

Acta

eruditorum 2024

Выпуск 45

Главный редактор

К. В. Преображенская

Зам. главного редактора

М. Ю. Хромцова

Отв. секретарь редколлегии

О. И. Кулиев

Редакционная коллегия

И. А. Вахрушева

А. А. Синицын

Н. С. Широглазова

В. Б. Высоцкий



Издается с 2005 г.
Русской христианской
гуманитарной академией
им. Ф. М. Достоевского

ФИЛОСОФИЯ

Федчук Д. А.

МОДЕЛЬ ОПИСАНИЯ ПЕРВОНАЧАЛА В ЕВРЕЙСКОМ, АРАБСКОМ И ЕВРОПЕЙСКОМ ФИЛОСОФСКОМ РАЦИОНАЛИЗМЕ XII–XIII ВЕКОВ НА ПРИМЕРЕ АНАЛИЗА ТЕКСТОВ МОИСЕЯ МАЙМОНИДА, ИБИ СИНЫ И ФОМЫ АКВИНСКОГО 3

Тантлевский И. Р., Смирнова Н. В., Тантлевская Е. И.
СТРАТЕГИИ И МОДЕЛИ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ ДИСКУССИЙ В ИУДЕЕ В ПЕРИОД «ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОГО КРИЗИСА» 10

Игнатъев Д. Ю.

ЖЕРТВА И СВЯЩЕННОЕ ВОСПОМИНАНИЕ:
ОПЫТ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО РАЗРЫВА И ЖАЖДЫ БОГА. 16

Григорьев Ю. Д.

ОНТОЛОГИЯ ВРЕМЕНИ В ФИЛОСОФИИ АРИСТОТЕЛЯ
И ТЕМПОРАЛЬНОЕ КОНСТИТУИРОВАНИЕ БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО
В ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ З. ФРЕЙДА 20

Диль И. В.

ПРОБЛЕМА ДВОЙНОГО АФФИЦИРОВАНИЯ
И ЕЕ ВЛИЯНИЕ НА СОВРЕМЕННУЮ ФИЛОСОФИЮ НАУКИ. 25

Кучугура Н. М.

НАСЛЕДИЕ И. КАНТА И СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ. 30

Веселкова Д. И.

СОВРЕМЕННАЯ НАУКА В ИСТОКАХ КАНТОВСКОЙ МЫСЛИ:
ВЗГЛЯД ЧЕРЕЗ КОНЦЕПЦИЮ АНТРОПНОГО ПРИНЦИПА 34

Афанасьев М. В.

«JUS RESISTENDI: МЕЖДУ МОРАЛЬНЫМ И ЛЕГАЛЬНЫМ.
РЕШЕНИЕ КАНТА» 37

Ковальчук А. И.

КАК КАНТ СПАСАЕТ РЕЛИГИЮ В ВЕК ПРОСВЕЩЕНИЯ 42

Иеромонах Закхей (Анисимов А. Н.)

ТЕОЛОГИЯ ЛИЧНОСТИ КАК ПУТЬ ПРЕОДОЛЕНИЯ
АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО КРИЗИСА. 47

Кондырев В. А.

ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВЫ СИСТЕМ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА В КИТАЕ ... 51

Амосов А. В.

СТИЛЬ ДИАДИЧЕСКОГО КОПИНГА ПРИ ЗЛУОПОТРЕБЛЕНИИ
АЛКОГОЛЕМ, В РЕМИССИИ И НОРМЕ. 56

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Богданова О. В.

ГИБРИДНЫЕ СТРАТЕГИИ НАРРАЦИИ ВЕН. ЕРОФЕЕВА
(ПЬЕСА «ВАЛЬПУРГИЕВА НОЧЬ, ИЛИ ШАГИ КОМАНДОРА»)..... 60

Даренский В. Ю.

ПРОГРАММНЫЕ ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ПРИНЦИПЫ
В РАННЕЙ ПУБЛИЦИСТИКЕ И.А. БУНИНА 67

Жилене Е. С.

ОПЕРА «ДЕТИ РОЗЕНТАЛЯ» Л.ДЕСЯТНИКОВА И В.СОРОКИНА
КАК СПОСОБ РЕНОВАЦИИ ГУМАНИСТИЧЕСКИХ ИСТИН 73

Косилова С. А.

ЗАМЯТИН И ДОСТОЕВСКИЙ: ТВОРЧЕСКИЙ ДИАЛОГ
(ВЕЛИКИЙ ИНКВИЗИТОР — БЛАГОДЕТЕЛЬ) 79

Адрес редакции:
наб. р. Фонтанки, 15,
комн. 505.
Санкт-Петербург,
191023

Тел. (812) 571-30-75
факс (812) 571-30-75
www.rhga.ru

ISSN 2307-6437

Т. Н. Маркова ИНФОРМАЦИОННЫЙ ТИП КУЛЬТУРЫ: КОМПЬЮТЕРИЗАЦИЯ ЛИТЕРАТУРЫ.	83
Митрофанова И. А., Рямонен А. А. ПАТРИАРХАЛЬНОЕ КРЕСТЬЯНСКОЕ ПРОШЛОЕ В ТВОРЧЕСТВЕ Ф. АБРАМОВА И ПИСАТЕЛЕЙ-ДЕРЕВЕНЩИКОВ*	86
Соколова И. В. ОСОБЕННОСТИ ЖАНРОВО-СТИЛЕВОЙ ДИНАМИКИ СОВРЕМЕННОЙ «МАЛОЙ ПРОЗЫ» (ЦИКЛ И ЦИКЛООБРАЗОВАНИЕ)	93
Чевтаев А. А. ПОЭТИКА СТИХОТВОРЕНИЯ И. БРОДСКОГО «НОВАЯ ЖИЗНЬ»: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ	97

