исследования, в то время как фундированная в опыте картина мира составляет предмет космологии [1, с. 557–558].

Последователь Авенариуса намеревается реализовать проект единой науки о человеческом восприятии, опирающейся на данные естественных наук, но в то же время способную ухватить многочисленные и разрозненные опытные данные в едином творческом синтезе. Поразительно и показательно, что сам философ понимал развиваемое им учение о мировоззрении как лишь частную, здесь и теперь сформулированную мировоззренческую структуру. Если бы не это обстоятельство, то можно было бы подумать, что речь идет о чем-то вроде «всеобщей математики» Декарта или лейбницианского проекта *mathesis universalis*. На деле же оказывается, что Гомперцево *Weltanschauungslehre* — это своего рода интеллектуальный «вечный двигатель», ведь нам в лучшем случае удастся создать временно непротиворечивый и по возможности полный корпус научного знания, но в следующий же миг он немедленно подвергнется эрозии неостановимого научного прогресса. Заметим, что такой мировоззренческий проект является ярким примером дискуссий о природе, типах и системах мировоззрения, развернувшихся в немецкой философии конца XIX — начала XX века [4]. Правда, если представителей философии жизни или феноменологии отноше-

нии проблема мировоззрения интересовала онтологической и гносеологической связью автономного субъекта с эмпирическим миром, то проект Гомперца как сторонника эмпириокритицизма представляется решается как психологическая проблема.

Итак, мировоззрение оказывается не совокупностью данных или знаний, представленных наподобие единой классификационной системы, и более того, эта совокупность не обладает замкнутым или завершенным характером. Напротив, мировоззрение предстает в виде обреченной попытки продемонстрировать неполноту, либо непрочность единства нашего знания о мире, которое основывается на упорядочивании и анализе данных положительных наук. Любопытно отметить, что и в среде российской революционной интеллигенции бытовали схожие идеи увлеченных махистов [2]. О.А. Матвейчев, комментируя рассуждения Александра Богданова, указывает на такую же стохастическую системность взглядов сторонников эмпириокритицизма: «В разных обществах, понятное дело, способы восприятия мира разные. При капитализме, организующем общество по рыночным законам, господствует механистическое и атомистическое мировоззрение, *частными случаями которого* является ньютоновская механика, теория Дарвина и либеральная экономическая теория. Изменение коллективного комплекса ощущений породит новую социальную (и даже физическую) реальность, новые истины, понимаемые как социально организованные формы опыта» (курсив мой; — А. Л.) [8, с. 217]. Следовательно, мир наш гибок и зависит только от нашего восприятия, и мы становимся гибкими вместе с ним. Однако при этом позиция воспринимающего мир субъекта утверждается достаточно жестко: то место, которое прежде занимал Бог, удерживавший его не только в своих руках, но и в своем сознании, и как *деспотия идеи* не дававший ему разбегаться [3, с. 186], теперь занял человек. Вернее, не человек, но люди — они стали «сами боги», через этот апофеоз приобретая жесткий график

наблюдения за миром и подвергнувшись отчуждению от мира, вынесению себя за его скобки, аннигиляции: «Эмпиризм, напротив, требует равенства всех со всеми — потому что опытом обладает каждый. Каждый наделен органами чувств и здравым смыслом, который позволяет упорядочивать поставляемые ими данные. Люди в принципе равны между собой. <...> Эмпиризм — это обратная сторона либерализма. Каждый волен иметь свой собственный опыт, и который представляет для него абсолютно бесспорную информацию, которая не вызывает сомнений. Но у людей существуют “конфликты интересов”, вызывающие разногласия <...>. Все вместе ошибаться не могут. Нам нужно такое — “репрезентативное” — множество людей, что в нем уже потеряются различия по полу, возрасту профессиональной специализации. Это будет поистине “ничье” мнение — мнение “сообщества”, в котором не осталось ничего индивидуального» [8, с. 160].

II

Мы видим, что никакого нравственного изменения, ни изменений окружающей действительности познавательная программа философствующих политехников не предполагает. Речь идет исключительно о том, чтобы собирать и пересобирать микрокосм наших представлений о макрокосме, данном нам в ощущении, и этот Сизифов труд, по-видимому, должен не только утвердить в нас жажду жизни и уверенность в завтрашнем дне, но также гарантировать принципиальную стабильность политического режима, который в системном отношении конституирует такую нашу познавательную деятельность. Замечательно, что авторы монографии приглашают проанализировать тонкие связи между эпистемологией и социально-политическими взглядами эмпириокритиков. Пожалуй, подлинной лабораторией по реорганизации теории познания в теорию политики является сочинение племянника Й. Поппера-Линкеуса — одного из героев монографии, — известного постпози-

тивиста Карла Поппера: в «Открытом обществе...» он напрямую связывает то, как мыслит философ, с тем, какие политические идеалы он отстаивает.

Философы-политехники на самом деле оказались куда проворнее и убедительнее своих склонных к созерцательности конкурентов — установка на практическую значимость собственных теорий, на принципиальную проверку истины критерием практики сделалась едва ли не условием современного (уже и нашего!) способа существования. Практика при этом может не относиться к тому, что улавливается органами чувств как некая единая в самой себе вещь — предмет наблюдения по частям разбегается в разные стороны от указующего, будто назначающего его сущность, перста исследователя. Нет разницы между тем, что мы представляем себе и тем, что предстает перед нами; постмодерн, пожалуй, должен был поднять на щит именно кризис классической новоевропейской субъект-объектной дихотомии.

С моей точки зрения, важным тезисом является утверждение о том, что австрийские позитивисты отстаивали позиции утопического социализма. При всей своей провокативности и неочевидности это утверждение авторами вполне обосновано, и утопическая направленность философствующих политехников прослежена со всей тщательностью. Принято считать, что золотое время утопий закончилось вместе с приходом к власти Наполеона, *igni et ferro* доказавшего эффективность действия и неэффективность какой бы то ни было идеологии. Тем не менее надеяться на то, что естествоиспытатель, закрывшись в своей лаборатории, не станет посягать на принципы общественного и политического устройства является сугубо детской мечтой о решительном торжестве всего хорошего над всем плохим. Дух свободен и веет, где хочет, — и точно так же свободна и неподвластна сиюминутной конъюнктуре поединно научная мысль. Нельзя ожидать, что исследования атомной энергии никогда не будут связаны с опытами по созданию ядерного оружия, а ученые-генетики бла-

горазумно и почтительно остановят свои эксперименты непосредственно перед возможностью клонирования человека или гибридизации животных видов, созданием биологических химер. Вот где подлинная утопия! Познание ведь — это преодоление границы, а какую границу преодолевает благоразумный ученый, ковыряющийся в чашке Петри и, подобно генералу Пфулю в «Войне и мире» производит лишь заранее очевидные положения, столько же тривиальные, сколько и абстрактные? Напротив, подлинный ученый стремится не только к пониманию природы, но и к изменению ее: «Объективной реальности, на которую невозможно повлиять совсем никак, просто не существует, потому что возможности науки и техники безграничны. То, что кажется неприкосновенным, неделимым, нерушимым, на деле таковым не оказывается <...>. Изучение всего надо начинать с разборки на части <...>. Позитивизм рассматривает материализм как оправдание застоя. Представление о материи как “объективной реальности”, на которую не может повлиять активный субъект, не может поддерживать инженерный энтузиазм. Поэтому настоящий политехник — всегда “субъективный идеалист”. Он, изобретая, монтирует все вначале в своей голове, но — не из отвлеченных идей, а из зримых представлений-образов. Потом они выносятся на бумагу; чертеж будущей машины, по выражению Отто Нейрата — это зримая утопия» [8, с. 26].

Именно так, с позиции, характерной для философов естествоиспытателей XIX столетия, видел феномен человека выдающийся физиолог И.И. Мечников. Он понимал человека как пример живого существа, чье внутреннее устройство поддается строго научному постижению и впоследствии может быть изменена или улучшена. Дело в том, что человеческая природа изначально несовершенна, и уже на заре своей истории человечество было обречено задумываться о смысле и ценности жизни, и добиваться решения проблемы дисгармонии человеческой природы, которая в итоге

сводится к осознанию дилеммы «жизнь— смерть» [5]. Проанализировав религию, философию и науку как три возможных способа разрешения этой дилеммы, Мечников пришел к выводу о том, что объективная наука позволит добиться гораздо большего блага для человечества, нежели иные средства. Основателю фагоцитарной теории удалось разработать учение об ортобиозе, которое не сводилось только к правильной диете или продуманному режиму дня, но затрагивала все без исключения сферы частной и социальной жизни и деятельности человека. Успеха в пропаганде и реализации полного ортобиотического цикла можно добиться только изменив в итоге многочисленные укоренившиеся в сознании людей правила совместного существования. Во-первых, поскольку до 60–70 лет человек считался бы вполне сильным и здоровым, границы молодости и даже детского возраста расширятся — тогда больше времени и внимания станут уделять воспитанию и образованию, а сам образовательный процесс будет выстроен и реализован на строго научном фундаменте. Во-вторых, управление миром будет передано тем, кто проявят себя как настоящих специалистов в своем деле, а те, кто по возрасту или невежеству не обнаружат должных способностей, будут отстранены от сферы принятия решений. Мечников недвусмысленно утверждает, что такие формы демократического устройства, как всеобщее голосование, референдумы или общественное мнение в описываемом обществе будут играть роль «кумиров прошлого» [6, с. 853]. Иначе говоря, вмешательство в природу человека неминуемо влечет за собой пересмотр всего того, что человек сам для себя создал как «вторую природу», то есть вселенную культуры, в которой он воспитывается, обучается, реализуется и социализируется.

Занятный парадокс: ученый, всю жизнь посвятивший изысканиям вечных и неколебимых законов природы, если ему только дать волю, в первую очередь продемонстрирует, насколько условен, хрупок и несовершенен тот мир, который был создан в том числе

и его духовными усилиями, и немедленно попытается изменить его. В этом проявляется стремление человека овладеть природой, подчинить ее себе как чему-то более совершенному: лучше оснащеному, более духовному, более психически (интеллектуально) развитому и т. п. Политехническая ориентация на «превозможение» окружающей действительности требует возведение человека на не свойственный ему пьедестал: «Сама ориентация на технологии — это свидетельство иного стиля мышления, иного миропонимания. Технология не есть что-то богоданное. Технология — это всегда инновации, а инновации — это всегда разрыв с традициями. Технологии всегда разрушают — и продолжают разрушать привычный, устоявшийся мир. Они есть противоположность теологии, которая стремится этот привычный мир консервировать» [8, с. 152–153].

III

Итак, мы видим, что мечты и пророчества о гуманитарном веке оборачиваются эффективным растворением, уничтожением человека в его новом богоравном статусе всеведущего политехника. Он стремится к претворению в жизнь утопии, потому что иного способа реализовать его представления о превосходстве разумного существа над неразумной природой, понятой как не нарушаемый порядок законов и правил, нет и быть не может. Он одновременно с этим мыслит себя как предмет для усовершенствования — ведь он сам, будучи человеком, стремится изменить всю природу целиком, а значит, и переформатировать свою собственную сущность. Однако, как и Бог «философов и ученых», такой «самоломаный» демиург рискует оказаться ненужным своему творению, и мир вполне может жить и без него, а точнее, после его становления как вселенского творца. То самое вечное сегодня осуществляется в замыкании политехника на самом себе, на непреодолимом одиночестве, превращающем в тюрьму и сизифову пытку тот последний день, что им самим был отведен для отдыха.

Книга, ключевые линии рассуждения которой инспирировали эту статью, в очередной раз напоминает нам о том, что время благородной традиционной образованности проходит, что на смену рафинированным теоретикам приходят в высшей степени способные мастера на все руки. В одной из работ А.В. Перцева уже как-то звучало о таком характерном для немецкоязычной культуры явлении, как фигура автодидакта, «самоучки» безо всякого отрицательного знака [7, с. 152-153]. Для сторонника классического образования такие самоучки нередко представлялись примерами пошлых, буржуазных полужнаек, в то время как самого этого университета никак иначе, кроме как наследником безжизненной и загнивающей традиции представить было невозможно. Самоучки красочно выведены в различных произведениях — от рассказа М.А. Булгакова «Сколько Брокгауза может вынести организм» и до романа Ж.-П. Сартра «Тошнота» — и всякий раз их постигает роковой конец. Самоучки обречены на трагический исход их образовательной деятельности, однако так происходит в произведениях наследников увядающей классической школы. Современные автодидакты — хозяева положения, и разнонаправленные поиски себя, не говоря уже о работе не по специальности оказываются безусловной и никем не оспариваемой приметой времени. Я вовсе не хотел бы говорить о том, что всем раз на всегда к выпускному классу школы необходимо определиться в своих интересах и следовать по единственно верному выбранному пути. Но нельзя не замечать и то, что инфантильность и неосновательность современного либерального мира, стоящего обеими ногами на почве рыночной экономики, как нельзя лучше сегодня востребованы в качестве мировоззренческого, даже идеологического проекта. Миром правят бэконовские идолы, вылетевшие из ящика Пандоры, который был открыт философствующими политехниками. Разумеется, ни о каком верховенстве принципа здесь речь не идет и идти не может; сколько не требуй извне привнесенных непо-

колебимых принципов и традиционных скреп, их невозможно будет ни произвести, ни усвоить силами политехников. Диссоциированное Я — это вовсе не попытка найти выход из кантовской проблемы «вещи-в-себе». Скорее, мы говорим об отказе от всякого выхода, о безосновательном безмолвии одинокой внутренней пустоты атомарного субъекта.

Естествознание учит нас, что внутри себя человек состоит из мириад мельчайших неделимых частиц, находящихся на колоссальном расстоянии друг от друга. Скрытая в нем вселенная неохватна и неприветливо бесконечна.

Какая философия, такое и время.

Литература

1. Гомперц Г. Учение о мировоззрении: Опыт ист.-генет. излож. и объектив. обработки главнейших проблем общ. теорет. философии. Т. 1. Санкт-Петербург: Шиповник, [1912].

2. Кара-Мурза А.А. Александр Богданов и «Каприйская школа»: между Горьким и Лениным // Полилог/Polylogos. 2018. Т. 2. № 4. URL: <https://polylog.jes.su/s258770110000071-0-1/> (дата обращения: 15.05.2020).

3. Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство. М.: Эксмо, 2007.

4. Львов А.А. Дискуссии о мировоззрении в немецкой философии в конце XIX — начале XX столетий // Парадигма: философско-культурологический альманах. 2019. № 31. С. 67—85.

5. Львов. А.А. Позитивист с душой романтика: преодоление конфликта мировоззрений в антропологии И.И. Мечникова // Конфликтология. 2019. Т. 14. № 2. С. 96—114.

6. Мечников И.И. Этюды оптимизма // Шабров А.В., Князькин И.В., Марьянович А.Т. Илья Ильич Мечников.

Энциклопедия жизни и творчества. СПб.: Издательство ДЕАН, 2008. С. 475—858.

7. Перцев А.В. О. Шпенглер: попытка создания прикладной всемирной истории // Шпенглер О. Воссоздание германского рейха. СПб.: Владимир Даль, 2015. С. 143–222.

8. Перцев А.В., Черепанова Е.С., Матвейчев О.А. Австрийская инженерная философия для политехников. СПб.: «Владимир Даль», 2019.

9. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М.: Высш. шк., 1991.

10. Швейцер А. Упадок и возрождение культуры // Швейцер А. Упадок и возрождение культуры. Избранное. М.: Прометей, 1993. С. 231–286.

11. Шеллинг Ф.В.Й. Лекции о методе университетского образования. СПб: Миръ, 2009.

ТЕКСТЫ И КОНТЕКСТЫ

Урбанизация и дезурбанизация в истории русской культуры

О. В. Киреева

Изучение современного состояния городской культуры требует осмысления исторического пути, проделанного Россией за два тысячелетия. Данная статья посвящена изучению роли процессов урбанизации и дезурбанизации в становлении национальной специфики российской городской культуры. Научную новизну исследования составляет авторская периодизация городской культуры России, а также анализ урбанизации и дезурбанизации как культурных явлений.

Ключевые слова: город, городская культура, урбанизация, дезурбанизация, культура России.

Urbanisation and Deurbanization in the History of Russian Culture

Olga V. Kireeva

Studying the current state of urban culture requires understanding the historical path that Russia has taken over two millennia. This article is devoted to the study of the role of urbanization and deurbanization processes in the formation of national specifics of Russian urban culture. The scientific novelty of the research is the author's periodization of urban culture in Russia, as well as the analysis of urbanization and deurbanization as cultural phenomena.

Keywords: city, urban culture, urbanization, deurbanization, culture of Russia.

Неиссякаемая сокровищница российской культуры спрятана в ее древних городах – городах, наполненных светом веры, мудростью веков, трепетной любовью к своему городу-дому. Веками приумножалась эта сокровищница, давая надежду новым поколениям. И как ни велик временной разрыв между древней и современной эпохой, душа древнерусского города живет, пока жив город. За века, отделяющие зарождение городской культуры в Древней Руси от настоящего времени, многое изменилось. Русский, а затем и российский город прошел стадии средневекового, индустриального, постиндустриального типа. Зародившись однажды как закономерность культуры, он стал текстом человеческого общежития. Разнились виды и функции городов, формы управления, этнический и религиозный состав населения, архитектурные модели. Происходило установление границ между сельскими и городскими поселениями. Российская культура сегодня включена в общемировые процессы урбанизации и дезурбанизации.