ФИЛОСОФИЯ

DOI 10.25991/AE.2024.1.1.001
УДК: 141.412

Д. А. Федчук

Федчук Дмитрий Аркадьевич — доктор философских наук, доцент кафедры теории и истории культуры Института философии человека РГПУ им. А. И. Герцена;
доцент кафедры еврейской культуры Института философии СПбГУ;
fedchukd@list.ru

МОДЕЛЬ ОПИСАНИЯ ПЕРВОНАЧАЛА В ЕВРЕЙСКОМ, АРАБСКОМ И ЕВРОПЕЙСКОМ ФИЛОСОФСКОМ РАЦИОНАЛИЗМЕ XII–XIII ВЕКОВ НА ПРИМЕРЕ АНАЛИЗА ТЕКСТОВ МОИСЕЯ МАЙМОНИДА, ИБН СИНЫ И ФОМЫ АКВИНСКОГО*

В средневековых философских течениях IX–XIII веков, в христианской схоластике, в исламской и иудейской рациональной теологии одной из центральных тем была сущность Бога, возможность ее познания и именования. В результате многовековых дебатов между представителями мусульманской рациональной теологии, еврейского аристотелизма и более поздней христианской схоластики сформировался общий для всех дискурсов, позволяющий указать на одинаковые проблемы и близкие друг другу способы их разрешения. Это позволяет построить теоретическую модель описания Первоначала, основанную на детальном продумывании идей перипатетического гилеморфизма во всех трех традициях, образцовыми представителями которых являются Ибн Сина, Моисей Маймонид и Фома Аквинский. Сопоставительный анализ их текстов показывает, что выводы, касающиеся познания Первой Причины конечным интеллектом и наличия у Бога атрибутов, во многом совпадают. Схожей оказывается и методика обоснования наличия или отсутствия в Творце тех или иных характеристики: вечности, могущества, нематериальности, бестелесности, абсолютной простоты, единства. Понятие единства есть понятие центральное для этой теории, поскольку именно все остальные свойства Первоначала сводятся именно к его абсолютному единству, исключающему любую сложность, составленность и причинную зависимость от иного. Такая общность подходов в разных философских традициях свидетельствует не о копировании друг у друга, а о преемственности идей в самой философии как всеобщем и объективном виде знания о сущем и его бытии.

Ключевые слова: схоластика, еврейская философия, единое, атрибут, сущность, Первоначало, Маймонид, Фома Аквинский, Авиценна.

In the medieval philosophical currents of the IX–XIII centuries (in Christian scholasticism, in Islamic and Jewish rational theology) one of the central themes was the essence of God, the possibility of its cognition and naming of Him. As a result of centuries-old debates between representatives of Muslim rational theology, Jewish Aristotelianism and later Christian scholasticism a common approach has been formed that allows us to point out the same problems and ways of solving them that are close to each other. This allows us to build a theoretical model of the description of Primum Principium. This model is based on a detailed consideration of the idea of peripatetic hylomorphism in all three traditions the exemplary representatives of which were Ibn Sina, Moses Maimonides and Thomas Aquinas. A comparative analysis of their texts shows that the conclusions in them concerning the cognition of the First Cause with the help of the finite intellect and the presence of attributes in God largely coincide. The methods of substantiating the presence or absence of certain characteristics — eternity, power, immateriality, incorporeality, absolute simplicity, unity — in the Creator are also similar. The concept of unity is a central for this theory since it is all the other properties of the First Principle that are reduced precisely to its absolute unity that excludes any complexity, composition and causal dependence on the other. Such a commonality of approaches in different national philosophical schools testifies not to copying from each other but to the continuity of ideas in philosophy itself as a universal and objective form of knowledge about being.

Keywords: scholasticism, Jewish philosophy, One, attribute, essence, Prime Principle, Maimonides, Thomas Aquinas, Avicenna.

Существовавшее в христианской схоластике XIII–XIV веков описание Бога как Первоначала сущего имеет вполне четкую смысловую структуру и может быть, с определенными оговорками, подведено под общую модель этого дискурса, доставшегося европейцам от теолого-философской ближневосточной и еврейской традиций. Надо заметить, что,

например, Фома Аквинский, с чьей интерпретацией природы Бога мы соотнесем взгляды Моисея Маймонида и Ибн Сины, не всегда осознавал происхождение ряда идей, касавшихся бытия и свойств Первого Сущего. А идеи эти были сформулированы в еврейской и исламской философских школах. Причем

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 22–28–01221 Санкт-Петербургский государственный университет).

средневековые схоласты часто усваивали какие-то положения естественной теологии как характерные именно для европейского взгляда на природу Бесконечного Сущего: они порой и всегда понимали, что часть их собственной традиции возникла из заимствований от арабо-иудейской мысли с их последующим переплетением с христианской философией.

В основу учений о Первоначале были положены конкретные тезисы. Они требовали доказательства с целью показа их истинности. Сформулируем их в следующем виде:

- 1) Бог бесконечен;
- 2) Бог безначален и не имеет причины собственного бытия;
- 3) Он един и представляет собой Единое как таковое;
- 4) в нем отсутствует составленность из каких-либо элементов, поэтому он абсолютно прост;
- 5) Бог бестелесен;
- 6) в Боге тождественны сущность и бытие;
- 7) Бог является Первоначалом как высшая действующая причина остального сущего, сотворенного Творцом актом воли.