Среди наиболее актуальных задач исследования отечественной городской культуры: какие этапы развития прошла городская культура России, каково культурологическое понимание понятий «урбанизация» и «дезурбанизация» и какую национальную специфику обрели эти процессы в условиях российской культуры. В данной статье мы постараемся решить эти задачи, и, возможно, создать почву для привлечения научного интереса к поставленным проблемам и более масштабного исследования.

Процесс формирования русской культуры городского типа занял не одно тысячелетие. Условно можно разделить его на следующие этапы развития:

Домонгольский период (начало I тыс. н. э. – XIII вв.);

«Становление» городов внутри княжеств в период раздробленности (XIII–XV вв.);

Города периода Московского Царства и освоения Сибири (XVI – конец XVII вв.);

Появление городов проевропейской модели (XVIII–XIX вв.);

Ускорение темпов урбанизации и индустриализации городов (вторая половина XIX – начало XX вв.);

Советский период городского строительства (1917–1991 гг.);

Новая волна городской культуры (конец XX – начало XXI вв.).

Для каждого из этих этапов характерен свой особый вклад в развитие городской культуры Руси, а затем и России. Для государства, где низкая плотность населения всегда была характерной чертой, свойственен и низкий темп урбанизации, за исключением XX века, когда он достигал подчас европейского уровня.

В домонгольский период города образовывались на местах сраживания открытых поселений, там, где уровень экономического развития требовал защиты накопленных ресурсов от врагов. Затем города начали «ставити» как административные центры и форпосты территорий, в которых активно развивались ремесло и торговля. С точки зрения функциональной основы городов в истории Руси и России известны также города-порты, города-остроги, города-монастыри (религиозные центры), города-месторождения, города-заводы, города-курорты и т. д.

В период активного освоения Севера и Сибири для закрепления власти над территорией основывались так называемые «остроги» (деревянные крепостные сооружения, населенные пункты, которые появлялись в пограничных областях, известны с XII в.). Из многих впоследствии выросли такие крупные города, как, например, Иркутск (1661), Чита (1653), Верхнеудинск (ныне Улан-Удэ) (1666). Поначалу крепостные сооружения Сибири характеризовались суровостью облика, аскетичностью, отсутствием декоративных элементов. Своеобразие их архитектурно-художественного облика и конструктивного устройства было прежде всего связано с социально-экономическими и климатическими усло-

виями. Но уже в середине и во второй половине XVII века достигли архитектурного совершенства такие города-крепости, как Томск (1604), Енисейск (1619), Мангазея (1600), Якутск (1632) и др.

Масштабное строительство городов развернулось в петровскую эпоху, когда были построены такие города, как Петрозаводск (1703), Таганрог (1698), Петровск (1698), Петергоф (1710), Липецк (1703), Бийск (1709), Каменск-Уральский (1701), Лодейное поле (1702), Сестрорецк (1714) и, конечно, Санкт-Петербург (1703), ставший образцом градостроительства на века.

Появление новых типов городов, увеличение темпов роста городского строительства, усложнение внутригородского устройства – это все показатели социально-экономических изменений, характеризующих эпоху второй половины XIX века в период научно-технической революции, подъема текстильной, добывающей и других видов промышленности. Увеличение численности городского населения (особенно ощутимо для России конца XIX – начала XX вв.), строительство объектов общенационального значения (Пр.: Транссибирская магистраль), улучшение качества жизни населения, научный прогресс – вот лишь часть мощных стимулирующих факторов, приведших к изменению городской культуры России.

В советский период возросли темпы урбанизации, закладывались новые стандарты градостроительного искусства. В это время были построены такие города, как Братск (1955), Нижнекамск (1961), Комсомольск-на-Амуре (1932), Мончегорск (1937), Северодвинск (1936), Воркута (1936), Норильск (1935), Бокситогорск (1929) и многие другие. Большинство из них имело статус «закрытого города».

В современной России по состоянию на 26 апреля 2019 года число городов РФ увеличилось до 1117 (с учетом областных законов об изменении административно-территориального устройства) [10]. Статус города в нашей стране определяется законодательством субъектов РФ и включает в себя требования по населению (как

правило, не менее 10000 жителей, из которых рабочие, служащие и члены их семей должны составлять не менее 85%), а также по основному направлению экономической жизни: промышленной, культурной, военной и другой. Но данные положения не являются строгими. В силу политических, исторических и иных причин поселение может считаться городом, не соответствуя требованиям по количеству населения. Например, столица Ингушетии г. Магас – самая малонаселенная столица, в которой проживает около 9 тыс. жителей. Недавно образованный в Татарстане г. Иннополис – наукоград, созданный для развития информационных и инновационных высоких технологий, населяет 147 человек.

Будь то новый город или город, осененный духом старины, он неизменно подвержен влиянию многовекового опыта градостроительства и городской культуры России, которая прошла длительный путь развития. За это время города сильно поменяли свой облик: одни сильно пострадали в период войн, потеряли статус города или вообще прекратили свое существование, другие – его обрели. Претерпели трансформацию и границы государства. В результате некоторые зарубежные города стали российскими и наоборот: *Калининград* (изначально Кёнигсберг) с 1255 г. до 1945 г. принадлежал немецкой провинции Восточная Пруссия, далее передан СССР; *Выборг* с 1293 г. до 1710 г. был занят шведами, в 1710–1811 гг. – русскими, с 1811 г. по 1944 г. – финнами, затем вошел в состав Ленинградской области РСФСР; *Зеленогорск* (изначально Териоки) с 1548 г. до 1721 г. принадлежал шведам, с 1918 г. по 1940 г. – финнам, после отошел СССР; *города стран СНГ* (*Рига*, основана в 1201 г., с 1710 г. по 1991 г. – российский (советский) город; *Таллинн* (изначально Ревель), основан в 1154 г., в 1710–1918 гг. и 1940–1991 гг. – российский (советский) город) и др. Сами границы городов изменились: многие из них разрослись в целые городские агломерации.

Присутствие в городском пространстве одновременно созданных элементов и разных исторических пластов сделало его воплощением непрерывности человеческой культуры, превратив связь настоящего и будущего в одну из его главных тем. Однако в современных городах эта связь очень часто теряется, оказываясь под давлением процессов урбанизации и дезурбанизации.

Издравле город – символ комфорта, защищенности и благополучия. В моменты опасности люди укрывались за надежными стенами города, доверяя ему свои жизни. Люди тянулись в города раньше, тянутся и теперь. Однако, этот процесс, получивший название *урбанизации* далеко не однозначен. Попробуем разобраться в этом феномене.

Урбанизация – (от лат. *urbanus* – городской) процесс повышения роли городов в развитии общества. Впервые термин «урбанизация» употребляется в 1867 г. в Испании. В философском понимании урбанизация олицетворяет переход от традиционного общества к обществу нового типа: индустриальному и постиндустриальному. Городское население увеличивается за счет преобразования сельских поселений в городские, формирования новых городов, а также миграции как внутри страны, так и притока из других стран.

Урбанизация как социокультурный феномен проделала путь примерно в 11 тысячелетий: от первых известных науке городов (Иерихон IX тыс. до н. э., Джармо и Чатал-Хююк VII тыс. до н. э.) до современных мегалополисов, таких как Ява (141 млн. чел.), Тайхэй (81,8 млн. чел.), Дельта реки Чжуцзян (55 млн. чел.) и другие. Урбанизация охватывает социально-профессиональную и демографическую структуру населения, его образ жизни, культуру, размещение производительных сил, расселение. Для данного феномена характерны приток в города сельского населения и возрастающее маятниковое движение населения из сельского окружения и ближайших мелких городов в крупные (на работу, по культурно-бытовым надобностям

и пр.). В городах мира проживало (млн. человек): в начале XIX в. – 29,3 (3% населения Земли), к 1900 – 224,4 (13,6 %), к 1950 – 729 (28,8 %), к 1980 – 1821 (41,1 %), к 1990 – 2261 (41 %), а к 2016 – 3125 (47,87 %). Доля городского населения (1990 г., %): в Европе – 73, Азии – 31, Африке – 32, Северной Америке – 75, Латинской Америке – 72, в Австралии и Океании – 71; в экономически развитых странах мира (1995 г., %): США – 76, Германии – 85,3, Великобритании – 89. По соотношению городского и сельского населения сегодня лидирует Европа, в частности Бельгия (98 %) [11].

Таким образом, на лицо колоссальное увеличение численности городского населения на мировой арене, в особенности за последние два столетия. Однако темпы урбанизации не всегда одинаковы и равномерны. Скачкообразный характер объясняется политической и экономической обстановкой (войны, революции, голод), а также этническими и религиозными особенностями населения.

Темпы урбанизации в России, по сравнению с азиатскими и европейскими странами, всегда были довольно низкими. На период татаро-монгольского нашествия на Русь насчитывалось около 300 городов с населением до 50000 человек в каждом, в то время как в европейских городах (Лондон, Милан и др.) проживало больше 100000 человек. Слабый рост урбанизации наметился в России в начале XIX в., когда количество городского населения увеличилось на 1 % по отношению к XVIII в., а всего горожан стало 4 %, в середине XIX в. – 8 %, а в 1897 г. – 13 % (что соответствовало общемировому уровню), в 1913 г. – 18 %. Далее в период революции и Гражданской войны начался отток населения из городов, рост прекратился и возобновился уже после коллективизации, достигнув в 1940 г. 33 %. Не останавливался темп урбанизации и в период Великой Отечественной войны, когда многие предприятия были перемещены за Урал. В СССР он превосходил в 2–3 раза показатели западных стран.

С 1950 по 1989 гг. городское население увеличилось на 120 млн. человек. На конец 1991 г. оно составляло 109,7 млн. человек, или 74 %, а сельское – 39 млн., или 26 % [11]. Сейчас по доле горожан (по данным на 24 апреля 2019 года – 75 %) Россия находится на среднеевропейском уровне [12]. Причем самым высоким уровнем урбанизации (свыше 80%) отличаются регионы, мало-пригодные по климатическим особенностям для ведения сельского хозяйства, – Европейский север и Дальний Восток (в особенности Мурманская, Магаданская, Сахалинская, Камчатская области, Ханты-Мансийский автономный округ, Ямало-Ненецкий автономный округ). Плотная городская сеть образуется вокруг Москвы и Санкт-Петербурга, а также прилегающих к ним областей (Ивановской, Владимирской, Тульской, Ярославской), в промышленных регионах Урала, Поволжья и юга Сибири (Свердловская, Кемеровская, Челябинская, Самарская области) [1]. Процессы современной урбанизации обусловлены в первую очередь финансовыми факторами – ростом доли городского капитала в бюджете регионов, увеличением инвестиционной, промышленной, научной, образовательной привлекательности городов и предоставлением рабочих мест. Люди отправляются сюда на заработки в поиске новых возможностей, самореализации, престижа и успеха. Не столько важно, что современный город не щадит никого и затягивает в свою «мясорубку». Выжить здесь оказывается порой гораздо сложнее, чем в деревне. Главное, получить гордое звание «горожанина» и «выбиться в люди».

Однако наряду с урбанизацией в России (как и во всем мире) получил распространение обратный феномен, носящий название *дезурбанизации (рурализации, контрурбанизации и т. д.)* – отток населения из города в сельскую местность, другую страну, либо отказ от определенного места жительства, а также естественный процесс поглощения свободного природного пространства человеком.

Дезурбанизационный процесс был спровоцирован кризисом капиталистических городов и ростом противоречий между городом и сельской местностью. Он получил развитие с начала XX века в социально-утопических идеях создания экопоселений, «городов-садов», «зеленых городов» с самобытным существованием людей в окружении дикой природы. В 1903 году был широко распространен проект Э. Говарда «Город-сад будущего», в котором планировалось расселение жителей Лондона по небольшим провинциям с общественным центром, парком и фабрикой. Наиболее последовательно идеи дезурбанизма изложил американский архитектор Ф.Л. Райт в книге «Исчезающий город» (1932), предложивший проект размещения жилых домов городского типа среди сельскохозяйственных угодий [8].

В 20-е гг. получили развитие концепции дезурбанизма среди советских архитекторов. Коллектив Секции социалистического расселения Госплана РСФСР предложил два проекта – «Магнитогорье» и «Зеленый город». В «Магнитогорье» (разработчики – М. Охитович, М. Барщ, В. Владимиров, Н. Соколов, А. Пастернак, Г. Вегман, В. Калинин, Л. Павлов, Г. Савинов, Н. Воротынцева, Н. Шмидт) предполагалось проектирование системы лент расселения длиной 25 километров, соединяющихся с автодорожными магистралями и приводящих к металлургическому комбинату. Каждая лента расселения должна была включать свой культурный, административный центр и зеленую зону. Архитекторы М.Я. Гинзбург и М.О. Барщ в проекте «Зелёный город» предложили строительство в окрестностях Москвы жилого района с группами домов, расположенными вдоль шоссежных дорог, но среди экологических зон. Жители такого комплекса должны были работать на соседних промышленных предприятиях и в сельском хозяйстве. После Второй мировой войны подобные проекты дезурбанизма были частично реализованы в некоторых западных городах-спутниках (Веллингбю, Харлоу, Кроули, Стивенедж, Тапиола и др.).

Современные градостроительные идеи дезурбанизации по-прежнему популярны, хотя базируются на новых технологиях, обеспечении комфортного проживания и взаимосвязи человека, природы и архитектуры, сетевом проектировании расселения и перенесении производственного потенциала за пределы города.

Мы предлагаем выделять следующие формы современной дезурбанизации:

<p>1. Реальная:</p> <ul style="list-style-type: none"> - отток населения в деревни, села или общины (в том числе, экопоселения) ввиду политических, экономических, религиозных или иных причин, - отток жителей в ближайший пригород (<i>субурбанизация</i>), - уход человека в монастырь, - лишение людей свободы, - добровольное/ принудительное переселение на малоосвоенные территории страны. 	<p>Условная:</p> <ul style="list-style-type: none"> - удаленная работа, - интернет и другие формы компьютерных «путешествий», - движение культурных форм за фактические границы городов.
<p>2. Добровольная:</p> <ul style="list-style-type: none"> - по собственному желанию в силу экономических, политических, религиозных, образовательных и иных причин. 	<p>Принудительная:</p> <ul style="list-style-type: none"> - под влиянием природных, техногенных, социально-политических и иных факторов.
<p>3. Постоянная</p> <ul style="list-style-type: none"> - непрерывный отток населения 	<p>Временная</p> <ul style="list-style-type: none"> - отток населения по периодам, сезонам (выезд в загородный дом, на работу, в отпуск, «зимовать» на юг и т. д.)

Европейские ученые также высказывают теории о новом этапе развития городов – *постурбанизации* – оттоке населения из мегаполисов в периферию. Так, при-

близительно 14–15 % жителей Сиднея, Монреаля, Нью-Йорка, Бостона готовы покинуть эти города. В Москве «таких людей – условно говоря, сидящих на чемоданах, – около 5–7 %». К этим цифрам приближается и Санкт-Петербург [4]. Неудовлетворенность проживанием, транспортный коллапс, скученность и высокий темп жизни, отсутствие культурного и экологического микроклимата, повышенный уровень тревожности и небезопасности создают дискомфорт и вызывают желание покинуть город со всеми его благами и возможностями. Как отмечает французский урбанист Т. Ребур: «Мы вступаем в новую эру пост-урбанизации. Со своей стороны, я задам вопрос, который мне кажется фундаментальным, и выдвигаю тезис о возможной деурбанизации: как доминирующие центробежные потоки на всех уровнях могут привести к росту городов? Уточним, что эти доминирующие центробежные потоки действительно существуют сегодня только в развитых странах с конца 60-х, вызывая субурбанизацию, явление, которое не существует в слаборазвитых странах» [14].

Клэр Митчелл отмечает, что в Европе контрурбанизация включает в себя тип миграции, приводящий к деконцентрации одной области в другую, что выходит за рамки субурбанизации или децентрализации метро. Митчелл классифицирует контрурбанизацию на три подтипа: экс-урбанизация, перемещенная урбанизация и анти-урбанизация [13].

Если говорить о наших реалиях, демографические данные показывают высокую степень сопряженности процессов урбанизации и рурализации в постсоветской России: люди переезжают в центры субъектов РФ (по данным за 2010 г. особенно видна динамика в Центральном ФО, Северо-Западном ФО, Северо-Кавказском ФО и Уральском ФО) [7, с. 154–167], а города «отвоевывают» прилегающие территории у областей. За счет развитой системы логистики крупные города приобретают все большую независимость от прилегающих к ним сельских территорий. Проявляя невнимание к дочерним об-

ластям, не пользуясь их ресурсами, города теряют базу для своего будущего воспроизводства, рискуя повторить опыт Рима, потерявшего когда-то власть над завоеванными территориями.