Напомню, что арабская и еврейская религиозно-философская мысль IX–XII веков, равно как и христианское патристическое богословие, в аспекте своего категориального аппарата основывалась на античной философской традиции — аристотелизме и платонизме. Западная часть христианского мира растеряла после прихода новых народов в Европу и падения Римской империи много из тех познаний в философии, которыми владела прежде. С VII по XII век длится период забвения и последующего восстановления того, что было утрачено философией. Но именно тогда, с VIII века, на арабском Востоке начинается эпоха культурного расцвета. Сперва мусульмане, несколько позже и иудеи, обратили свои взоры на античное философское наследие и вплотную занялись, с одной стороны, его изучением, а с другой — интерпретацией и созданием на его основе собственной онтологии. Последняя и войдет в философское сознание средневековых схоластов либо в практически неизменном виде, либо претерпев соответствующие содержательные модификации.

Из перечисленных выше касающихся природы Бога положений важнейшим является идея единства, поскольку она объясняет и связывает логически друг с другом все остальные. Разработку единства Бога как первой действующей причины проводили во всех трех традициях. Начнем с более поздней — с западноевропейской схоластики.

1. Средневековая схоластическая модель описания Первоначала

Мы остановимся на идеях XIII века и Фома Аквинском, так как именно он дает возможность представить эту модель в хорошо структурирован-

ном виде. В двух его «Суммах» («Сумма теологии» Ч. 1, вопр. 3–14 и «Сумма против язычников». Ч. 1. Вопр. 14–35, 37, 38, 41–43. [Святой Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. I. Вопросы 1–64 / Перевод. А. В. Апполонова. — М.: Савин С. А. — 816 с. — с. 28–214]; [Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга I / Перевод и примечания Т. Ю. Бородай. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. — 440 с. — С. 89–185; 189–212]) их начальные вопросы посвящены исследованию возможностей именования и познания Бога. Это обусловлено, с философской точки зрения, стремлением объяснить природу первого принципа бытия сущих, который традиционно считался предметом научного знания [я не стану обсуждать проблему исключения Бога из собственного предмета метафизики Фомой или Дунском Скотом, поскольку это отдельный вопрос. Но Бог, как причина экзистенции сущих, в естественной теологии, безусловно, должен быть рассмотрен].

Бог как бесконечное сущее не допускает возможности представления его лишенным актуальности в любом из допустимых вариантов лишенности. Бог есть *potentia* — могущество, способность к бесконечному по интенсивности действию и невозможность не действовать. Он представляет собой активную потенцию (силу), в отличие от сотворенных им сущих, в которых всегда присутствует и пассивная сила, связанная со способностью к претерпеванию. А последняя есть недостаток, ущербность, несовершенство. Это рассуждение целиком повторяет мысль Ибн Сины, содержащуюся в «Книге знания» [Ибн Сина. Избранные философские произведения. — М.: Наука, 1980. — 551 с. — с. 132–134] (хотя Аквинату и другим мыслителям Средневековья был известен не оригинальный текст Авиценны, а латинский перевод его работ под названием «*Liber de philosophia prima sive scientia divina*»; «Книга о первой философии или божественная наука»). Лишенность является неспособностью, «точно определенной и взятой вместе с ее носителем» [Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 1. — М.: Мысль, 1976. — с. 261. 1055b 7]. Однако Бог не может быть неспособным, ибо обладает абсолютным могуществом и совершенством.

Единство фундирует собой наличие остальных совершенств в Первой Причине. Абсолютно единое не может обладать чем-либо, что отличается от единства как такового. Эта мысль восходит к Плотину, писавшему в «Эннеадах» (V. 3) о божественном Нусе, отличном от самого Единого [Плотин. Пятая эннеада. СПб.: Издательство Олега Обышко, 2005–320 с. — С. 59–123]. То, что абсолютно едино, не содержит, согласно собственной внутренней природе, каких бы то ни было сущностных различий, поэтому в нем отсутствует композиция материи и формы, сущности и бытия. Допущение дифференции в Творце сущности и существования опровергло бы утверждение о том, что Он представляет собой бесконечную активную потенцию — то есть актуаль-

ность как таковую. Поэтому сущность Бога тождественно его бытию. Он есть бытие как таковое. Это краеугольное заключение Фомы считалось важнейшим для всей католической мысли и естественной теологии — в частности. Принято его рассматривать как установку сугубо западной теологической позиции (в восточном христианском богословии утверждается наличие в Боге энергий и отрицается тождество сущности и бытия), однако его первые формулировки встречаются раньше, например, у Маймонида, что будет показано ниже.

Следующая тема, касающаяся познания Бога, связана с именованием его по аналогии, и она была подробно разработана именно Фомой. Предпосылкой этому служит утверждение о невозможности постигнуть природу бесконечного начала, потому что между конечным и абсолютным интеллектами имеется непреодолимый онтологический разрыв, так что сущность Бога не дана человеческому мышлению в адекватной своей природе форме. Маймонид, как мы увидим позже, заявит, что поэтому Всевышний непознаваем, тогда как Фома предлагает иной выход из ситуации и рассуждает следующим образом. Следствие в чем-то уподобляется своей причине; конечное сущее есть следствие Первой Причины; следовательно, в человеке, как следствии креативного акта, присутствует подобие между ним и божественной природой; этим подобием служит разум; кроме того, творение тоже несет на себе след породившей его Действующей причины, коей оно уподоблено; поэтому, в силу ничтожного, но все-таки сходства, вполне допустимо использовать конечный интеллект для познания и именования бесконечной сущности. Вопрос остается лишь в том, как это делать. Предлагается различие между несколькими модусами предикации.

Схоластике был хорошо известно утверждение Аристотеля, что слова относятся к вещам через понятия. Наше знание о Боге основывается на познании следствий, возникших в результате творения, поэтому человеческий интеллект способен употреблять понятия конечных совершенств по отношению к Творцу как совершенству бесконечному, но при этом такой способ обозначения заимствуется от именования конечных вещей. Перечень модусов отношения имен к вещам предлагался Альбертом Великим и Аквинатом, и имена бывают:

- унивокальными (*univoca*): один и тот же смысл имени для разных предикаций;
- эквивокальными (*aequivoca*): разные смыслы одного имени для разных вещей;
- аналогичными (*analogica*) (я опущу рассмотрение других вариантов отношений — они нам не нужны сейчас).