Еще один важный вид дезурбанизации в России — это сезонная или дачная дезурбанизация. Это устойчивая традиция, характерная в первую очередь для России, слабо изучена и в последнее время притягивает внимание западных исследователей. Квартира в городе как личный капитал, слабость внегородской инфраструктуры, нехватка средств на оснащение дачи для круглогодичного проживания и непосредственно дачная традиция создали практику, отличную от западной. По устойчивости этой традиции и массовости второго жилья Россия — чемпион мира. Садоводческих участков в России насчитывается около 14 млн. Вместе со старыми собственно дачами, новыми виллами в пригородах, на российских и зарубежных курортах, наследными и покупными сельскими домами это, как минимум, 17–20 млн, или половина и более городских семей [5, с. 60–61].

«Сегодня как сами горожане, так и городские общественные институты в целом — это не только носители, переносчики, но и «передвижники» городской культуры и ее границ. Города всегда были «воронкой», засасывающей все и всех. Однако вектор движения изменился, границы городской культуры потеряли свое значение, свой исторический смысл. Благодаря современной скорости распространения информации, границы городской культуры открыты, наблюдается процесс дезурбанизации в культуре» [3, с. 16].

Дезурбанизация в культуре — это, с одной стороны, размывание границ городов и городской культуры, с другой — освобождение (или попытка освобождения) духовного опыта индивида от давления ценностных и других установок города. Таким образом, дезурбанизация в культуре — это культура в движении: как в движении людской массы, так и в движении информации.

Следует обратить внимание, что наша страна вовлечена в общемировой процесс «размывания» границ городской культуры, чему способствует повсеместное распространение Интернета, мобильной связи, дистанционных форм обучения, удаленной работы, широко развитой службы доставки пром- и продоваров. Стоит также отметить, что безграничность – издревле синоним русского мира. Она характеризуется размытостью понятия «граница» в пространстве, времени, в умах. «Слабое ощущение границ бытия – черта национального характера не только положительная, раскрывающая вселенский характер русской культуры, но и опасная, «снимающая» так необходимую для выживания и самосохранения любой культуры как суперсистемы определенность, ограниченность, иерархичность» [2, с. 195].

Подобное отношение к пространству зародилось еще в Древней Руси и было предопределено специфическими условиями формирования государства. Огромное незаселенное пространство, невысокая численность населения, а также меньшая частота расположения городов на Руси (по сравнению с Европой) не вызывала необходимости в усложнении социально-экономического устройства городов (создании гильдий, цехов, братств и др.). В частности, отсюда и общеизвестная гигантомания русских: из глубины веков происходит наше представление о «прозрачности», номинальности и легкой преодолмости границ. По меткому выражению Е.Б. Рашковского, Россия – страна «победившего постмодерна» [9], в ней отсутствуют устойчивые опоры и принципы, человек остается один на один с собой и теряется в бесконечном потоке информации, мыслей, образов, не ощущает четкого понимания между объектом и субъектом познания. Все становится относительным.

Дабы конкретизировать задачи страны и обратиться к действию русского человека (по натуре созерцателя), руководство страны не раз прибегало к созданию образа внешнего врага через противопоставление своей куль-

туры чужой: война, терроризм – как крайние меры. Блокада Ленинграда явилась страшным примером формы осознания городских границ и границ городской культуры (понятия «блокадник», «ленинградец» стали культовыми). «Русскому миру порою необходим образ врага, так блестяще использовавшийся в советской идеологии. Образ, угрожающий границам русского мира, заставляющий русских вспомнить о своей русскости» [2, с. 196].

В современном городе противопоставление своего-чужого часто находит выход через межэтнические конфликты. Стоит вспомнить недавний всплеск патриотизма, вызванный разногласиями русско- и украиноязычных граждан на Украине и в Крыму. Именно в периоды конфликтов мы как нельзя более остро ощущаем границы своей территории.

В условиях урбанизации и дезурбанизации в российской городской культуре наблюдается две противоречивых тенденции: размытость временного и пространственного измерения и попытка восстановить границы. Современный город является пространством, где осуществляется взаимодействие разного рода культур, направлений, идей. Одним из актуальных аспектов такого взаимодействия является вопрос определения границ, благодаря которым происходит осознание самобытности и индивидуальности города, сохранение им своего «лица». Ощущение границ позволяет городу с богатой историей и культурой не раствориться в массовой среде, не быть раздавленным техногенной цивилизацией. И это зависит не столько от города, сколько от самого человека — носителя городской культуры. Ведь он сам творец своих границ, творец своего внутреннего мира и устроитель внешнего пространства. Вот что, согласно философской трактовке Дж. П. дела Мирандола, Бог сказал Адаму: «Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в обра-

зе, который ты предпочитаешь» [6, с. 248–249]. Поэтому чтобы найти путь к определению внешних границ, границ своей культуры, своего города, необходимо в первую очередь начать с себя: найти внутреннюю точку опоры, смело и четко заявить о своих собственных границах, признать их и проявить к ним уважение, и тогда внешние границы будут также ясно выстраиваться без надрывов, межэтнических конфликтов и войн.

Таким образом, мы приходим к выводу, что осмысление феноменов урбанизации и дезурбанизации в культуре неизбежно упирается в экзистенциальные вопросы: в частности, понятие себя, своих границ, а также границ *своего* жизненного пространства. На сегодняшний день, когда российская культура испытывает на себе давление индивидуалистических установок, происходит переосмысление нашими гражданами не только своей культурной, но и национальной идентичности. Мы уже не можем вполне определенно ответить, где город, а где не город. Фактические границы городов (особенно крупных), как и границы городской культуры в России сегодня — это явление, которое находится в постоянном движении. Благодаря чему зачастую процесс урбанизации переходит в процесс дезурбанизации.

Литература

1. Анализ тенденций урбанизации РФ. URL: <https://internetnauka.com/2-16-economic-2.php> (15.05.2020).

2. Девонина В.А. «Русский мир» XXI в.: проблема границ // Фундаментальные проблемы культурологии. Том VII: Культурное многообразие: теории и стратегии. М.; СПб., 2009. С. 191-197.

3. Киреева О.В. Границы города - границы культуры: российские реалии // Вестник СПбГУКИ. №4 (21) декабрь. СПб., 2014. С. 14-18.

4. Мерянская Русь. Постурбанизация, внутренняя эмиграция и этническая модернизация. URL:

http://merjamaa.ru/news/merjanskaja_rus_posturbanizacija_vnutrennjaja_ehmigracija_i_ehtniceskaja_modernizacija/2014-02-04-862 (15.05.2020).

5. Нефедова Т.Г., Покровский Н.Е., Трейвиш А.И. Урбанизация, дезурбанизация и сельско-городские сообщества в условиях роста горизонтальной мобильности // Социологические исследования. 2015. № 12. С. 60-69.

6. Пико Д. Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса: в 2-х тт. Т. 1. М., 1981. С. 243-307.

7. Пространство современной России: возможности и барьеры развития (размышления географов-обществоведов) / Отв. ред. А.Г. Дружинин, В.А. Колосов, В.Е. Шувалов. М., 2012.

8. Райт Ф.Л. Исчезающий город. М.: Strelka Press, 2018.

9. Рашковский Е.Б. Постмодерн: культурная революция или культурная контрэволюция? // Постиндустриальный мир: центр, периферия, Россия / Сборник 4. Мировая культура на пороге XXI века. М., 1999. С. 9-86.

10. Российский статистический ежегодник. 2018. URL: http://www.gks.ru/bgd/regl/b18_13/Main.htm (15.05.2020).

11. Урбанизация. URL: [https:// megabook.ru/article/Урбанизация](https://megabook.ru/article/Урбанизация). (15.05.2020).

12. Федеральная служба государственной статистики. Демография. URL: [http:// www.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_main/rosstat/ru/statistics/population/demography/](http://www.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_main/rosstat/ru/statistics/population/demography/) (15.05.2020).

13. Mitchell, Clare J.A. Making sense of counterurbanization // Journal of Rural Studies. № 20 (1). Jan. 2004. P. 15-34.

14. Ferrier Jean-Paul, Guieysse Jean-Albert, Rebour Thierry. L'étalement urbain dans les pays développés. Désurbanisation ou post-urbanisation? Saarbrücken, 2010.

Образ усадьбы в творчестве А. В. Чаянова¹

Н. В. Михаленко

В повестях А.В. Чаянова, знатока истории Москвы и автора работ «Петровско-Разумовское в его прошлом и настоящем», «История Миюсской площади», создан образ усадьбы XVIII-XIX веков, отмечены ее характерные черты. Часто образ усадьбы в его текстах связан с представлением о счастье, о спокойной, благообразной жизни на лоне природы. В стихах из «Лёлиной книжки», повестях «Венедиктов...», «Юлия, или Встречи под Новодевичьим» усадьба служит приютом влюбленных, где в покое и тишине развивается их чувство после тревог и волнений. В «Путешествии моего брата Алексея в страну крестьянской утопии» Чаянов обращается к усадебной культуре XIX века, считая характерную для нее жизнь на лоне природы, где сочетаются физический и духовный труд, максимально способствующей раскрытию всех способностей человека. Именно в старинных усадьбах, уподобленных светскому монастырю, происходит обучение юношей и девушек, «выдвинувшихся в науках и искусствах» в крестьянской стране. В «Необычайных, но истинных приключениях графа Федора Михайловича Бутурлина» показаны некоторые характерные черты изменение усадебной культуры с середины до конца XVIII века.

Ключевые слова: А.В. Чаянов, «Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии», «Лёлина книжка», мистические повести.

¹ Статья подготовлена при поддержке РФФ. Проект № 18-18-00129 «Русская усадьба в литературе и культуре: отечественный и зарубежный взгляд».

The Image of the Estate in the Works of A. V. Chayanova

Natalia V. Mikhalenko

In the stories A.V. Chayanov, an expert on the history of Moscow and the author of the works “Petrovsko-Razumovskoye in its past and present”, “History of Miyuska Square”, created an image of the estate of the 18th–19th centuries, its characteristic features are noted. Often the image of the estate in its texts is associated with the idea of a happiness, of a calm, noble life in the lap of nature. In verses from the “Lelina Book“, “The stories of Venediktov...”, “Julia, or Meetings near Novodevichy”, the estate serves as a haven for lovers, where in peace and quiet their feeling develops after anxiety and excitement. In “The Journey of My Brother Alexei to the Country of Peasant Utopia”, Chayanov refers to the estate culture of the 19th century, considering life characteristic of it in the bosom of nature, where physical and spiritual work are combined, which maximally reveals all human abilities. It is in the old estates, likened to a secular monastery, that the boys and girls “advanced in the sciences and the arts” are trained in a peasant country. The “Extraordinary, but True Adventures of Count Fedor Mikhailovich Buturlin” shows some of the characteristic features of the change in the estate culture from the middle to the end of the 18th century.

Keywords: A.V. Chayanov, “The Journey of My Brother Alexei to the Country of Peasant Utopia”, “Lelina Book”, mystical tales.

Литературное творчество А. В. Чаянова, всемирно признанного ученого-экономиста, связано с его научной деятельностью, служит ее отголоском. Многие исследователи называют Чаянова «энциклопедистом», подчеркивая разносторонность его интересов и широту реализации его замыслов. В его художественных произведениях на литературном материале были опро-

бованы, смоделированы многие его социально-экономические представления, в текстах отразились его литературные и искусствоведческие интересы.

«Усадебный текст» в произведениях Чайнова, вероятно, связан с интересом писателя к историческому прошлому Москвы (его статьи «История Миюсской площади», «Парки и аграрная реформа» и др.), с его работой в Петровской академии, где ранее было расположено имение Кирилла Разумовского.

В книге «Петровско-Разумовское в его прошлом и настоящем» выразился глубокий интерес Чайнова и нашли отражения теплые чувства к этому месту с богатой усадебной историей: «Когда нас – исконных обитателей Разумовского – спрашивают, что, собственно, достопримечательного можно увидеть в Петровско-Разумовском, нам такой вопрос кажется в достаточной степени странным, так как, по нашему ощущению, каждый дом и даже каждое дерево – у нас особенное и чем-нибудь да замечательное» [9, с. 224]. В Петровско-Разумовском расположена Сельскохозяйственная академия имени К.А. Тимирязева (бывшая Петровская академия), где Чайнов учился и преподавал, – «высшее научное учреждение СССР в деле изучения сельского хозяйства, собравшее в своих музеях, лабораториях, библиотеках, научных станциях, опытном поле и ферме все завоевания русской и западно-европейской науки и ныне дающее эти агрономические знания нашему земледелию в лице тысячи обучающихся в ней студентов» [9, с. 25]. Рядом с академией сохранились «остатки подмосковного имения Кирилла Разумовского» со «старинной церковью, некоторыми... постройками и прекрасным парком, сильно запущенным, но сохранившим в себе всю прелесть и великолепие садовых насаждений XVIII века» [9, с. 24]. Вероятно, такая близость подмосковного поместья и Сельскохозяйственной академии подтолкнула Чайнова к созданию образа своеобразного «светского монастыря», университета в «Путешествии моего брата Алексея в страну крестьянской утопии», ко-

торый был расположен на территории старинной усадьбы, где сельскохозяйственные работы сочетались с постижением наук и искусств.

В творчестве А.В. Чайнова образ усадьбы занимает особое место². Появившись уже в стихотворной «Лёлиной книжке», он тем или иным образом отразился в его мистических повестях и утопии. Он служит своеобразным камертоном, символом благообразной, спокойной жизни. В лирических стихах Чайнова усадьба приобретает таинственные, мистические черты («Мне страшен сад покинутый, / Унылых урн живая белизна, / И кажутся везде раскинуты / Живые сети сна» [7, с. 11]), служит приютом влюбленных («Они встречались в этом парке / Читали Гёте и потом / Мечтали шепотом о том, / Как хорошо в полудень яркий / Сбирать за речкою цветы / Ромашку, кашку...» [7, с. 14]). Летнее времяпрепровождение наполнено негой и отдохновением («А, кажется, давно ли / Кругом цвела сирень, / И солнце с милой Лёли / В песке чертило тень. / На лодке по прудам мы / Катались вчетвером / И платьё нашей дамы, / Забрызгали веслом» [7, с. 26]), проникнуто атмосферой праздника («На лужайке / На плечах медный самовар / И восхитительной хозяйки / Вишнево-сизый пеньюар. / Костер. А вечером – ракеты, / Рассказы страшные, сонеты...») [7, с. 17], сопряжено с интересным чтением («Люблю про подвиги Патрокла / В Петровке осенью читать» [7, с. 19]). Усадьба становится образом рая, символом счастья («Был этот вечер тих и ал, / В беседке мы сидели, / Твои я руки целовал, / А в парке птицы пели. <...> В далеком доме на рояли / Сестра играла полонез. / На грядках маки отцветали, / И заспал за Волгой лес» [7, с. 13]), изобилия, которое дает земля («С каждой ночью тяжелеет / Груш душистых сладкий плод. / А на клёновой аллее / Листопадный дождь идет...» [7, с. 15]), «Террас покинутых пилястры / Окрасил красным вино-

² См. об этом также: [4, с. 102–112].

град, / И только голубые астры / Осенний украшает сад» [7, с. 16].

В «Венедиктове...» главный герой, живя «в сельском уединении», «гуляя по вечерам по склонам берегов московецких», «наблюдая яблони, ветви которых гнутся от тяжести плодов», предается мыслям о прожитых годах и стремится описать «достопамятности собственной жизни». Усадьба в этой повести становится символом спокойной, уединенной жизни. Счастливые детские годы связаны в его воспоминаниях с летним времяпрепровождением то в Кускове, то в Кузьминках. Оказавшись вовлеченным в мистическую историю, связанную с обретением власти над человеком с помощью inferнальных фишек – треугольников душ, и спасаясь от преследования вместе со своей возлюбленной Настенькой, покой он обретает только в подмосковной усадьбе, в Киржаче. Дни, проведенные у тетушки главного героя, – счастливая передышка после мистических событий: «Отчетливо и с радостной грустью помню я дни, когда тетушка, окончив с хозяйством, присаживалась к нам и, быстро мелькая спицами, вязала чулки, Настенька смотрела в сад, где опадали последние желтые листья, и, задумавшись, гладила белую кошечку, а я, поместившись у ее ног, читал творения Коцебу, описания путешествия господина Карамзина и трогательные стихи великого Державина» [5, с. 110]. Обязательная составляющая часть усадебного быта, по Чаюнову, совместное чтение книг, что создает атмосферу тепла и домашнего уюта.

Образ усадьбы как места, где можно обрести душевный покой и физическое здоровье, создан и в повести «Юлия, или Встречи под Новодевичьим». Главный герой, пытаясь раскрыть тайну дымного фантома – прекрасной девушки, которая исчезает при приближении к ней, чуть не погибает. Спасение от навязчивого морока он находит в усадебной жизни. Его невеста, презрев «все сплетни и московские толки», выхаживает его в «данковской деревне» [13, с. 210]: «Уже второй день, как я

могу сидеть в кровати и даже писать. Кругом все тихо... уже давно февраль. В окно видно, как галки скачут на снежных сугробах, и тишина данковских палестин, как целительный бальзам, врачует мою душу.

Верочка не отходит от меня... Поправляет мне подушки, приносит чай и читает мне вслух похождения Телемака...» [13, с. 210]

В «Венецианском зеркале...» главный герой, завершая работу над обстановкой своего яузского особняка, в восьми комнатах которого находились «предметы художественного творчества пяти веков, схваченные острой гаммой экспрессионизма», никак не может найти того, что связало бы все эти предметы «последним заключительным синтезом» [6, с. 115]. Венецианское зеркало, привезенное им для этой цели, служит мистическим артефактом, благодаря которому он встречается со своим стеклянным двойником и, обретя внутреннюю устойчивость, цельность, как бы соединив все части своей души, может оказать сопротивление инферно. Здесь образ дома выступает как символ души человека, которая находится в процессе искания, познания себя. Как не завершено убранство особняка, так и Алексей в начале повести не знает себя, своих сил и возможностей.

В «Необычайных, но истинных приключениях графа Федора Михайловича Бутурлина» мистические события происходят в пространстве московских и подмосковных усадеб в то время, «когда Параскева Жемчугова пленяла сердца в Кусковском театре <...>; когда Головкин, Теорез и Чефроли наполняли строящиеся дворцы московской знати полотнами великих мастеров...» [8, с. 139]. Бал, где Марфинька Гагарина назначает свидание графу Бутурлину, проходит во дворце Разумовских; таинственная встреча с Яковом Вилимовичем Брюсом, сподвижником Петра I, – в Лефортово. Согласно московским легендам и тексту Чайнова, даже после смерти черно книжник Брюс правит «незримо человеческими судьбами» [8, с. 142], раскладывая пасьянсы. Из-за того, что Федор Бутурлин в запале гнева смешивает

карты Брюса, жизнь героя становится похожей на авантюрный роман, где переплетаются различные мистические сюжеты – от возможной гибели в руках иллюминатов до исцеления женщины-рыбы и поисков целительного эликсира архиепископа Трирского.

В «Бутурлине...» воссоздано богатство и обилие, размах усадьбы конца XVIII века. Когда Федор, вернувшись из своих европейских приключений, затворился в своем доме на Знаменке, не в силах позабыть Жервезу – исцеленную им женщину-рыбу, горничная Матреша, его фаворитка, уговаривает главного героя возродить «подмосковную Песты»: Бутурлин предался «сооружению оранжереи и садов, мечтая превзойти Горенки своими теплицами и перешибить Прокопия Демидова роскошью своих флорариумов» [8, с. 175], «на кухне дым стоял ковромыслом и весело поднимался пар от готовящихся блюд» [8, с. 174]. Здесь описаны характерные особенности расцвета усадебной жизни. Матреша, будучи крепостной, горничной, могла помочь создать лишь внешнее убранство усадьбы, наполнить же дом Бутурлина внутренним содержанием, стать вдохновительницей праздников могла только его жена, Жервеза, за год счастливой жизни с которой главный герой заключил сделку с Брюсом. «Молодая хозяйка разорвала цепи затворничества, и толпа нескончаемых маскарадов и балов, колеблющаяся в мерцании восковых свечей, наполнила собою комнаты...» [8, с. 181]. Это описание, вероятно, призвано отнести читателя к образу грандиозных усадебных торжеств 1770–1790-х гг. – «усадебный праздник повторял, копировал, соревновался с праздниками, устраиваемыми в загородных царских резиденциях» [3, с. 202]. Чайнов, знаток истории Москвы, несколькими штрихами отметил в своей повести это характерное изменение усадебного праздника от обильного пиршества, о чем могла заботиться Матреша, до удивительного увеселения с маскарадом и фейерверком [3, с. 199–221].

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

В утопии Чаянова образ усадебной культуры, «давшей декабристов и подарившей миру Пушкина» [11, с. 262], признается эталонным, наиболее способствующим всестороннему развитию человека. Здесь особенно ярко обрисованы достоинства жизни вне города, когда «вся страна образует... кругом Москвы на сотни верст сплошное сельскохозяйственное поселение» [11, с. 227]. В основе утопического хозяйственного строя, так же, как и в основе античной Руси, «лежит индивидуальное крестьянское хозяйство» [11, с. 245].

В подмосковной усадьбе Архангельское было образовано «Братство святого Флора и Лавра» – своеобразный светский монастырь, «братья коего вербовались среди талантливых юношей и девушек, выдвинувшихся в искусствах и науках» [11, с. 237]. Чаянов, профессор Петровской земледельческой и лесной академии и Народного университета им. А.А. Шанявского, создал в «Путешествии...» модель «светского монастыря», где проходило бы разностороннее обучение студентов: «Братство владело двумя десятками огромных и чудесных имений, разбросанных по России и Азии, снабженных библиотеками, лабораториями, картинными галереями, и, насколько можно было понять, являлось одной из наиболее мощных творческих сил страны» [11, с. 237]. В этом усадебном братстве бережно сохранялась память о предшествующих эпохах: «В анфиладе комнат старого дворца и липовых аллеях парка, освещенных былыми посещениями Пушкина и блистательной, галантной жизнью Бориса Николаевича Юсупова с его вольтерьянством и колоссальной библиотекой, посвященной фран-

цузской революции и кулинарии, шумела юная толпа носителей прометеева огня творчества, делившая труды с радостями жизни» [11, с. 236].

Жизнь в утопической стране строится на внимании к культурному наследию предшествующих эпох. Утопические жители не только посещают передвижные выставки работ старых мастеров, но и с легкостью говорят о «старом Брейгеле, Ван Гоге,.. Рыбникове и великолепном Ладонове» [11, с. 227], властителем их помыслов становятся «суздальские фрески XII века» [11, с. 228] и работы реалистов с «Питером Брейгелем как кумиром» [11, с. 228]. Под аккомпанемент клавесина Катерина Минина поет романс Александрова на стихи Г.Р. Державина «Шекснинская стерлядь золотая...» [11, с. 240]. Тем самым создается традиционная картина «усадебного» времяпрепровождения.

Такой интерес утопических жителей к искусству, вероятно, восходит к увлечению А. В. Чаянова живописью, коллекционированию старинной западной гравюры [12].

Создавая образ Москвы и Подмосковья, Чаянов особенно подчеркивает бережное отношение утопических жителей к сохранению памяти о прошлых эпохах. Например, в утопической стране со вниманием относятся к старинной архитектуре. Проезжая по утопической Москве, Кремнев видел «очертания знакомых зданий, в большинстве построенных в XVII и XVIII веках» [11, с. 229]. «Обширная семья Мининых занимала несколько маленьких домиков, построенных в простых формах XVI века и обнесенных тыном, придававшим усадьбе вид древнего городка» [11, с. 238].

Как отмечали Е. Е. Дмитриева и О.Н. Купцова, с одной стороны, русская помещичья усадьба – «пространство культуры, но в естественном, природном ландшафте», с другой – сочетание, «включение в себя равно миров дворянского и крестьянского» [1, с. 16–17].

Такой «перекресток культур», соединение дворянской и крестьянской культур (своеобразной «сельской

Аркадии») показано у Чайнова. Обычай и устои утопической страны обращены в минувшее, реставрируют и возрождают его. Так, проводятся международные состязания «на звание первого игрока в бабки» [11, с. 230]. Меню обеда утопических жителей соответствует «Русской поварне» Левшина (1816 г.): «...на обеденный стол появлялось такое количество расстегаев и кулебяк, запеченный карасей в сметане и прочей снеди» [11, с. 253]. В утопии царит атмосфера праздника. Заметим, что это описание коррелирует с традиционным сюжетом дымковской игрушки, изображающей посиделки у самовара. Там те же горы блинов и ватрушек, шумная компания, фигурки людей в разноцветной, яркой одежде. На ярмарке в Белой Колпи «на прилавке лежали горы тульских пряников, поджаренных и с цукатами, тверские мятные стерлядкой и генералом и сочная разноцветная коломенская пастила. <...> Мальчишки свистали, как в доброе старое время, в глиняные золоченые петушки, как, впрочем, они свистали и при царе Иване Васильевиче и в Великом Новгороде. Двухрядная гармоника наигрывала польку с ходом» [11, с. 254]. Возможно, такой образ связан и с «неорусским» движением в усадебной культуре, начавшемся во второй половине XIX века (Абрамцево, Талашкино и пр.): «Идеализированные “русские” постройки (теремки, избышки на курьих ножках и пр.) призваны были воссоздать Аркадию славянскую – мир русской сказки, перенесенный в усадебное пространство» [2, с. 182].

Отголоски такого патриархального быта Чайнов, возможно, видел и во время своей жизни в Угличе, где он усиленно работал над своими экономическими трудами. Картину почти идиллической, утопической жизни рисует он в своем письме к Н.П. Макарову (от 7 июля 1914 года, Углич): «Я уже второй месяц живу в древнем граде Угличе, который с его 29 церквами, Волгой и окружающими лесами кажется каким-то городом-леденцом из сказки о царе Салтане.

Нравы и обычаи жителей здешних, уклад их жизни еще не вышли из XVII века» [10, с. 157].

В мистических повестях А. В. Чаянова и в его утопии был создан образ усадьбы XVIII–XIX веков. На страницах его повестей возникают исторические образы усадеб Коломенского, Кусково, Кузьминок. Будучи знатоком истории Москвы, он с большим вниманием описал особенности усадебного быта, находя в нем как идеал гармоничной, спокойной, полной отдохновения жизни человека на лоне природы, так и максимальной реализации, соединения физического и интеллектуального труда. В «Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии» Чаянов соединил как свои представления о должном экономическом и политическом, культурном развитии России, изложил в нем взгляды на методику высшего образования, так и обратился к характерным для утопии сюжетам и образам. В образ идеального государства, где стремятся максимально реализовать таланты граждан, а инфраструктура, техника, сельское хозяйство необыкновенно развиты, логично входит представление об усадьбе как месте, где человек может наиболее полно развить свои способности.

Литература

1. Дмитриева Е. Е. Спор о достоинствах городской и сельской жизни (Глава I) // Дмитриева Е. Е., Купцова О.Н. Жизнь усадебного мифа: утраченный и обретенный рай. М., 2003. С. 9–30.

2. Иванов Д. Д. Искусство в русской усадьбе // Русская усадьба. Сборник Общества изучения русской усадьбы. Вып. 4 (20). М., 1998. С. 180–200.

3. Купцова О.Н. Усадебный праздник // Дмитриева Е. Е., Купцова О.Н. Жизнь усадебного мифа: утраченный и обретенный рай. 2-е изд. М., ОГИ, 2008. С. 199–221.

4. Михаленко Н. В. К вопросу о роли музыки в «усадебном тексте» // Парадигма: философско-

культурологический альманах. Санкт-Петербург, 2019, № 30. С. 102–112.

5. Чаянов А. В. Венедиктов, или Достопамятные события жизни моей // Чаянов А. В. Московская гофманиада / Послесл. В. Б. Муравьева; Примеч. В. Б. Муравьева. М., 2006. С. 86–113.

6. Чаянов А. В. Венецианское зеркало, или Диковинные похождения стеклянного человека // Чаянов А. В. Московская гофманиада / Послесл. В. Б. Муравьева; Примеч. В. Б. Муравьева. М., 2006. С. 114–137.

7. Чаянов А. В. Лёлина книжка // Чаянов А. В. Московская гофманиада / Послесловие В. Б. Муравьева; Примечания В. Б. Муравьева, С. Б. Фроловой. М.: ТОНЧУ, 2006. С. 9–34.

8. Чаянов А. В. Необычайные, но истинные приключения графа Федора Михайловича Бутурлина // Чаянов А. В. Московская гофманиада / Послесл. В. Б. Муравьева; Примеч. В. Б. Муравьева. М., 2006. С. 138–185.

9. Чаянов А. В. Петровско-Разумовское в его прошлом и настоящем // Чаянов А. В. Избранное: Статьи о Москве. Письма (1909–1936) / Примечания С. Б. Фроловой. М.: Издательский Дом ТОНЧУ, 2008. С. 24–275.

10. Чаянов А. В. Письма // Чаянов А. В. Избранное: Статьи о Москве. Письма (1909–1936) / Примечания С. Б. Фроловой. М.: Издательский Дом ТОНЧУ, 2008. С. 148–275.

11. Чаянов А. В. Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии // Чаянов А. В. Московская гофманиада / Послесл. В. Б. Муравьева; Примеч. В. Б. Муравьева. М., 2006. С. 217–274.

12. Чаянов А. В. Старая западная гравюра. Краткое руководство для музейной работы. М.: Издание М. и С. Сабашниковых, 1926.

13. Чаянов А. В. Юлия, или Встречи под Новодевичьим // Чаянов А. В. Московская гофманиада / Послесл. В. Б. Муравьева; Примеч. В. Б. Муравьева. М., 2006. С. 186–216.

HISTORY OF SCIENCE

Пятый элемент в математике

В. Н. Толстых

Поверил я алгеброй гармонию
«Моцарт и Сальери»
А.С. Пушкин

Музыка – это нечто такое, что о чем-то нам говорит известным или неизвестным через последовательность звуков разных тонов. Мы её слушаем так же внимательно, как наши далекие предки замороженно следили за движением облаков, за игрой пламени костра, или за монотонным пением очередного незнакомца, рассказывающим увлекательную историю о еще более древних славных временах. Мы можем предугадать заранее каждый пассаж в каждом музыкальном произведении, неважно слышали ли мы его ранее или нет – в этом нам поможет гармония. Гармония относится к современной математике, к сути человеческого интеллекта, который так стремится обзавестись еще и интеллектом искусственным.

Ключевые слова: происхождение музыки, теория информации, теория музыки, Леонард Эйлер, Клод Шеннон, темперированный клавир.

Fifth Element in Math

Victor N. Tolstykh

Music, it is a mysterious stuff that tells us about something either known or unknown by a series of short sounds with different frequencies. We listen it as attentively as a long-long time ago our ancestors were watching clouds on the sky, flame of the fire, or were listening monotonous singing of the next stranger, who tells a fascinated story about ancient glorious times. We know in advance what will happen next in each music product, even in each part of it – the harmony tells it to us. This is a part of modern math: pattern recognition, behavior prediction - this is a core of our natural intelligence, which we are so eager want to supply with an artificial one.

Keywords: music history, information theory, music theory, Leonard Euler, Claude Shannon, tempered clavier

Знаменитую фразу Пушкина (1830 год) о проверке гармонии алгеброй часто цитируют, причем как нечто абсурдное, очевидно не вяжущееся одно с другим. При чем тут алгебра? Почему не математика? А ещё почему нот всего семь и зачем к ним ещё пять полутонов? Что об этом говорит наука?

Слово «математика» происходит от древнегреческого «матема»- учение, знания, полученные через размышления. Древние греки знали 4 «матемы» (квадриум):

- учение о числах(арифметика)
- учение о фигурах и измерениях
- теория музыки(гармония)
- астрономия и астрология [8].

Алгебра как наука родилась в трудах грека Диофанта (III век н. э.), но название своё получила позже в IX веке, когда Мухаммад ибн Муса аль-Хорезми опубликовал труд под названием «Краткая книга об исчислении аль-джебры и аль-мукабалы». В ней речь шла о приемах

решения уравнений, которые мы сейчас называем алгебраическими. Слово «алгебра» происходит от арабского «аль-джебра» - с трудом воспринимаемый в старину прием перенесения слагаемого в другую часть уравнения с изменением знака. В XVI веке алгебра получила развитие в трудах Франсуа Виетта. А во времена Пушкина она, после долгого перерыва получила бурный толчок развития - появились комплексные числа, матрицы, множества, кватернионы и др. [1]. Видимо, алгебра была в большой моде в пушкинские времена, отсюда и «алгебра» у Сальери – поэт всего лишь следовал моде. Вместе с тем, поскольку музыка с давних времен относилась к квадрату математики, то тут, то там возникали попытки сделать её более математикой чем искусством. С переменным успехом. В настоящее время музыку как науку и уж тем более как математику не воспринимают вовсе – сейчас это чистое искусство, гармония. Немного роднит музыку с наукой строгость её записи с помощью нот. Это почти математическая запись, не хватает только теорем, лемм и доказательств. Наиболее ярким было из запечатленных в истории вторжение в музыкальную теорию великого математика и механика Леонарда Эйлера, который оставил весомый вклад во всех науках, которых касался. Во всех, за исключением музыки – здесь история засчитала ему поражение. Впрочем, об этом позже. Сейчас важнее разобраться в том почему эта древнейшая составляющая квадрата не далась не только гению Эйлера, но и науке в целом.

Говорят, что математика – это тот язык, на котором природа разговаривает с человеком (фразу приписывают Галилею, хотя есть вариант и от Платона). Любители музыки вряд ли станут отрицать, что музыка о чем-то говорит, что в музыке явственно присутствует какая-то информация. У нас это происходит на уровне чувств, но не на уровне разума – мы чувствуем! Хочется понять, о чем говорят звуки музыки, но не очень получается – теории как не было, так и нет. Также как нет и словаря, переводящего музыку в слова. Если подойти чисто фор-

мально, то утверждение о наличии информации можно сформулировать, к примеру, таким образом: «всякое музыкальное произведение содержит информацию». И, далее, воспользовавшись определением информации по Шеннону [12], проверить это утверждение на любом количестве музыкальных произведений. Можно не сомневаться, что информации не будет только в абсолютно хаотическом наборе звуков. Это очевидно, но это не теорема, и не доказательство.