Смысл последней предикации нам кратко и надлежит раскрыть. Понятно, что имена, употребляемые в отношении Бога и конечных сущих не могут быть синонимичными (унивокальными), поскольку конечное и бесконечное сущее несопоставимы. Они не могут быть и эквивокальными, так как между

Творцом и сотворенным существует подобие следствия причине. Остается третий вид предикации — по аналогии. Это именно та возможность, которую Маймонид и еврейская аристотелевская традиция не увидели, запретив в принципе налагать имена Всевышнему. Однако христианская схоластика пошла дальше, начав до нюансов продумывать то, что было оставлено ее предшественниками на Востоке.

У вроде бы чисто специальной логической проблемы атрибуции имен появляется серьезное метафизическое содержание: мы можем на основании предикаций понять виды различных действующих причин экзистенции сущего, а именно: унивокальной, эквивокальной и аналогической. Бог есть причина аналогическая на том основании, что конечное сущее пребывает в отношении экзистенциальной зависимости от первой действующей Причины, являющейся источником конечных совершенств, на основании которых возможно именование Бога по аналогии путем их предикации в превосходной степени. Один из видов аналогии возникает от отношения между двумя соотнесенными: например, акциденции называются сущими потому, что находятся в отношении к субстанции и без нее не существуют, а субстанция есть сущее в первичном значении. В этом случае имя, налагаемое на разные вещи, отсылает к тому, к чему данные вещи относятся, и это отношение для них является общим (в приведенном примере — это «сущее»). Бог как аналогическая действующая причина есть всеобщая действующая причина сущего, обнаруженная через аналогию в качестве первого источника бытия всех вещей (об аналогии у Аквината см.: [Montagnes B. The doctrine of the analogy of being according to Thomas Aquinas / Translated into English by E. M. Macierowsky. 2004: Milwaukee. Marquette University Press. — P. 23–114]).

Так обосновывается единство сущего с его Причиной, понимаемой как космологическое Единое — то есть как высшая действующая Причина бытия сущего. Единство и порядок универсума возводятся на основании учения об аналогии сущего (*analogia entis*) к Причине его единства и бытия — то есть к Богу, который обладает единством не от иного, а по своей сущности, и есть Абсолютное Единое. Он обуславливает онтологическую соразмерность сущих и порядок как соотнесенность всего, что есть, друг с другом (о Боге как Бытии и его характеристиках см.: [Жильсон Э. Дух средневековой философии / Перевод с французского Г. В. Вдовиной. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы. 2011. — 560 с. с. 53–85]).

2. Еврейская и исламская модель описания Первоначала: Маймонид и Ибн Сина

Теперь обратимся к предшествовавшей западной метафизике XIII века еврейской философской традиции. Нас интересует, как понимал Маймонид воз-

возможность познания Бога через совершенства последнего. В философии Рамбама (акроним «Рабби Моше бен Маймон; «Маймонид» — латинизированный вариант имени) сходятся идеи иудейского средневекового аристотелизма, и находят в ней наиболее совершенную и отчетливую экспликацию. Надо, однако, заметить, что в еврейской средневековой науке очень сложно отделить теологию от собственно философии. Как правило, философский разбор проблем или понятий предпринимается в контексте того или иного теологического анализа, дабы полнее прояснить смысл сказанного в Писании. Это затрудняет понимание философских текстов, но не умаляет заслуг их авторов в достигнутом. Иудейская философская мысль оформляется все-таки несколько позже мусульманской (я специально не говорю «арабской», так как далеко не все авторы, писавшие на арабском языке философские и теологические трактаты, были арабами; так, Ибн Сина был персом), но впоследствии еврейские школы и течения в рациональной теологии входили в соприкосновение с исламскими (калам) через активную полемику, причем исламские, в свою очередь, тоже заимствовали у них. Основная философская проблематика будет продумана в этих традициях до того, как средневековый Запад всерьез возьмется за ее дальнейшую детальную разработку. Главные направления будущей схоластической философии были преподнесены мыслителям начала XIII века уже в предварительно готовом состоянии. Исламские, еврейские философы, безусловно, были знакомы с работами христианских отцов церкви. Речь идет о таких авторах, как, например, Иоанн Дамаскин, Григорий Назианзин, Ефрем Сирий. Арабам и евреям их тексты были известны в переводах на арабский с греческого или сирийского. Однако, как замечает Х. А. Вольфсон, «ни одно доникейское апологетическое и полемическое сочинение не было переведено на арабский» [Н. А. Wolfson. *The philosophy of the kalam*. — Cambridge, Mass, 1979. — P. 51]. Переводы христианских философов в исламском мире начались в восьмом веке при халифе Мансуре (VIII в.) и достигли пика при халифе Мамуне (первая треть IX в.). Затем арабоязычные тексты, связанные с интерпретацией греческих философских концепций, с конца IX века и до эпохи Маймонида постоянно переводились и были в центре внимания. Христиане века с девятого постепенно осуществляют рецепцию учения отцов Церкви благодаря трудам арабских мыслителей и переводам с греческого. Одним словом, это были часто компиляции, парафразы из грекоязычной патристической литературы, а также и христианские произведения, изначально созданные на арабском [Н. А. Wolfson. P. 51–51]. Маймонид об этом кратко повествует в 71-й главе первой части «Путеводителя растерянных». Мы рассмотрим некоторые важные рассуждения Маймонида о природе Первоначала и его атрибутах, содержащиеся в первой части трактата.