Количество информации по Шеннону [8]

$$I = -N \sum_{i=1}^k p_i \cdot \log_2 p_i$$

связывает частотное распределение сигналов p_i на заданном отрезке из N сигналов. Если N – это общее количество нот, включая их длительности, то p_i указывает на то сколько раз нота под номером i появилась в произведении. Чем больше порядка в следовании нот, тем больше значение меры информации I .

Все помнят со школьных уроков, что нот всего семь: до, ре, ми, фа, соль, ля, си. Вместе с полутоновыми диезами (бемолями) их двенадцать. А ещё есть октавы, уходящие вниз и вверх, есть длительности, паузы, терции, кварты... и много чего ещё. Современная музыка сложна, и люди издревле задавались вопросом, почему одна комбинация звуков вызывает раздражение, а другая зачаровывает? Что в музыке есть такого, загадочного что ли, что доступно для понимания только богам? И почему в октаве только двенадцать нот, а не одиннадцать и не тринадцать? Ученые, разумеется, не могли остаться в стороне от все этих и подобных им вопросов.

Начнем с того, что названия нот придуманы монахом Гвидо из итальянского города Ареццо [6]. Они взяты из первых слогов гимна Иоанну Крестителю:

Ut — Ut queant laxis
Re — resonare fibris,
Mi — Mira gestorum
Fa — famuli tuorum,
Sol — Solve polluti
La — labii reatum,
Sancte Ioannes.

В те времена (начало второго тысячелетия) музыка в Европе, видимо, была чем-то совершенно иным чем сейчас. В частности, этот гимн исполнялся монотонно – в одном тоне на каждую строчку с постепенным повышением тона. Строк в тексте всего семь, но нот у Гвидо почему-то было только шесть. Седьмую ноту «си» добавили позднее (от Sancte Ioannes), а заодно первую ноту из соображений благозвучности заменили на «до». А потом ноты вообще получили новые имена:

Do — Dominus — Господь;
Re — rerum — материя;
Mi — miraculum — чудо;
Fa — familias planetarium — семья планет, т. е.
солнечная система;
Sol — solis — Солнце;
La — lactea via — Млечный путь;
Si — siderae — небеса.

История не развивается линейно. К примеру, в древней Греции музыка была куда более развита чем полтора тысячелетия спустя в Европе. Само слово «музыка» - древнегреческое. Искусство муз. Музыкальных инструментов в те времена было множество, и нередко инструменту сопутствовал миф. Так, «Аполлон играл на кифаре, и кифара считалась самым благородным из инструментов. Нимфа Сиринга превратилась в тростник, спасаясь от бога Пана, и безутешный Пан изготовил из тростника флейту-сирингу. Авлос изобрела Афина, но бросила его, потому что игра на авлосе требовала некрасивого раздувания щёк; авлос подобрал сатир Марсий.

Были у греков и ударные инструменты: тимпаны и кимвалы. А в третьем веке до нашей эры появился и первый клавишный инструмент — орган-гидравлос» [5].

Большое развитие музыка получила в Древнем Риме – наследнике древнегреческой цивилизации. «Музыка сопровождала танцы, театральные представления, спортивные состязания, музыкальные состязания. В храмах священнодействия сопровождалась пением хоров и игрой на музыкальных инструментах. На празднествах и пирах, в цирках и театрах выступали громадные хоровые и инструментальные ансамбли; римская знать считала хорошим тоном обучать музыке своих детей и содержать большие оркестры из рабов; огромным успехом пользовались сольные концерты виртуозов, совершавших «турнэ» по крупным городам» [5]. В шестом веке нашей эры (536 год от РХ) в Европе наступают «темные века» - цивилизация буквально откатывается назад. Современная наука связывает это с извержением супервулкана Илопанго в Сальвадоре, который надолго лишил планету, и особенно Европу, лета. Поэтому, не следует удивляться тому, что изобретение нот средневековым монахом в начале второго тысячелетия считается едва ли не началом музыкальной теории – как будто до этого ничего не было. Было, много чего было – и в древнем Шумере, и в Вавилоне, и древнем Египте, и на арабском Востоке. Развитие и усложнение музыки, её подсознательная связь с каким-то неведомым, но явно ощущаемым порядком привела к тому, что вместе с развитием пришедшей с Востока алгебры, предпринимались многочисленные попытки привязать музыку к математике. В том числе и к алгебре.

Леонард Эйлер не был музыкантом, но загадка гармонии не оставила его без внимания – к ней он обращался многократно. Видимо, наиболее значимым трудом в этом направлении следует считать его работу «Диссертация о звуке» (1727 год, к тому времени первый том «хорошо темперированного клавира» Иоганна Себастиана Баха уже был 15 лет как написан). Также сле-

дует упомянуть его «Трактат о музыке», «Семь глав теории музыки», «Опыт новой теории музыки», «Очерк о смысле некоторых диссонансов», «Об истинном характере современной музыки», напечатанным в Берлине, и «Об истинных основаниях гармонии». Его труды по математике, механике, астрономии известны и не вызывают критики. Его попытка создать теорию музыки не столь известна и натывается на критику, во многом справедливую. Но, Эйлер много чего не знал из того, что теперь знаем мы. Да и мы сейчас через триста лет далеки от финального результата. «Моей конечной целью в этом труде было то, что я стремился представить музыку как часть математики и вывести в надлежащем порядке из правильных оснований все, что может сделать приятным объединение и смешивание звуков» – писал Эйлер. Эйлеровская концепция теории музыки зиждется на рационалистическом понимании благозвучия как результата упорядоченности музыки, причем оптимальными считались «разумно простые» отношения между ее элементами. Ведущее понятие эйлеровского трактата — «степень благозвучия» существовало как эстетическая категория в литературе о музыке по меньшей мере с середины XVII в. Однако Эйлер вложил в этот термин более конкретное музыкально-теоретическое содержание, понимая в то же время благозвучие и как мерило воплощения в музыке универсального принципа гармонии, и как фоническую характеристику различных элементов звуковысотной структуры и звуковысотной организации в целом. Эйлер не дал четкого определения этого понятия, и содержание его можно установить лишь исходя из контекста. Отсутствие авторского определения привело к тому, что в данное понятие критиками нередко вкладывался совсем не тот смысл, какой предполагался Эйлером. Однако, авторитет Эйлера был очень высок и тон дискуссии он задал [7].

У гитары есть лады, у рояля есть клавиши, которые однозначно определяют набор тонов. Вместе с тем, к примеру, у скрипки нет этого жесткого деления – на ней

можно извлечь тон произвольной высоты в разумных пределах. И, следует отметить, что музыканты прошлого при игре скорее ориентировались на благозвучность, чем на математическую строгость нот. Как это ни парадоксально звучит, но у деления октавы на семь или 12 частей не столь логическое обоснование, сколь дело случая. Или удачи. Ну, повезло, что целые числа так расположены. Еще на заре цивилизации люди заметили, что с приятностью для слуха сочетаются только звуки с определенным соотношением частот. «Для слуха древних европейцев, например, наиболее благозвучными оказались сочетания звуков, частоты которых относятся друг к другу как 4:5 или 5:6. Древние европейские музыканты старались настроить свои инструменты так, чтобы все звуки, издаваемые ими, находились в "приятном" соотношении 4:5:6. В результате их инструменты оказывались настроенными таким образом, что между двумя соседними "одинаковыми нотами" (то есть такими, частоты которых отличаются в два раза) оказывалось 6 звуков, образующих трезвучия. Строго говоря, абсолютные значения частот не так и важны - в мире буквально единицы людей, которые могут определять на слух частоту звука. Важно, чтобы соблюдалось их правильное соотношение - 4:5:6. Мы могли бы, например, взять за основу и звук с частотой 450 Гц - результат был бы тот же самый. Но, в настоящее время музыканты как бы условились, что частота ноты «ля» первой октавы именно 440 Гц, - ведь им надо настраивать свои инструменты так, чтобы они звучали согласованно. Этих звуков, или нот, как мы будем теперь называть их, европейским музыкантам древности вполне хватало, чтобы воспроизвести любую мелодию. Однако есть одна загвоздка. Если мы посмотрим внимательно на нашу последовательность нот, то обнаружим одну закономерность: ноты, расположенные через одну, имеют как раз то самое "приятное" соотношение 4:5:6, а частоты нот, расположенных рядом с ними, относятся друг к другу как 8/9, 9/10 либо как 15/16. Сочетание частот звуков 8/9 и 9/10

воспринимается человеком примерно одинаково и заметно отличается от восприятия сочетания 15/16. Условимся называть сочетание 8/9 и 9/10 тоном, а сочетание 15/16 полутоном» [1; 5].

Разрешение этой головоломки приписывают легендарному древнегреческому ученому Пифагору, которому первому пришла в голову мысль «поверить алгеброй гармонию» и на научной основе исправить звукоряд, найденный опытным путем. Именно Пифагор первым заметил, что если отношение частот двух соседних нот всегда отличается, то отношение частот двух нот, отстоящих друг от дружки на четыре позиции, наоборот, всегда строго постоянно и составляет 3/2. Такое созвучие музыканты называют квинтой. Взяв квинту за основу, Пифагор вывел свою знаменитую музыкальную формулу $f(n) = (3/2)^n f$, где f - частота базовой ноты, от которой ведется отсчет, n - порядковый номер ноты, частоту которой надо найти, $f(n)$ - искомое значение. В результате решения этого уравнения получается последовательность 13 звуков, отстоящих друг от друга на квинту и перекрывающих весь музыкальный диапазон. В этом ряду есть все ноты звукоряда. Обычно он представляется в виде последовательности квинт (или кварт), например, так (цепь из 6 квинт от звука «фа»):

F – C, C – G, G – D, D – A, A – E, E – H.

Равномерно темперированный строй можно отобразить в виде значений интервалов в центах:

Тон	C ¹	C [#]	D	E ^b	E	F	F [#]	G	G [#]	A	B	H	C ²
Цент	0	100	200	300	400	500	600	700	800	900	1000	1100	1200

Рис.1. Равномерно темперированный строй

Следующая таблица показывает количественные отличия интервалов равномерного темперированного ряда от натуральных интервалов:

Интервалы	Равномерно темперированные интервалы	Натуральные интервалы	Разница в центах
Прима	$\sqrt[12]{2^0} = 1 = 0$ центов	$\frac{1}{1} = 1 = 0$ центов	0
Малая секунда	$\sqrt[12]{2^1} = \sqrt[12]{2} \approx 1,059463 = 100$ центов	$\frac{16}{15} \approx 1,066667 \approx 111,73$ центов	-11,73
Большая секунда	$\sqrt[12]{2^2} = \sqrt[6]{2} \approx 1,122462 = 200$ центов	$\frac{9}{8} = 1,125 \approx 203,91$ центов	-3,91
Малая терция	$\sqrt[12]{2^3} = \sqrt[4]{2} \approx 1,189207 = 300$ центов	$\frac{6}{5} = 1,2 \approx 315,64$ центов	-15,64
Большая терция	$\sqrt[12]{2^4} = \sqrt[3]{2} \approx 1,259921 = 400$ центов	$\frac{5}{4} = 1,25 \approx 386,31$ центов	13,69
Кварта	$\sqrt[12]{2^5} = \sqrt[12]{32} \approx 1,334840 = 500$ центов	$\frac{4}{3} \approx 1,333333 \approx 498,04$ центов	1,96
Тритон	$\sqrt[12]{2^6} = \sqrt{2} \approx 1,414214 = 600$ центов	$\frac{45}{32} \approx 1,406250 \approx 590,22$ центов	9,78
Квинта	$\sqrt[12]{2^7} = \sqrt[12]{128} \approx 1,498307 = 700$ центов	$\frac{3}{2} = 1,5 \approx 701,96$ центов	-1,96
Малая секста	$\sqrt[12]{2^8} = \sqrt[3]{4} \approx 1,587401 = 800$ центов	$\frac{8}{5} = 1,6 \approx 813,69$ центов	-13,69
Большая секста	$\sqrt[12]{2^9} = \sqrt[4]{8} \approx 1,681793 = 900$ центов	$\frac{5}{3} \approx 1,666667 \approx 884,36$ центов	15,64
Малая септима	$\sqrt[12]{2^{10}} = \sqrt[6]{32} \approx 1,781797 = 1000$ центов	$\frac{16}{9} \approx 1,777778 \approx 996,09$ центов	3,91
Большая септима	$\sqrt[12]{2^{11}} = \sqrt[12]{2048} \approx 1,887749 = 1100$ центов	$\frac{15}{8} = 1,875 \approx 1088,27$ центов	11,73
Октава	$\sqrt[12]{2^{12}} = 2 = 1200$ центов	$\frac{16}{8} = 2 = 1200$ центов	0

Рис.2. Количественные отличия интервалов равномерного темперированного ряда от натуральных интервалов

Натуральный строй [4] основан на делении струны на простые числа – именно совместные колебания струн с целой кратностью вызывают ощущения консонантности. Любители гитары знают это явление как флажолеты – приём игры на струнных смычковых и щипковых инструментах, заключающийся в извлечении звука обертона. Струна не полностью прижимается к ладу, в результате чего возникает звук, отдаленно напоминающий флейту. Наиболее известные положения флажолетов в порядке возрастания контрастности возникают на ладах 12, 7, 5. Хотя, они также прослушиваются в районе ладов 19, 16, 9, 4. Согласованные колебания струн – вот на что так услужливо реагирует наш мозг!

Основной проблемой пифагорова строя была невозможность смены тональности при исполнении музы-

кального произведения. Хотя, такая потребность частенько возникала при совместном использовании нескольких инструментов. Приходилось не только перенастраивать натяжения струн, но также сдвигать лады на грифах (их положение раньше тоже настраивалось, не как сейчас), а также перестраивать звучание органа, что занимало много времени. Сейчас для нас это не проблема, мы про неё даже не вспоминаем. Но, в прежние времена это была реальная проблема. Когда к семи нотам добавились диезы и бемоли, добавились и новые проблемы. Это сейчас мы знаем из музыкальной школы, что ми бемоль – это то же самое, что ре диез. Но, раньше это были разные звуки – к семи нотам добавлялись пять диезов и пять бемолей, а на клавишных инструментах октава состояла из семнадцати клавиш!

На этот раз головоломка была решена немецким органистом Андреасом Веркмейстером. Он поступил весьма просто - забыл, что существует природный звукоряд, и вместо него создал свой собственный. В основе его решения лежало три постулата:

1. Разница между частотами одинаковых нот в соседних октавах равна 2;
2. Между этими частотами должно лежать ровно двенадцать нот, по числу полутонов в октаве;
3. Все полутона должны быть равны [5].

«Еще в древности люди выяснили, что приятное благозвучие создается такой мелодией, ноты (частоты) которой используют равномерно распределенную гамму музыкального инструмента по частотной оси. Что это значит? Равномерное распределение (равномерный строй) – такой набор нот, при котором отношение (результат деления) частот соседних нот является величиной постоянной. То есть частота каждой следующей ноты в ряду получается из меньшей (более низкой) частоты соседней ноты умножением на одно и то же число (а в обратную сторону – делением). В итоге все частоты будут являться членами геометрической прогрессии вида

$f_n = f_1 \cdot q^{n-1}$, где f_1 – условно выбранная частота, называемая канонической. В наши дни канонической частотой является 440 Гц – нота «ля» первой октавы. Вычислим постоянную q . Октава – это диапазон частот, отличающихся ровно в 2 раза. По музыкальному стандарту в октаве 12 нот, поэтому $f_{n+12} = 2 \cdot f_n$. Подставим в левую и правую часть этого равенства соответствующее выражение с формулы n -го члена, получим:

$$f_1 \cdot q^{n+12-1} = 2 \cdot f_1 \cdot q^{n-1}$$

Сокращая обе части на $f_1 \cdot q^{n-1}$ имеем $q^{12} = 2$, откуда следует, что $q = \sqrt[12]{2}$.» [3]

«С появлением темперированного строя сразу решилось множество проблем. Исчезла пифагорова кома (невозможность транспонирования), и стало возможным абсолютно свободно переходить из одной тональности в другую, и начинать мелодию с любой ноты, хотя бы даже с бемоля или диеза. Все стало прекрасно. За одним исключением: если в октаве Пифагора слегка фальшивили только три ноты, то в октаве Вертгейстера вообще не сохранилось ни одной естественной природной ноты. Абсолютно все ноты в ней фальшивые. Не то, чтобы очень сильно, но, когда слегка фальшивит каждая нота, это довольно заметно. Современники восприняли новшество по-разному. Органистам, наиболее страдающим от пифагоровой комы, новшество понравилось. Бах тут же написал цикл произведений во всех известных тогда тональностях - двенадцати мажорных и двенадцати минорных. Раньше сыграть такую музыку было невозможно. Но многих любителей музыки строй, в котором не было ни одного чистого звука, попросту раздражал. До сих пор в одном из московских музеев можно видеть фортепиано, которое было построено по заказу одного такого ценителя. У этого инструмента семнадцать кла-

виш в каждой октаве, что позволяло играть "без фальши". Тем не менее, все нынешние музыкальные инструменты звучат именно в темперированном звукоряде. Так намного проще, удобнее, да и фальшь уже никого не раздражает - привыкли» [5].