Бог есть первопричина, начало, от которого произошло все, что не является Богом [Рабби Моше

бен Иаймон (Маймонид). *Путеводитель растерянных*. — М.: Мости культуры; Иерусалим: Гешарим, 2003. — 566. — С. 107.]. Поэтому смысл космологического единства вводится Маймонидом в первых главах работы. Рассматривая варианты толкования библейских имен Бога, Маймонид дает следующие пояснения метафизического характера. Имеется непреодолимый разрыв между Богом и творениями, который нельзя описать через различие степеней между великим и малым. Различие между Творцом и творением нельзя понять через уподобление, когда сравнивают друг с другом сущие одного вида, общего для них — что вытекает из принципиально несовпадающих способов существования Бога и вещи. [Это было известно от Аристотеля: следует различать «инаковое», «тождественное» и «различное». Инаковые вещи, в отличие от различных, не различаются в чем-то определенном — в роде или виде. [Аристотель. *Метафизика*, с. 258–259; 1054b 23–31]. Но предельная дифференция — это инаковость, при которой различные по роду вещи несовместимы. Поэтому инаковость есть различие абсолютное [Федчук Д. А. *Голос Единого: Альберт Великий, Фома Аквинский и Дунс Скот*. — СПб.: Изд-во РХГА, 2019. — 304 с. — с. 144–145], каким противопоставляются друг другу Бог и конечное сущее, ибо между ними нет общего рода или вида. Принадлежащие Богу свойства не способны быть подведены под общее определение с атрибутами, собственными нам [Маймонид, с. 184–185].

Исключение телесности из природы Божественного Сущего следует из признания Его единства: тело образовано из материи и формы (потенции и акта на языке схоластики), а это есть множественность и отсутствие простоты. Кроме того, Бог является обладателем всех совершенств: сущий, живой, всезнающий, всемогущий. Но все атрибуты должны быть редуцированы только к сущности Бога [Маймонид, с. 221] как абсолютному единству, ибо в Нем не существует помимо Его самости ничего иного. Он, Единый, не может обладать сущностными атрибутами — теми, что показывают его собственную природу [Маймонид, 241]. Здесь, в 50-й главе первой части трактата, Маймонид очевидно делает выпад против христианского учения о Троице, вводящего в Бога множественность. Даже если отрицать реальное наличие в божественной субстанции нескольких атрибутов, но признавать таковое лишь в отношении нашего мышления, то в глазах Рамбама это выглядит лицемерием: вслух провозглашается одно, а в душе исповедуется иное. (Надо заметить, что такая установка на сущность Бога была разработана позже у Спинозы, определявшего атрибут субстанции в качестве того сущностного содержания, которое конечный интеллект схватывает в ней. В бесконечной субстанции имеется бесконечное количество атрибутов, но они суть то, что дано нашему разуму — аспекты данности бесконечного бога ограниченному уму. Под каким бы атрибутом субстанция не познавалась — мышления или протяжения — она

сохраняет единство и тождество с собой. Как она есть «в себе» человеческий интеллект не ведает; он знает лишь как Бог есть «для нас». Известно, что мысль Маймонида оказала сильное влияние на Спинозу, значительно расхвалившегося в этих метафизических вопросах с Декартом или с жившим позже Лейбницем.) Маймонид не может утверждать единство Бога при наличии лишь мыслимого в Нем различия нескольких атрибутов, с логической необходимостью нарушающих его единство, в то время как христианской схоластике требовалось объяснить именно несубстанциальную множественность при сохранении субстанциального единства. Эти цели для всех сторон были продиктованы извне — со стороны религиозной догматики, требующей адаптации к себе любых результатов метафизических спекуляций в отношении природы Первоначала. (О влиянии христианского троичного догмата на исламское и иудейское учение о божественных атрибутах см.: [Н. А. Wolfson. P. 112–132] Однако посмотрим, как дальше рассуждает Маймонид.

Реальность божественных атрибутов отрицали и мутазилиты. Но как отрицание, так и утверждение атрибутов в Боге пришло, по всей видимости в восточную традицию из христианства — от Дионисия Ареопагита, Иоанна Дамаскина, полагавшего, что атрибуты есть не что иное, как сам Бог [Н. А. Wolfson. P. 62–63]. Маймонид предлагает несколько способов опровержения наличия в Боге атрибутов. Вначале можно исходить из двух вариантов: атрибут есть либо сущностная характеристика, либо акцидентальная. Сущностной, то есть указывающий на сущность Бога через имя и дефиницию, он быть не может, так как Всевышний тогда определялся бы тем, что предшествует ему — родом как причиной его бытия, но Богу нельзя дать определения, и ему ничего не может предшествовать, чтобы быть таковой причиной. Акцидентией атрибут тоже нельзя признать, поскольку в бестелесном Творце не может быть ничего, что добавляется к его сущности со стороны. Ведь Бог един, его сущность абсолютно проста и исключает выделение любых аспектов, способных создать множество в абсолютно простом. Причина того, пишет Маймонид, что некоторые философы настаивают на наличии в Боге атрибутов, заключается в том, что они рассуждают по аналогии с телесными вещами, в которых сущность всегда обладает атрибутами. Если Бог имеет сущность, то, дескать, и у него должны быть атрибуты, даже если Он мыслится нематериальным. Все же оставшиеся варианты предикации атрибутов Первой Причине (кроме сущностных и акцидентальных) опровергаются Маймонидом на том основании, что они должны быть отнесены к одной из девяти аристотелевских категорий (категория сущности в данном случае не рассматривается), но Бог не может быть подведен ни под какую акцидентальную характеристику: ни под качество, ни под количество, ни под отношение и т. д. Поэтому Бог не может также обладать природными способностями (например, быть мяг-

ким, твердым, сильным или слабым), душой или испытывать аффекты. Указанное привносит сложность и множественность в абсолютную простоту и единство [Маймонид, с. 249–258].