Обзор можно закончить упоминанием цепных дробей [9], которые были очень популярны в прошлом и теперь пригодились в музыке. «При построении равномерно темперированного строя требуют, чтобы интервал октавы 2:1 делился на n равных частей. И при этом интервал из m таких частей был по возможности близок к интервалу квинты 3:2.

Эти требования приводят к задаче отыскания рационального приближения для $\log_2 3 \approx 1.585$. Третья подходящая дробь $5/3$ даёт равномерную темперированную пентатонику. Четвертая подходящая дробь $12/7$ приводит к классическому делению октавы на 12 равных полутонов» [9]. Веркмейстер создал темперированный строй в музыке, Бах его поддержал созданием цикла произведений «Хорошо темперированный клавир», а мы музыку принимаем уже такой, какой её создали гении прошлого.

Это лишь фрагментарный обзор идей по созданию математической теории музыки. Интерес к теме то затухает, то вспыхивает с новой силой. Видимо, следует к ней добавить начало и конец. Начало – это то, с чего все началось, а конец – это последние научные представления и предположения. Мы точно не знаем с чего музыка началась, но о каких-то этапах в её создании догадаться можно, наблюдая культуры народов, в наше время предпочитающие жить так же, как жили люди тысячи лет назад. Музыки как таковой у них нет. В основном это ритуальные танцы в примитивном ритме и, скорее однотоновый речитатив, чем песни. Музыкальные инструменты у них, в основном, ударные – барабаны, погремушки. Танцы при этом несут не эстетическую, а смысловую нагрузку — это рассказы с помощью жестов и движений тела о каких-то знаковых событиях про-

шлого и настоящего, хорошо известные каждому члену социума. Даже современные вполне культурные и образованные жители Индии, к примеру, придерживаются музыкальных традиций очень далекого прошлого. Каждый жест, каждое движение их танцев под традиционную музыку имеет строго определенный, выверенный временем смысл, хорошо понятный каждому. Поэтому зрители смотрят и слушают так заворуженно. Видимо, танцы, пение, звуки инструментов – это тот традиционный набор символов, которым издревле владели люди ещё до того, как появилась нормальная человеческая речь. Это очень древний способ передачи информации.

Можно заметить, что аналогичным способом передачи информации владеют и животные – у них тоже есть ритуальные танцы, и даже нечто напоминающее пение. Примитивная пчела может своим танцем показать, где можно найти нектар для улья и указать сколько его там. Это поистине удивительно. Танец первичен. Танец, сопровождаемый звуками, позволяет усилить восприятие повествования. Возможно, первым серьёзным музыкальным инструментом стала натянутая тетива лука – она способна издавать звуки разных тонов. Хотя, возможно также, что это был набор полых костных трубок или бамбуковых/тростниковых трубок с отверстиями – такие инструменты также способны издавать разнотонные звуки. Однако, чередование звуков разной тональности – это уже код, равнозначный простому набору сигналов или даже слов в те стародавние времена, когда речи ещё не было. Музыка играла утилитарную роль – то ли звала в бой, то ли прославляла, то ли оплакивала. Сейчас музыка очень сложна. Но каждый раз, когда мы слышим музыкальное произведение, мы следуем логике звуковой последовательности, мысленно предсказываем её развитие, следим за повторениями, за возникающими музыкальными и зрительными образами. Наша память оживает, наш мозг тренируется и, слушая музыку, мы меняемся.

Видимо, настало время к пифагорейскому «квадриуму» математики - арифметике, геометрии, музыке и астрономии добавить пятый элемент. Это – информационные технологии, или по-простому, программирование. Новый раздел математики, наиболее близкий к музыке. Новые технологии порождают новое понимание - понимание роли информации в окружающем нас мире. Вспомним настенную живопись пещерных людей далекой древности. У нас принято говорить, что это были художественные произведения допотопных художников. Ради чего они трудились, изображая реалистичные фигуры животных - ради забавы? Неужели так скучно им было, что взялись изображать оленей и бизонов? Вряд ли – все делалось ради выживания и искусство тоже было подчинено задаче выживания. Изображали животных, на которых охотились. Это древний был код. Зачем, почему именно в таких подробностях, можно только догадываться. Но, совершенство линий, изящество изображений потрясает – видна школа. Если же посмотреть на рисунки современных людей, живущих по законам каменного века, то их так называемое «искусство» тоже очень утилитарно и связано либо с добыванием пищи, либо с межплеменными конфликтами. Изначальная цель изобразительного искусства, видимо – это что-то жизненно важное передать следующим поколениям.

Мы забыли эту древнюю цель: для нас искусство существует ради искусства. Но, как бы то ни было, даже в наше время рассказ, сопровождаемый музыкой – это больше чем рассказ, это песня. И она запоминается лучше, чем просто рассказ. Повторенный многократно рассказ можно заменить одной только музыкой – слушатели поймут, о чем музыка и сами вспомнят слова. Музыка становится мемом, своей ритмичностью и тонально-интервальным разнообразием она создает информационный якорь, привязывающий людей ко времени, месту и событиям.

А как обстоит дело с гармонией в общем смысле? В вычислительной математике есть такое понятие как ку-

бические сплайны – специальные функции, наилучшим образом проводящие гладкую кривую через заданный набор точек на плоскости. Но почему именно кубические сплайны наилучшие, по какому критерию? Ответ известен: кривые третьего порядка, то есть кубические зависимости, создают «ощущение» гармоничности, правильности. Мы неосознанно согласны с их поведением.

А что с нами происходит, когда мы в качестве зрителей присутствуем на футбольном или шахматном матче? Несмотря на то, что виды спорта совершенно разные, удовольствие от игры мы испытываем схожее. Суть здесь в том, что вариантов перепасовок мяча в футболе и возможных ходов фигур в шахматах на каждом этапе владения мячом или шахматами конечное количество. И мы каждый пытаемся предугадать какой из них будет выбран игроком. Угадали – хорошо, не угадали – ещё интереснее! В музыке происходит то же самое – после каждой ноты не так много вариантов, какая нота за ней последует. Мозг так устроен, что легко умеет достраивать простые зависимости, работать с простыми целыми. Ему это приятно – консонантно. А вот сложные зависимости вызывают когнитивный диссонанс. Не очень приятно, напрягает. То ли это кубические кривые, то ли изящные контуры тел на гравюре или стене пещеры, то ли достаточно просто «гармоничный» и повторяющийся набор звуков определенных наборов частот, связанных с целыми числами... Каждый раз, слушая музыку, мы ожидаем услышать повторения фрагмента, который только что услышали. Мы их запоминаем, эти фрагменты, и ждем повторения.

Повторение обязательно наступит. И за каждой нотой последует нота, так или иначе предсказанная предыдущим следованием нот. Срабатывает древнейший заложенный в нас механизм распознавания и предсказания, который когда-то позволил виду человеческому выжить и размножиться. Музыка, даже без слов и танцев, нам каждый раз о чем-то рассказывает. И мы слушаем её так же завороченно как раньше наши пред-

ки замороженно следили за движением облаков, за языками пламени костра, или слушали в шатре монотонное пение очередного рассказчика, повествующего хорошо знакомый сюжет из стародавних славных времен. Мы заранее знаем, что будет дальше. Это распознавание, это прогноз – это наш естественный интеллект, который мы так стремимся дополнить искусственным.

Литература

1. Болгарский Б.В. Очерки по истории математики, Минск: «Высшая школа», 1979.
2. Волошинов А.В. Математика и искусство. Москва: Просвещение, 1992.
3. Дэвенпорт Г. Высшая арифметика. Введение в теорию чисел. М.: Наука, 1965.
4. Зубов А. Ю. Температура // Большая российская энциклопедия. Т. 32. М., 2016.
5. Лебедев С.Н. Греция Древняя. Музыка // Большая российская энциклопедия. Т. 7. М., 2007.
6. Математика в музыке. URL: <https://ankolpakov.ru/2016/09/07/matematika-v-muzyka/> (15.05.2020).
7. Морозов С.А. Бах. Биография И. С. Баха в серии ЖЗЛ. М.: Молодая гвардия, 1975.
8. Панов В.Ф. Математика древняя и юная. М.: МГТУ им. Баумана, 2006.
9. Поспелова Р.А. Реформа нотации Гвидо Аретинского. М., 2003.
10. Теорема Шеннона. URL: <http://pmpu.ru/vf4/shannon> (15.05.2020).
11. Shannon C.E. A Mathematical Theory of Communication. Bell System Technical Journal. 1948.
12. Шипилов А. Хорошо темперированный РС // Компьютерра. № 46 (223) за 17 ноября 1997. URL: <https://old.computerra.ru/193716/> (15.05.2020).

PERSONA PERSONAM¹

Данзас Юлия Николаевна: *Я чувствую силу своей мысли...*²

Н. Х. Орлова

В статье читатель знакомится с русской писательницей и религиозным философом - Юлией Николаевной Данзас (1879-1942), имя которой почти неизвестно современным российским исследователям. Наследница знаменитых родов: французов Данзасов и греков Аргиропуло - она посвятила свою жизнь профессиональной философии и монашескому служению. Приводится очерк основных этапов ее жизненного пути: блестящая аристократка, фрейлина императрицы, слушательница Сорбонны, боец Оренбургского казачьего полка в Первую мировую войну, директор Петроградского Дома ученых, монахиня Иустина, политическая заключенная на Соловках, эмигрантка. Также приводятся сведения из истории ее контактов и отношений с известными русскими писателями и философами того времени.

Ключевые слова: Юлия Николаевна Данзас, «Запросы мысли», «В поисках за Божеством. Очерки по истории гностицизма», «Союз Соборной Премудрости», Максим Горький, отец Леонид Федоров, русская религиозная философия, русские женщины-философы.

¹ Продолжаем знакомить читателей с именами персон, незаслуженно забытыми, которыми по праву может гордиться русская культура. В данном номере рубрика посвящена философу Юлии Николаевне Данзас. В заглавии использованы слова из ее дневниковой записи, сделанной 1 октября (14-го) 1919 г. [9].

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

Julia Nikolaevna Danzas: *I feel the Power of my Thought...*

Nadezda Kh. Orlova

The article introduces readers to the writer and philosopher Yulia Nikolaevna Danzas (1879 - 1942) whose name's barely known by contemporary Russian researchers. She's from the Danzas family in France and Agriropoulo family in Greece. She has devoted herself to philosophy and monastery life. The essay of her life story is presented: she was the aristocrat, the empress's maid of honor, the Sorbonne student, the participant of Cossack regiment in WWI, the director of Petrograd Science House, the nun of Justine monastery, the prisoner on Solovki camp, and finally the emigrant. Additionally, in the article there's an information about her contacts and relations with well-known writers and philosophers as well.

Key words: Julia Nikolaevna Danzas, "Requests of thought", "In search of Deity. Essays on the History of Gnosticism", "Union of Cathedral Wisdom", Maxim Gorky, Father Leonid Fedorov, Russian religious philosophy, Russian women-philosophers.

В Рукописном отделе Института русской литературы Российской академии наук (ИРЛИ РАН) хранится рукопись, которая начинается словами: «Эта книга была начата давно, еще до мировой катастрофы, залившей кровью всю Европу, до великой бури, колеблющей ныне все старые устои европейской жизни» [11, л. 2]. Автор, подписавшийся именем Юрий Николаев, задает вопрос - «Что такое история?» - и отвечает нам: «История заслуживает наибольшего внимания именно потому, что в ней отражается жизнь человеческого духа» [11, л. 3]. Но сразу предупреждает читателя: «пусть никогда не заглядывает в эти строки тот, кому чуждо историческое прошлое, кто живет настоящим и думает о будущем, но никогда не сознает, что смысла и настоящего и грядущего

будущего – только в прошлом и его заветном наследии» [11, л. 2об.]. Давно-давно написаны эти строки... Они написаны человеком, которому довелось пережить те самые мировые катастрофы и великие бури; который являет нам пример того самого человеческого духа, отразившегося в истории, но и отразившего в себе историю. И хотя рукопись подписана мужским именем, но за ним стоит имя изящной аристократки, одаренной мыслительницы, религиозной и общественной деятельницы Юлии Николаевны Данзас.

Данзас Юлия Николаевна является яркой представительницей российской аристократии. Ее отец - Николай Карлович Данзас (1843-1888) - из старинного дворянского рода французского происхождения (известного во Франции с XIII в.). Юлия родилась в Афинах, где ее отец в это время служил поверенным в делах русского правительства в Греческом королевстве. Фамилия Данзасов часто упоминается в связи с именем Константина Карловича Данзаса (1801-1870), который был соучеником русского поэта Александра Сергеевича Пушкина по Александровскому лицей и его секундантом на последней роковой дуэли. Дед же Юлии Данзас – Карл Карлович Данзас (1806-1885) - Харьковский вице-губернатор, Тамбовский гражданский губернатор, тайный советник. От этой ветви Данзасов прославилась еще одна талантливая женщина, еще одна Юлия Николаевна – но Бологовская (Сабурова; 1862-1938) – двоюродная сестра Юлии Николаевны Данзас. Ее имя хорошо известно историкам музыки, ведь она стала первой русской женщиной виолончелисткой. Она воплотила свою мечту стать музыкантом на инструменте, который до этого считался исключительно мужским; для чего успешно закончила Петербургскую консерваторию в 1888 году. И сразу стала известной в мире виолончелисткой; с успехом давала концерты в России и за границей. Ей рукоплескали Берлин, Париж и Афины. В силу семейных обстоятельств после 1905 года она отказалась от

концертной деятельности и уже до конца жизни жила в Смоленске, где растила сына и преподавала музыку.

По материнской линии Юлия Николаевна Данзас была из знатного греческого рода Аргиропуло, ведущего свое происхождение от византийского императора Романа Аргира (XI в.). Ее мать - Ефросинья Эммануиловна Аргиропуло (1846-1917) – была дочерью отставного драгомана при русской миссии в Константинополе.

У Юлии Данзас был еще брат – Данзас Яков Николаевич (1876-1943) – в будущем действительный статский советник и камергер. После революции жил в эмиграции, занимался реставрацией живописи, служил искусствоведом Берлинского музея изящных искусств. Скончался в Баден-Бадене и похоронен на русском кладбище. В начале 1930-х годов он помог Юлии перебраться в эмиграцию. Отец Юлии и Якова умер, когда они были еще детьми – в 1888 году - и они сначала переехали в Харьковскую губернию в имение Данзасов, а затем семья переселилась в Петербург.

В возрасте от 11 до 15 лет, предоставленная в своем чтении самой себе, она прочитала всех историков и философов из богатейшей домашней библиотеки. Среди них были такие имена, как Декарт, Дидро, Вольтер, Руссо. Но особенный переворот в ней совершился после знакомства с Исповедью Блаженного Августина. Будучи еще совсем юной 13-летней девочкой, она тонко почувствовала философскую сторону христианства. Далее последовала такая же случайная встреча с творениями Иустина Философа. Его размышления о сложных поисках философских смыслов бытия были особенно ей созвучны. Это было все о ней. В будущем, принимая монашеский постриг, она возьмет имя Иустины в честь этого святого. С него началось ее постижение сути христианства. Еще только шестнадцатилетняя девушка, но уже начинающая мыслительница - Юлия Данзас – в 1895 году сдает выпускные экзамены на аттестат зрелости в шестой Петербургской классической гимназии. Для допуска к экзаменам потребовалось получить спе-

циальное разрешение от Попечителя учебного округа – уж слишком юной была соискательница. Она успешно сдала экзамены, получив по всем дисциплинам высший бал. Затем Юлия Данзас уехала в Париж и стала вольнослушательницей Сорбонны, где изучала философию и психологию. К этому времени определился круг ее интересов: в первую очередь это религиозно-философские искания, богословие, история первых веков христианства. С юных лет ее тревожил вопрос мирового зла как главного вопроса христианской философии. Конечно, она испытала влияние пессимизма Шопенгауэра. Не раз была близка к суициду, настолько невозможным казалось ей соотношение ее благополучной аристократической жизни с трагедией мирового зла. Немецкая философия в лице Гегеля и Фихте казалась ей безжизненной. Разве что Ницше своим страстным индивидуализмом оказался ей близок, что просвечивает в ее первой книге «Запросы мысли», вышедшей в 1906 г. под псевдонимом Юрий Николаев [5]. В этой книге, отмеченной влиянием Ф. Ницше, Данзас отстаивала свободу религиозно-философской мысли в рамках христианства и, вместе с тем, резко выступала против стремлений к социальному переустройству общества и социалистических идей.

Переживая период разочарования от христианской философии, она обращает свое внимание в сторону естественно-научного знания. Увлекается учением немецкого естествоиспытателя и философа Эрнста Геккеля (1834—1919), который когда-то был личным другом ее отца. Христианство в этот период переживается ею как красивая сказка, которая не способна расшифровать вопросы о сущности мирового бытия и человеческого духа. И вновь встреча с книгой совершает в ней поворот. В данном случае это была «Жизнь Иисуса Христа» французского философа, историка христианства Эрнеста Ренана (1823-1892), книги которого она уже раньше читала и любила. Юлия Данзас переживала в это время и трагедию любви к несвободному человеку, от отношений с которым она приняла решение отка-

заться. Этому могла помочь какая-нибудь сложная задача, и она погружается в научные штудии в аудиториях Сорбонны.