Теперь перейдем к проблеме соотносительности Бога с сотворенной субстанцией. Маймонид однозначно показывает, что, поскольку такое допущение предполагает взаимообусловленность Творца и твари, между ними не допустимо мыслить никакого отношения. Всевышний — это необходимосущий, а созданное им — возможносущее.

Эту дистинкцию между необходимосущим и возможносущим, а также свойства необходимосущего обсуждает подробно Авиценна в трактате «Книга знания» [Ибн Сина, 134–156]. Его анализ отталкивается от рассмотрения понятия сущности вне каких-либо способов ее бытия (Фома будет называть это абсолютным рассмотрением). В этом статусе сущность не необходима и не невозможна, ибо она берется вне определяющих ее причин. Когда причина актуальна и определяет сущность, то существование необходимо; если причина отсутствует, но оно невозможно. Из всего существующего то, чье бытие необходимо само по себе есть необходимосущее; то, бытие чего не является необходимым самим по себе — возможносущее. Нечто имеет бытие постольку, поскольку оно определяется своей причиной, в отношении которой отсутствует возможность и налицо действительность, делающая причину актуальной. Тогда отношение возможносущего с причиной как условием его существования завершается (Аристотель говорил об энтелехии как действительности формы), и потенциальное становится актуальным. Это сущее останется возможным, поэтому возможность не исчезает с актуализацией вещи, ибо не вытекает из причины, а принадлежит природе сущего: «А причина тогда становится причиной в действии, когда она станет такой, что следствие из нее вытекает с необходимостью» [Ибн Сина, с. 135].

Рассуждение Авиценны о природе необходимосущего по своей сути совпадает с тем, что было сказано выше. Необходимосущее не имеет связи в внешними причинами, так как оно не должно зависеть от иного. Оно не может быть связано и с тем, что из него следует: в этом случае необходимосущее было бы в зависимости от своего следствия, что невозможно. Необходимое само по себе не обладает связью с другим, а его бытие сохраняется при отсутствии чего бы то ни было иного. И наоборот, если отсутствие какой-то вещи препятствует бытию другой, то последняя возможносуща.

Следующий тезис Ибн Сины утверждает отсутствие множественности в необходимосущем. Это подразумевает, что необходимое по бытию не может быть составлено из разных, отличающихся друг от друга в реальности вещей, поскольку это в равной мере указывает на зависимость от причин. Поэтому в необходимосущем нет различия между материей и формой. Из этого последовательно вытекает, что

в нем не может быть и каких-либо атрибутов, потому что сущность необходимосущего зависела бы от них, как от причин. Если же речь идет не о сущностных атрибутах, а об акцидентальных, то они обладали бы другой причиной по отношению к рассматриваемой сущности, которая оказалась бы воспринимательной — то есть содержащей в себе пассивную потенцию [Ибн Сина, с. 139]. Из сформулированного следуют остальные выводы, отрицающие в Первом наличие акцидентальных свойств, способности к изменению, качеств и субстанциальных и акцидентальных атрибутов. Единственные атрибуты в необходимосущем суть атрибуты относительные, поскольку Бог связан со множеством вещей, существующих благодаря Ему. Авиценна допускает также в Первом атрибуты, указывающие на отсутствие других атрибутов: «единый» означает отсутствие частей, «вечный» означает отсутствие начала во времени [Ибн Сина, с. 142–143]. Такие атрибуты «не порождают множества в сущности, и они не являются чем-то в сущности, но являются либо связью то есть идеей в разуме, а не вещью в сущности, либо отрицанием, и отсутствием, которые не являются наличием атрибутов, а, наоборот, отрицание многих атрибутов» [Ибн Сина, с. 143; Brown S. F. *Avicenna and the unity of the concept of being* — Franciscan Institute Publications. Franciscan Studies, 1965. Vol. 25.). — P. 117–150]. Далее утверждается единство Бога как источника экзистенции вещей. (Подробнее о метафизике и аристотелизме Авиценны см.: [Bertolacci A. *The reception of Aristotels Metaphysics in Avicenna's «Kitab al-Sifa»*: A Milestone of western metaphysical thought. Islamis Philosophy, Theology and Science. Vol. 63. Leiden — Boston: BRILL, 2006])

Мы видим в текстах Маймонида и Ибн Сины совпадение как в рассматриваемых свойства божественной природы, так и в способах аргументации в защиту их наличия или отсутствия. Тем не менее некоторые расхождения имеются: так, например, Рамбам в принципе не допускает атрибуты в Первоначале, при том, что Авиценна полагает в необходимосущем те, что не порождают в нем множественности. Еврейские, арабские и исламские философы в случае необходимости трансформировали какие-то моменты концепций друг друга таким образом, чтобы они входили в согласие с принятыми предпосылками и доказательствами своей теории и веры. Как правило, подобные адаптации не касались фундаментальных проблем естественной теологии (исключением служит вопрос о вечности мира, детально проработанный как в еврейской философии, так и в христианской схоластике, а также проблема единства активного интеллекта).

Вернемся в Маймонида и его концепции о допустимости применения аналогии при именовании Бога. Она включена в главу 52 первой части «Путеводителя». Маймонид стремится строго соблюсти единство Первоначала, не предоставив возможности приписать Ему любой характеристики, вводящий пусть даже виртуальную или чисто рассудочно по-

стигаемую множественность. Даже различие между Богом и соотношенным с ним сущим отрицается: между ними не может быть обусловленности. Между Ним и вещью не может быть ничего общего, и даже бытие сказывается о Боге и сотворенном в абсолютно различных значениях. «Быть» для Бога и «быть» для вещи выражают разноприродные модусы экзистенции, которые не подвести под общий род. Так как соотношенность Первого не допускается ни в каком значении, то познание Бога по аналогии исключено: Он трансцендентен, непознаваем, не аналогичен. «Сущее» не может сказываться о Боге и творении, как оно сказывается о субстанции и акциденции через указание на первичное и вторичное: субстанции «сущее» предиктируется первичным способом, а акциденции — вторичным. Поэтому сущность Бога есть его бытие: он существует не посредством бытия, как существуют остальные вещи, а Он просто *есть*. Так же следует мыслить и единство. Бог един не посредством единства, потому что единство Творца, как сказали бы в схоласты XIII века, не есть единство категориальное: ни Бог, ни его атрибуты не могут принадлежать к категории количества.

В отношении атрибутов божественного познания — а направлено оно может быть лишь на познание Богом собственной сущности — ситуация такая же: знание в Боге тождественно жизни, поскольку Бог «является живым в силу того же самого, в силу чего он является знающим», — как поясняет переводчик и комментатор «Путеводителя растерянных» в примечании 21 к 53 главе [Маймонид, с. 263–264]. Сущность познаваемого и познающего — одно и то же (человек же может познавать и свое тело; кроме того, конечный интеллект не актуализирован полностью, ибо находится в связи с материей). Сущность Творца, как совершенно простая и единая, познает все сотворенное ею не посредством дополнительного атрибута познания.

Построение модели описания первоначала

Мы видим, что дискурс описания Бога в трех философско-теологических направлениях средневековой мысли — исламе, иудаизме и христианстве — опирается на одну и ту же теоретическую основу, оперирует схожими понятиями и вычленяет в природе Первого бесконечного начала фактически одни и те же аспекты.

1. Теоретический фундамент — это аристотелевский гилеморфизм. Во всем сущем сознание выделяет два соотношенных онтологических принципа — материю и форму. Материя есть потенциальное начало сущего, форма служит началом актуальным. Попытка же обнаружить их в природе Бога ведет к невозможности мыслить бесконечное через понятие потенциального. Следовательно, все содержащее смысл возможного из мышления сущ-

ности абсолюта должно быть отброшено. И у Фома Аквинского, и у Ибн Сины, и у Маймонида такого вида элиминация производится практически одинаково: через негацию пассивной силы (Авиценна), возможности, потенции как страдательного состояния сущего (Маймонид, Фома).

2. Следующий аспект общности — единство понятий. На арабском, арабо-еврейском и латинском имена понятий различаются, но смысл одинаковый и логика следования тезисов, касающихся сущности и познания Бога, фактически идентична. Вначале указывается на то, что ни при каких условиях не может быть атрибутировано Высшему Существу — это потенциальность. Из ее отрицания следует: нематериальность; бестелесность; единство; актуальность; абсолютная простота; несоставленность; бесконечность; вечность; беспричинность; тождество сущности и существования (и, соответственно, полагание их дистинкции к конечному сущему); отношение причинной зависимости творения от Творца, понятого как первая и Высшая действующая причина (то есть причина космологическая); понимание бытия как следствия Высшей Причины, распространяющегося на конечное сущее. Но все перечисленное сходится в центральном понятии абсолютно единства Высшего Сущего, экспликацией смысла которого и служат соответствующие понятия и концепции.

3. Различия в понимании атрибутов в трех параллельных традициях, продиктованы склонностью каждого из рассмотренных мыслителей к согласованию философских позиций с определенным образом понимаемыми на тот момент требованиями религиозной догматики. Так, например, Маймонид, защищает абсолютное единство, а Аквинат стремится разработать более глубокое содержательное проникновение в познание Творца через подробный рефлексивный анализ способов понимания Бога на основании естественного света разума и непротиворечивых логических ходов мысли (аналогия). Преобладающая общность философских интерпре-

тативных подходов говорит скорее не о заимствовании друг у друга, а о преемственности философской традиции — от античности, через раннее христианство и до средних веков. Это — знак того, что философия не измышление индивидуального ума, жаждущего просветления и истины, а понятийно и методологически продуманное знание — всеобщее и объективное.

Список литературы

1. Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 1. — М.: Мысль, 1976.
2. Жильсон Э. Дух средневековой философии / Перевод с французского Г. В. Вдовиной. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы. 2011. — 560 с.
3. Ибн Сина. Избранные философские произведения. — М.: Наука, 1980. — 551 с.
4. Плотин. Пятая эннеада. СПб.: Издательство Олега Обышко, 2005–320 с.
5. Рабби Моше бен Маймон (Маймонид). Путеводитель растерянных. — М.: Мости культуры; Иерусалим: Гешарим, 2003. — 566.
6. Святой Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. I. Вопросы 1–64 / Перевод А. В. Апполонова. — М.: Савин С. А. — 816 с.
7. Федчук Д. А. Голос Единого: Альберт Великий, Фома Аквинский и Дунс Скот. — СПб.: Изд-во РХГА, 2019. — 304 с.
8. Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга I / Перевод и примечания Т. Ю. Бородай. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. — 440 с.
9. Bertolacci A. The reception of Aristotel's *Metaphysics* in Avicenna's «*Kitab al-Sifa*»: A Milestone of western metaphysical thought. *Islamism Philosophy, Theology and Science*. Vol. 63. Leiden — Boston: BRILL, 2006.
10. Brown S. F. Avicenna and the unity of the concept of being — Franciscan Institute Publications. *Franciscan Studies*, 1965. Vol. 25.). — P. 117–150.
11. Montagnes B. The doctrine of the analogy of being according to Thomas Aquinas / Translated into English by E. M. Macierowsky. 2004: Milwaukee. Marquette University Press.
12. Wolfson H. A. The philosophy of the kalam. — Cambridge, Mass, 1979.