Ей посчастливилось познакомиться с крупнейшими историками первоначального христианства того времени: лютеранским теологом либерального направления Адольфом Гарнаком (1851-1930) и аббатом Луи Дюшеном (1843-1922). Впоследствии в круг ее знакомств вошли и православные иерархи, и сектанты. Одно время Юлия Данзас даже увлекалась оккультизмом, белой магией и состояла в ордене мартинистов; скорее всего, это увлечение было вызвано научной любознательностью. Во всяком случае в ее первой книге «Запросы мысли» одна небольшая глава посвящена критическому разбору именно спиритических теорий. Также Юлия Николаевна состояла членом-корреспондентом Лондонского общества психических исследований.

Знатность происхождения открыла перед Юлией Данзас не только возможность получать образование в европейских университетах, но и путь к императорскому Двору. С 1907 года она была зачислена в список фрейлин последней русской императрицы Александры Федоровны. В этом статусе она заведовала ее благотворительными делами. В будущем, когда она будет сослана в лагерь для политических заключенных на Соловки, она не раз вспомнит благотворительные визиты в российские тюрьмы, которые входили в ее миссию.

Юлия Николаевна Данзас как автор долгое время была известна под псевдонимом Юрий Николаев. И вторая ее крупная книга «В поисках за Божеством. Очерки по истории гностицизма» вышла в 1913 г. так же под псевдонимом Ю. Николаев [3]. В русской историографии это была первая фундаментальная монография о гностицизме первых веков. Ее так же можно рассматривать как фундаментальный труд об истории зарождения теологии: от «брожения всех мистических идеалов» через «богоискательство философского мышления» к торжеству христианского богословия, где самые труд-

ные места – это трактование прихода Христа в мир, учение о Логосе и др. Рассматривая церковную организацию в первохристианские века, Данзас детально останавливается на месте женщины. Показывает, как из христианской общины постепенно вытеснялась роль женщины, а затем, на Вселенских соборах IV века и вычеркнута совсем. На книгу обратили внимание: в ней удачно сочетались научная насыщенность и глубина с доступным стилем изложения. Пожалуй, в то время Данзас была самым крупным специалистом по гностицизму, который она метафорически описывает так: «Гностицизм – тот сказочный волшебный лес, из которого зачарованный путник не может найти выхода, а найдя его вечно озирается назад с тоской». Современные исследователи (напр. А.В. Козырев) указывают, что в известной мере гностические штудии Юлии созвучны обращениям В.С. Соловьева к принципам гностической космогонии в его ранних работах [15]. Известно, что Данзас встречалась с Соловьевым перед его смертью, но, как видно из ее работ, не приняла его идею теократии, а также элементы пантеизма и эротизма в его метафизике.

У Юлии Данзас был еще один псевдоним – «Наш» – которым она часто подписывала свои публицистические работы. Например, в газете «Окраины России» в 1909-1911 годы под этим псевдонимом печатались ее статьи, посвященные теме финского сепаратизма.

Затем началась Первая мировая война. Как и многие прогрессивные русские женщины, Юлия Николаевна пошла добровольцем на фронт. В своих размышлениях «Наедине с собой» она запишет в декабре 1915 года: «Целый год, нет, полтора года я не раскрывала этой тетради. Пятнадцать месяцев войны, тяжелой работы близ поля брани, среди неумолчной пальбы, стонов, среди военной грозы, по колена в море крови...» [9]. Сначала она была заведующей полевым складом Красного Креста при 10-й армии, позже, в 1916 г., поступила добровольцем в 18-й Оренбургский казачий полк, и принимала участие в боевых действиях. Видимо, обла-

дала особой отвагой, за что была награждена Георгиевским крестом. После Февральской революции Юлия Данзас возвратилась в Петроград, где Временное правительство предложило ей командовать Женским батальоном, но она отказалась. Ее отношение к происходившим в стране событиям ярко выражено в статье «Национальное самоубийство» [10], где она обвиняет интеллигенцию в распространении «яда антинационализма» среди народа, что и привело к национальной катастрофе. «Чья-то невидимая рука стирает русскую великую державу с карты Европы. ... Русская интеллигенция ныне кается в том, что увлеченная политической борьбой со старым режимом, она просмотрела надвигавшуюся угрозу бессмысленной классовой борьбы. Но не в этом главная тяжесть ее греха перед Россией. Каяться ей надо прежде всего в том, что в пылу борьбы с ненавистным режимом она кидала лозунги, враждебные самой идее государства» [10, с. 11-13]. Кстати, в этом же номере присутствуют имена Н. Бердяева (ст. «Кто виноват?»), А. Изгоева (ст. «Невежественные строители») П. Струве (рецензия на книгу Изгоева).

Юлия Николаевна, разочарованная в русской интеллигенции, отказывается от активной политической деятельности и возвращается к науке. В 1917 году она представила к защите в Петербургском университете магистерскую диссертацию по всеобщей истории, однако защита не состоялась. К сожалению, нет сведений по какой причине, потому что научная репутация Ю. Данзас как историка религии была достаточно высока. К этому времени относятся сведения о том, что она работала профессором университета. И это вполне возможно. Заметим, однако, что о ее профессорстве именно в Петроградском университете не указывается в справочнике сотрудников Российской национальной библиотеки, где она работала несколько лет и где хранится ее личное дело [17; 25]. Возможно, речь идет о 2-ом Петроградском Государственном университете (Пси-

хоневрологический институт), где она читала лекции по французской и английской истории.

Послеревolutionное время было трудное, и надо было выживать. Юлия Данзас служила с октября 1918 года в Публичной библиотеке (ныне - Российская национальная библиотека). В те годы это было одно из самых престижных мест для русской академической интеллигенции. Можно сказать, что ей досталась работа по ее научной тематике: в Отделении богословия. С января 1919 года это отделение было переименовано в Отделение культов, в котором Юлия Данзас получила статус начинающего научного сотрудника и даже некоторое время им заведовала. Служба складывалась успешно, этому способствовали и блестящая образованность, и способность к научной мыслительной деятельности, и прекрасное знание иностранных языков. Она была практически полиглот, владея французским, немецким, английским, шведским, итальянским, польским, древнегреческим и латинским. В марте 1919 года переведена в Отделение филологии, а затем, в конце 1919 года, в Отделение инкунабулов, в июне 1920 на нее возложено руководство этими работами. Она участвовала в работах по составлению каталогов, по формированию коллекции "Ciceroica"; вела занятия на Высших курсах библиотечарей, где преподавала историю библиотек на Западе и в России. Известно также, что правительственный комиссар Публичной библиотеки Владимир Максимилианович Андерсон (1880-1931) хлопотал о ее командировке за границу для научной работы. Но за границу она уедет не скоро, и уже как эмигрантка.

Юлия Данзас была членом Философского общества при Петербургском университете. В 1918 была одним из организаторов так называемого «Союза Соборной Премудрости». В Рукописном отделе ИРЛИ РАН в фонде Данзас хранится ее вступительная речь на первом открытом собрании Союза 6 мая 1918 года; доклад на открытом собрании Союза 3 июня 1918 года; программа Союза. На одном из религиозно-философских собраний

она познакомилась с экзархом русских католиков отцом Леонидом Федоровым (1879-1935). Это была очень важная встреча, которая сыграла огромную роль в ее мировоззрении. Под его влиянием она приняла католичество. Вместе с ним организовала в 1921 монашескую общину Святого Духа, а в 1922 году постриглась в монахини под именем Иустины [14]. К тому времени относится ее статья о будущем католичества в России [7; 19].

В ее послужном списке есть также должность заведующей Петроградским Домом ученых. Эту должность она получила в 1920 году по протекции Максима Горького, который всячески покровительствовал наукам и лично знал Юлию Николаевну [1].³ В свое время его заинтересовали ее «Очерки по истории гностицизма». Считается, что, возможно, некоторые черты характера Юлии Данзас и особенности ее интересов (в частности, интерес к хлыстовству) впоследствии нашли свое отражение в образе Марины Зотовой из романа «Жизнь Клима Самгина».

Но вскоре, 11 ноября 1923 Юлия Данзас была арестована. Тогда прошли массовые аресты петроградских католиков. Ее обвинили в создании контрреволюционной организации среди католиков и осудили по ст. 61 на десять лет лишения свободы. Сначала она сидела в Иркутской тюрьме, а осенью 1928 года была переведена в Соловецкий лагерь особого назначения. Здесь она работала счетоводом и библиотекарем Соловецкого музея, также много публиковалась в лагерной газете. По ходатайству М. Горького Юлию Данзас освободили досрочно в январе 1932. После освобождения она некоторое время жила в Ленинграде и Москве, используя это время для подготовки своей эмиграции из Советского России. В этом ей тоже содействовал Горький. А также ее брат Яков Николаевич Данзас, который жил в те годы в Берлине. Тогда можно было «выкупить» (как тогда говорили) право выезда за границу: для этого нужно было внести

³ В будущем она отзовется на смерть Горького статьей. См.: [8; 23].

советскому представителю довольно большую сумму. Брат внес выкуп, и власти в России позволили Юлии Данзас в 1933 г. уехать из СССР.

Сначала она поселилась в Берлине, у брата Якова, но затем перебралась во Францию. Хотя она стремилась к монашескому образу жизни и какое-то время жила в монастыре Notre-Dame-de-Prouille, но еще более важно для нее было вести активную научную, писательскую и общественную деятельность. И она поселяется в Лилле, где работала в доминиканском центре по изучению России «Истина» (Centre dominicain d'études russes Istina / Veritas). Там она способствовала открытию журнала "Russie et Chrétienté" (первый номер вышел уже 1 апреля 1934 г.), в котором публиковалась на французском языке [13, 21; 24]. Из ее работ того времени следует отметить воспоминания о Соловках, вышедшие анонимно [18; 26]. Вероятно, анонимность связана с тем, что она обещала Горькому никогда не писать о Соловках, но данное обещание, как видим, она нарушила. Вообще, как отмечают историки, в эмиграции за ней водилась репутации руссофобки. В ее суждениях о русской философии, о православии просвечивало высокомерие (как написал об этом Н. Бердяев). Особенно отрицательную реакцию со стороны русских философов в эмиграции вызвала ее книга "L'itinéraire religieux de la conscience russe" [12; 21]. Н.А. Бердяев опубликовал в журнале «Путь» критический отзыв о книге [2]. Он отмечает, что «написана книга умно и с внешним знанием предмета», но с его точки зрения в ней «искажена общая перспектива в угоду идеям автора» [2, с. 71]. Общая тональность книги создает ощущение, как будто она написана иностранцем, который высокомерно гордится своей принадлежностью к цивилизации. «Неприятный тон высокомерного презрения» пронизывает всю книгу, при этом Данзас настаивает на том, что именно католичество привело Западную Европу к благополучию. Бердяев считает, что такая позиция есть «провинциально-русско-католическая», и никак не отражает реального положе-

ния дел. Католичество не защитило Европу от раскола Реформации, от французской революции, от Маркса и Ницше, от активного безбожия... Бердяев упрекает Данзас в том, что она не понимает русскую религиозную философию, видя в ней только гностицизм, неверно излагает славянофильство. Для него гностицизмом можно считать всякую религиозную философию, потому что «не гностично только школьное богословие, но в нем и нет никакой творческой мысли» [2, с. 76].

В это же время развивалась драматическая история осуждения учения о Софии Премудрости Божией религиозного философа С. Булгакова со стороны Архиерейского Синода Русской Зарубежной Церкви. Юлия Данзас присоединилась к критикам и С. Булгакова, и всех сторонников «софианства». Она упрекала русскую религиозную философию в «неогностицизме»; находила его у С. Трубецкого, Н. Бердяева и особенно у П. Флоренского. Этой теме была посвящена ее статья «*Les réminiscences gnostiques dans la philosophie religieuse russe moderne*» [22]. Статья на русском языке «Гностические reminiscences в современной русской религиозной философии» опубликована в журнале «Символ» [4]. Конечно, есть известная мера ответственности переводчиков в передаче тональности оригинального текста, но, видимо сложно было избежать насмешливого тона, в котором Данзас высмеивает Анну Шмидт. Например, в одном из комментариев она пишет: «Г. Бердяев цитирует в примечаниях писания г-жи Шмидт, называя их “одной из самых замечательных мистических книг на русском языке, но близкой к безумию”. Мы со своей стороны более склонны видеть в ней скорее безумие, чем что-либо другое. Несчастливая дамочка дала волю своим смутно-гностическим фантазиям, в которых Соловьев предстает как Параклит или Небесный Человек, жених Церкви или Софии, воплотившейся в г-же Шмидт. Соловьеву с трудом удалось избавиться от слишком экзальтированной поклонницы, с которой он познакомился сначала по переписке; после первой встречи с ней он говорил со сме-

хом, что для того, чтобы играть роль Небесной Супруги, бедная женщина не обладает соответствующей внешностью» [4, с 127-128].

Позже, когда Юлия Данзас перебралась в Рим, в ее публичной лекции о русской культуре в коллегии «Руссикум» (лат. Pontificium Collegium Russicum — католическое учебное заведение в Риме, готовящее священников византийского обряда; создана в 1929 г.) также звучала эта русофобская высокомерная тональность, что вызвало глубокое возмущение у Вячеслава Иванова (поэт и философ; 1866-1949). Когда-то, еще во время лагерной жизни на Соловках, с ней познакомился Дмитрий Лихачев (1906-1999). Он вспоминал о ней, что она была сложным человеком: «ее душевная жизнь была под покровом нескольких культурных наслоений» [16]. С одной стороны, постоянно ищущая истины как религиозный мыслитель, а с другой — крайне нетерпимая католичка, даже в лагерной жизни высокомерная к страданиям православных священников; с одной стороны, изысканно воспитанная, а с другой — конфликтная в общении; с одной стороны, русская патриотка, а с другой — в своих речах и текстах часто высказывающая презрение к России и всему русскому. Это внешне проявлялось и в ее облике: «то полумонашенка в монастыре, то мадмуазель, занимавшаяся научной и журналистской работой». И тематика двух ее последних книг логически отражают эту сложность личности и полярность тем ее творчества. Одна из последних книг Юлии Данзас на русском языке — «Католическое богопознание и марксистское безбожие» (Рим, 1941) была посвящена критике марксизма [6]. И почти одновременно, но на итальянском языке вышла книга об императрице Александре Федоровне [20].

Когда-то в июне 1919 года она записала в своей тетради: «Нет, не могу еще писать про Россию. Слишком еще все болит, слишком кипит... Как трудно подняться до прежнего, спокойного беспристрастия историка!» [9]. Кажется, что от этой боли ей так и не удалось избавиться до конца жизни...

Литература

1. Агурский М.С. М. Горький и Ю.Н. Данзас // Минувшее: Исторический альманах. 1991. Вып. 5. С. 359-377.
2. Бердяев Н. Рецензия на кн.: Danzas J. L'itinéraire religieux de la conscience russe // «Путь». Париж. 1936. №51. С. 71-76.
3. Данзас Ю.Н. В поисках за божеством: Очерки из истории гностицизма / Юрий Николаев [псевд.]. Санкт-Петербург: тип. А.С. Суворина, 1913.
4. Данзас Ю. Гностические реминисценции в современной русской религиозной философии / Пер. с фр. С. Стратоновского. Под ред. А. Мосина // Символ. №39. 1998. С. 121-149.
5. Данзас Ю.Н. Запросы мысли / Юрий Николаев [псевд.]. Санкт-Петербург, 1906.
6. Данзас Ю.Н. Католическое богопознание и марксистское безбожие. Рим: Б. и., 1941.
7. Данзас Ю. Католическое будущее России // Символ. Париж. 1997. №37. С. 159-174.
8. Данзас Ю.Н. Максим Горький // Минувшее. Вып.5. Paris: Atheneum, 1988. С. 369-377.
9. Данзас Ю.Н. Наедине с собой / Юрий Николаев [псевд.] // Публикация, вступительная заметка и примечания Мишеля Никё // Звезда. 2017. №11. URL: <https://magazines.gorky.media/zvezda/2017/11/naedine-s-soboj.html> (15.05.2020).
10. Данзас Ю.Н. Национальное самоубийство / Юрий Николаев [псевд.] // Русская свобода. 1917. № 18/19. С. 10-17.
11. Данзас Ю.Н. Опыт историко-философского синтеза (рукопись) / Юрий Николаев [псевд.]. ИРЛИ РАН. Ф.451. №4. 17 лл.
12. Данзас Ю. Религиозный путь русского сознания // Символ. Париж. 1997. №37. С. 175-272.
13. Данзас Ю. Святой Владимир и установление христианства на Руси // Символ. Париж. 1988. № 19. С. 35-67.

14. Дьякон Василий ЧСВ (фон Бурман). Леонид Федоров. Жизнь и деятельность. Рим, 1966.

15. Козырев А.П. «Женщина с профилем Наполеона» и судьбы русского гнозиса // Историко-философский ежегодник 2003. М., 2004. С.158-190.

16. Лихачев Д.С. Беседы прежних лет (Из воспоминаний об интеллигенции 1920–1930-х годов) // Воспоминания - Раздумья - Работы разных лет. URL: <http://www.tradicii.info/ru/lihachev-ru/101-besedy-prezhnih-let-russkaja-intelligencija-lihachev.html?start=3> (15.05.2020).

17. Стратановский С. Г. Данзас Юлия Николаевна // Сотрудники РНБ — деятели науки и культуры. Биографический словарь. URL: http://nlr.ru/nlr_history/persons/info.php?id=39 (15.05.2020).

18. [Danzas J.] Bagne rouge. Souvenirs d'une prisonnière au pays des Soviets. Ligugé (Vienne): impr. E. Aubin et fils. Juvisy (Seine-et-Oise), Editions du Cerf, 1935.

19. Danzas J. L'avenir catholique de la Russie // Échos d'Orient [Revue des études byzantines]. Paris. Tome 21. N°127-128. 1922. P. 396-409.

20. Danzas J. L'Imperatrice tragica e il suo tempo. Verona, 1942.

21. Danzas J. L'Itinéraire religieux de la conscience russe. Juvisy, 1935.

22. Danzas J. Les réminiscences gnostiques dans la philosophie religieuse russe moderne // Revue des Sciences philosophiques et théologiques. 1936. № 4. P. 658-685.

23. Danzas J. Maxime Gorki // Russie et Chrétienté. 1936. Juillet-Août. №. 4. P.154-163.

24. Danzas J. Saint Vladimir et les origines du christianisme en Russie // Russie et Chrétienté. 1938-1939. P. 7-38.

25. Paraviccini Giovanna, Stratanovskij Sergej. Julia Danzas. Milano, 2001. 149 p.

26. Niqueux, Michel. Julia Danzas, 1879-1942: de la cour impériale au bagne rouge. Genève: EDITIONS DES SYRTES SARL, 2020.

ARCHIVES

Новая религия (Эссе об этике) Философская часть¹

О. М. Безобразова²

La Religion Nouvelle (Essai d'éthique) Partie Philosophique

Olga De Bezobrazow

Цель представленного очерка – систематизация вопросов этики. Человек не в силах отказаться от поисков первичных и конечных причин, и эти вопросы, продолжая традиции античности, задают перспективу разумному развитию живого. Экспериментальная физиология и ее учение о пока еще неизвестных физических силах

¹ Впервые опубликован: Bezobrazow O. De La Religion Nouvelle (Essai d'éthique) // La Revue des femmes russes: organe du féminisme international. 1896. №9 (01 septembre). P. 325-336. Перевод с французского выполнен Л.С. Московчук.

² Ольга Михайловна Безобразова (1854(?)–1921) – русская писательница, поэтесса, философ, а также издатель и автор журнала «La Revue des femmes russes: organe du féminisme international». О ней см.: Орлова Н.Х. Ольга Михайловна Безобразова: возвращение... // Парадигма: философско-культурологический альманах. 2019. №30. С. 145-151; Московчук Л.С. Об одном социологическом опросе в журнале «La Revue des Femmes Russes: Organe du feminisme franco-russe» (Париж, 1896-1897) // Парадигма: философско-культурологический альманах. 2019. №30. С. 152-161; Московчук Л.С., Орлова Н.Х. По страницам журнала mme O. de Bezobrazow: La revue des femmes russes: Organe du feminisme franco-russe (Париж, 1896-1897) // Женщины и мужчины в миграционных процессах прошлого и настоящего: XII Межд. научн. конф. Российской ассоциации исследователей женской истории и Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. Калининград, 10-13 октября 2019. Ч.2. С. 305-308.

прокладывают нам путь для дальнейшего продвижения к обновленному знанию.

Этика – это определенная система, но, к несчастью, человечество раскалывается и распадается на различные теории, системы и религии. Поэтому этика, подчиненная этим многочисленным концепциям, лишена единства и однородности. Наша цель – объединить эту множественность, разыскивая точку схождения за пределами анархии мыслей, искусства и жизни, и стремясь обрести общую территорию, на которой человеческие умы смогут обрести единение.

Порядок рассмотрения нашей темы таков: сначала часть философская, затем – социологическая.

I

О том, что религия не противоречит прогрессу

Великие законы мироздания – это закон вознесения, из которого проистекает закон взаимного согласия, и закон нисхождения, который подобно свету порождает через отрицание тьму и невежество.

Неужели религия благодаря последовательным преобразованиям сама по себе тяготеет к закату? А точнее, остановленная непреодолимой преградой неподвижной догмы, неспособной к обновлению, она, слабея и склоняясь, уходит в небытие? Действительно ли религия противоречит прогрессу? Так утверждают те, кто изымает духовное начало из мира. Тем самым догма достигает вершин своего развития и у нее остается один путь – падение под собственной тяжестью в бездну времен. Но независимая и свободная религия, которая прибавляет, множит и объединяет лучи разума, такая религия, как мы полагаем, не только не противостоит прогрессу, но выступает дыханием этого прогресса и служит двигателем миров

Независимая и свободная религия, в противоположность догматической религии, не должна рассматриваться как изолированная единица. Она перешагнула ступень догмы, чтобы объединиться со своей сестрой –

наукой. Такая религия меняется, развивается и приводит к исполнению, а не к опровержению, закона Вознесения, имя которому – прогресс.

Религию, таким образом, можно считать продолжением духа, активным выражением его сокровенных способностей, а не чем-то отсталым, не представляющим ценности, находящимся на пути к падению.

Однако, как нам могут возразить, догма синонимична религии. Да, ответим мы, догма — это материя, оболочка жизненной силы и сущности религии. Но принцип, который привносит жизнь в эту материальную оболочку, обладает иной природой.

Очевидно, что этот оживляющий принцип - критерий всего. Его свет – это непреодолимый барьер между материализмом и верой, между теми, кто признает или не признает существование божественного начала. Во тьме материализма для человека идея Бога из всех идей самая противоречивая.

Человек, вооруженный тусклым факелом своего разума, поставленного на службу материальному, среди случайностей и совпадений пытается найти первопричину, чтобы закончить в небытии. Но давайте рассмотрим альтернативную сторону дилеммы. Где новая религия царства разума сможет найти доказательства существования бесконечного Бога? - В прямых лучах света, там, где закон записан в книге вечной жизни. Только обновленная религия решит проблему единения миров.

Давайте остановимся на этом моменте, чтобы разобраться с принципом, вдыхающим жизнь в религию, который соответствует закону Вознесения, и посмотрим, не представится ли этот принцип в какой-то системе.

Объединенная со своим основанием единством природы, религия воссоединяется со своим высшим замыслом. В дальнейшем мы поймем, какое значение имеет это принципиальное замечание в перспективе единства Вселенной.

Попробуем прояснить.

Тело религии или ее материальная оболочка – это не душа религии. Что касается объединения религий, скажем так: разные религии, объединенные и представленные в порядке появления, составляют бесконечное прототипное единство. Рассматриваемая как единое целое, религия способна на безграничное совершенствование, она способна подпитывать высшую природу объединения человечества, и наконец, она способна быть, по мере своего развития, единым принципом всякого совершенства. Из вышесказанного очевидно, что существование религии невозможно без обновления.

Здесь мы касаемся нового подтверждения сказанного ранее: построения, организации и развития новой религии.

Путь к научной религии подготовила экспериментальная наука, которая сделала человечество восприимчивым к новому откровению живой науки.

Представлять публике научную религию следует с монады, или с бесконечно малого и бесконечно большого.

Научная религия – это религия прогресса. Или, другими словами, это закон Вознесения, как он есть сам по себе. Поскольку прогресс выступает законом всего живого, о чем следует задуматься сторонникам статуса-кво религии? О том, что они поддерживают парадоксальный тезис, вместо истины. Доктора в области религии и те ученые мужи, кто религию отрицает, создают особые теории для обоснования своего учения.

Доктора в области религии или материализма относятся к истине как к [застывшей – *добавлено мной*] системе, тем самым отрицая ее. Ибо истина опирается только на саму себя, заключая в самой себе собственный непогрешимый критерий. Научная религия, говоря о законе, управляющем всем существующим от бесконечно большого до бесконечно малого, определяет этот закон как истину и раскрывает ее. Эта истина записана во всех божественных творениях, доступна и очевидна всем, кто хочет ее изучить.

В чем заключается научная религия? В познании законов бытия. Как познать эти законы? Через аналогии, изучая взаимосвязи. Аналогия – это отношение соответствия, которое существует во всех схожих частях, на всех уровнях миров, между этими элементами и их первопричиной. Единство, царящее в великом множестве всего, — это бесспорное доказательство закона истины, мировой аналогии, которую можно назвать ключом к жизни и существованию любых вещей, растений, человека, Вселенной. Таким образом, научная религия, или зрелая религия, обладает собственной областью изучения – она изучает аналогию, в которой заключено все существующее.

Таким образом, научная религия объясняет законы жизни. Абстракция сделала религию и науку врагами, реальность же примирит их.

Стремиться познать человека, чтобы познать Бога – это значит действовать согласно словам мудреца: «Познай себя». Человек, клетка Великого бытия, понятное дело, выступает критерием всего. В нем объединяются элементы трех миров, соединяются три образа жизни, если угодно, соответствующие образу Вселенной.

II

Демонстрация независимости разума

Три низших царства сходятся в человеке как в центре. Человек – разумное животное, которое познает, откуда он родом, где он живет и куда он может двигаться. На стадии своего земного существования человек может приблизиться к четвертому царству, к началу духовного человека, в отличие от животного примитивного человека.

Что необходимо человеку, чтобы обрести высшие способности? Верный курс. Или триединый принцип, принцип соответствия, и закон аналогии – вот те контуры, с помощью которых человеческая мысль может постичь ключ жизни, или иначе, явления, присущие человеку и вселенной.

Поэтому мы будем полагаться, материально и духовно, на познание человеческой жизни на основе сравнительного изучения микрокосма и макрокосма. Ведь это человек находит объяснение Вселенной, а эксперименты только подтверждают его.

Давайте рассмотрим элементы сил:

1. Центр материи тела.

Сила тела

(Материя)

2. Центр материи души.

Сила души

(Энергия)

3. Центр материи духа.

Сила духа

(Интеллект)

Очевидно, что не следует отделять силу от материи, равно как и материю от силы. Таким образом, жизнь проявляется в человеке в тройном нравственном аспекте, или, если быть точнее, в человеке можно выделить три структурных элемента: физические силы, жизненные силы, душевные силы, которые сами являются тремя общими качествами единой силы, неизменной по своей сущности, но способной разделяться на бесконечно малые элементы по отношению к оживляемой ею среде жизни. Материальный принцип служит оболочкой для жизненного и разумного принципа, и хотя все основано на материи, разница между жизненными и психическими силами такова, что мы все-таки должны искать во вне принцип, одушевляющий материю. В этом заключается нерешаемая дилемма... скажем за это спасибо экспериментальной науке. Потому что все эксперименты свидетельствует об этом. В мире существует интеллект [сила духа], и существование этого интеллекта не зависит от материи.

Опыт передачи мыслей на расстояние, наблюдение различных состояний и степеней гипноза, опыт раздвоения личности или, одним словом, все то, что изучает исключительно психология – все это приближает челове-

ка к познанию истинной природы, и демонстрирует, что разум может получать информацию и иными путями, а не только от органов чувств. Этого обращения к фактам психологии достаточно.

Итак, тело – это инструмент материи, орган материального принципа, который чувствует, может, желает. То есть материальный принцип – это то, что управляет (иначе ректор), то, что направляет (иначе директор) и то, что движет (иначе двигатель) человеческим организмом в целом. — Мы назовем этот принцип, единый для всего человечества, разумной искрой великого света.

Это – наш первый пункт триединого принципа, применим к нему аналогичный метод взаимных соответствий и, отталкиваясь от известного, будем двигаться к неизвестному, по пути бесконечно большого и по пути бесконечно малого.

Выявленное единство жизни человеческих органов, субстанция которых доступна нашим чувствам, позволит нам объяснить создание миров, бесконечно от нас удаленных.

Мудрость веков гласит, что человек – это образ Вселенной. Давайте обратимся к реальности, преклонимся перед ней, и тогда мы наделим ее высшей ценностью. Однако в этом ограниченном мире мы все еще не сможем нашей грубой природой прикоснуться к истине, а сможем лишь только нащупать ее.

Величие и малость не более, чем относительные понятия, и из состояния вещей с очевидностью следует, что разум, жизнь, обновление должны с необходимостью быть в бесконечно малом так же, как это наблюдается в бесконечно большом. Это возможно благодаря действию закона или великого замысла Вселенной. Один лишь взгляд, брошенный на человеческое тело, подтверждает это.

Человек – маленькая Вселенная. Феноменам человеческого тела можно найти соответствия в физическом мире. Таким образом, микрокосм человеческого тела – это созвездие миллиардов бесконечно малых средото-

чий, ядер, которые рождаются, совершенствуются, очищаются, трансформируются, обновляются во всей своей полноте благодаря действию тех же законов, по которым все рождается, живет, трансформируется и обновляется в бесконечной Вселенной. Мы видим это, сравнивая и изучая вселенные. Бесконечно малое и бесконечно большое во всем подчиняются закону, прототипу, объединяя материальные, световые и флюидные коммуникации в единое целое. Обобщая, можно заключить, что клетки тела – это индивиды, живущие в нас и от нас, так же, как и мы сами живем во Вселенной и кормимся ею.

Таким образом, мы, благодаря нашим размышлениям и анализу, оказываемся посвящены в великий единый план Творения и вооружены прекрасным орудием живой и работающей математики, а именно методом аналогий. А значит мы не откажемся признать единый закон, применяемый к двум крайностям: бесконечно малому и бесконечно великому, закон, связанный в своих основаниях с Высшим Перводвигателем.

Также, как по найденной кости неизвестного животного можно полностью восстановить его вид, вымерший несчетное количество веков назад, мы можем, собрав в единое целое результаты, полученные методом аналогий, сделать вывод, что человеческого тела достаточно для того, чтобы восстановить порождение миров.

Таким образом, путем аналогий, соответствий и тройственного принципа, то есть изучая последовательность вещей, также как это делает всякая древняя и современная наука, мы пришли к выводу, что человек – это малая Вселенная. Его организм – бесконечно уменьшенное отражение того, что заключено в грандиозном движении миров. Бесконечно малое питается, поддерживает себя, живет, обновляется, точно так же, как бесконечно великое, с учетом различий в природе и судьбе этих двух крайностей, а законы, управляющие движениями молекул, планет и звезд, равнозначны друг другу и составляют один закон.

Давайте пробежимся по этому закону всеобщей связи, благодаря которому все держится вместе, связывается, соединяется, так сказать, в мире, и зададимся вопросом: «Как так получилось?». Является ли этот закон продуктом сознательной или бессознательной силы? Спросим, кто заставил нас стать свидетелями бытия миров, что должно случиться со всем этим движением, всей этой суетой? Двигается ли вселенная к небытию? К окончательному крушению? Мы признаем, что наука не заботится об этих вопросах, но сознание живого существа – да.

Остановимся на мгновение на законе независимости абсолюта и задумаемся над смыслом этого слова. Эта независимость в некотором роде снисходит и оказывается в наших чувствах благодаря изучению природы вещей, доказывающих следующее. Интеллект существует вне материи. Он независим от материи, с которой на мгновение оказывается единым. Об этом свидетельствуют экспериментальные доказательства существования экстрасенсорных сил, и было бы анахронизмом это отрицать. Разумный принцип сохраняется и продолжает существовать после разложения материи, в которой он был индивидуализирован и в которой он существовал.

Сознательный разум – это излучаемый (эманируемый) разум. А разве может существовать явление без причины? Таким образом, этот разум – результат сознательной, а не бессознательной силы. И так как великие открытия современной науки никому не позволяют этого отрицать, разум существует вне материи. Каким же образом мы можем признать, что разум – продукт материи?

Настаивать – значит игнорировать самое важное, что было дано нам узнать в нашем столетии: изучение проявлений силы вне пределов физического тела, изучение невидимого и его независимости через наблюдения и эксперименты. Факты содержат наиболее достоверное доказательство существования разума, как сознательного принципа.

Человеческий разум – это искра, бесконечно малое отражение того, что есть, было и всегда будет неизменным и вечным. Как таковой, он свободен от любой чуждой ему материальности, он развивается на всех этапах своей великой универсальной карьеры по направлению к Мировому разуму, из которого все исходит и в котором все сходится, как в бесконечном круге. Уменьшенный образ Вселенского разума, его наименьшая единица, он воспроизводит в себе его неизменную природу, бесконечные способности в бесконечно уменьшенной степени.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

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

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

Киреева Ольга Викторовна, кандидат культурологии, кафедра социально-гуманитарных наук, Российский государственный гидрометеорологический университет. Санкт-Петербург, Россия. Email: gra-olgakireeva@mail.ru

Olga V. Kireeva, PhD (of cultural studies) Department of social and humanitarian Sciences, Russian state hydrometeorological University. St. Petersburg, Russia. Email: gra-olgakireeva@mail.ru

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

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

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

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

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

Толстых Виктор Николаевич, кандидат технических наук, руководитель проекта в компании ЭПАМ Системз, Санкт-Петербург, Россия. E-mail: vnt@mail.ru

Victor N. Tolstykh, PhD (in engineering), Project manager in EPAM Systems, St.Petersburg, Russia. E-mail: vnt@mail.ru

Периодическое научное издание

Парадигма: философско-культурологический альманах
Выпуск 32

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

Подписано в печать с авторского оригинал-макета 15.06.2020
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