DOI 10.25991/AE.2024.1.1.002
УДК 296.5, 296.6, 296.7

И. Р. Тантлевский, Н. В. Смирнова, Е. И. Тантлевская

Тантлевский Игорь Романович — доктор философских наук, профессор, заведующий Кафедрой еврейской культуры, Санкт-Петербургский государственный университет, сопредседатель Академического правления Международной ассоциации по иудаике и еврейской культуре;
tantigor@bk.ru

Смирнова Надежда Владимировна — старший преподаватель департамента математики НИУ Высшая школа экономики; старший научный сотрудник, Санкт-Петербургский государственный университет;
nadezhda.v.smirnova@gmail.com

Тантлевская Елизавета Игоревна — аспирант, Санкт-Петербургский государственный университет;
tantigor@bk.ru

СТРАТЕГИИ И МОДЕЛИ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ ДИСКУССИЙ В ИУДЕЕ В ПЕРИОД «ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОГО КРИЗИСА»*

Статья посвящена реконструкции ряда ключевых дискуссионных и коллизионных доктрин и их отдельных специальных аспектов в иудейском обществе периода так называемого эллинистического кризиса, т. е. периода смертельных гонений религиозно-мировоззренческого и военного характера, инспирированных селевкидским царем Антиохом IV Епифаном (175–164 гг. до н. э.) и поддержанных иудейскими эллинизаторами, против правоверных иудеев и их лидеров (хасидеев, маскилим). Прослеживаются также разноаспектные коллизии начального периода первой в истории человечества религиозной войны — Маккавейской, переросшей также в войну национально-освободительную. На этой основе построена математическая модель конкретного этапа данного мировоззренческого противостояния (игра в развернутой форме с описанием стратегий и предпочтений), проведен ее анализ методами математической теории игр. Полученные решения модели сравниваются с известными фактическими итогами этапа мировоззренческого противостояния в Иудее в эпоху эллинизма.

Ключевые слова: Иудея в период «эллинистического кризиса», Антиох IV Епифан, эллинисты, хасидеи, Хасмонеи, идеологические коллизии, математические модели, теория игр.

I. R. Tantlevskij, N. V. Smirnova, E. I. Tantlevskaya

Strategies and models of ideological discussions in Judea during the period of «Hellenistic Crisis»

The article deals with the reconstruction of a number of key discussion and conflict doctrines and their separate special aspects in the Judean society of the period of the so-called Hellenistic Crisis, i. e. the period of deadly persecutions of religious, ideological and military nature instigated by the Seleucid king Antiochus IV Epiphanes (175–164 BCE) and supported by Jewish Hellenisers, faithful Judeans and their leaders (Hasidim, Maskilim). It also traces the multidimensional collisions of the initial period of the first religious war in the history of mankind — the Maccabean war, which also developed into a war of national liberation. A mathematical model of a specific stage of this ideological confrontation (extensive-form game with a description of strategies and preferences) was constructed on this basis, and its analysis was carried out using the methods of mathematical game theory. The resulting model solutions are compared with the known actual results of the stage of ideological confrontation in Judea during the Hellenistic era.

Keywords: Judea during the «Hellenistic Crisis», Antiochus IV Epiphanes, Hellenists, Hasidim, Hasmoneans, ideological conflicts, mathematical models, game theory.

*The research was carried out at Saint-Petersburg State University with the support of the Russian Science Foundation, project 22–28–01221.

I. Введение

Диалектика иудейско-эллинистических коллизий и плодов их синтеза в эпоху эллинизма в конечном счете положила духовную основу современной западной цивилизации. Следует априори отметить

в данной связи, что в то время как одни исследователи [2; 3; 9; 13; 10, p. 38–61] говорят о существенном влиянии эллинизма на иудеев и их мировоззрение, другие [21; 11, p. 31–58; 14, p. 1–21; 15, p. 21–38] полагают, что оно носило достаточно поверхностный, даже случайный характер. Как представляется,

*Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 22–28–01221); Санкт-Петербургский государственный университет.

можно с определенной долей осторожности предположить, что в различные периоды, в отдельных религиозных и социальных кругах, в разных областях, городах или сельской местности, в разных сферах духовной жизни, социальных институтах и материальной культуре степень эллинизации иудеев разнилась в значительной степени.

В религиозно-политической сфере противостояние между иудеями и эллинистами привело к тому, что, по крайней мере, с декабря 167 гг. до н. э. само существование Иудеи и приверженцев иудаизма было поставлено под серьезный вопрос. В результате жесткой антииудаистской политики Селевкидской империи и особенно царя Антиоха IV Епифана (175–164 гг. до н. э.), прежде всего вследствие беспрецедентных дотоле в мировой истории преследований по религиозному признаку, в Иудее вспыхивает первая в истории человечества религиозная война — Маккавейская, которая превращается также в победоносную национально-освободительную войну под руководством братьев Хасмонеев. Растерянность и готовность к сотрудничеству с эллинистами и эллинизаторами из чужеземцев и собственных коллаборационистов повсеместно соседствовала в Иудее с мужеством мужчин и женщин, впервые в истории продемонстрировавших готовность пойти на мученическую смерть за веру, включая готовность быть распятыми и изувеченными и даже увидеть гибель своих детей. Мужество представителей патриотически настроенных *хасидеев* (по-евр. досл.: «благочестивые») и учителей народа — *маскилим* (досл.: «вразумляющие»), бесстрашно поддерживавших у истребляемых эллинизаторами иудеев веру в Господа, Бога Израиля, сочеталось с эскапизмом (который подчас не спасал), а то и бегством из Иудеи.

Высказываются различные точки зрения относительно причин, побудивших селевкидского царя Антиоха IV Епифана издать указ о введении жестких законов против ключевых аспектов иудаизма и его религиозной практики. Некоторые исследователи говорят в данной связи об особенностях и странностях характера и образа мысли царя, прозванного по созвучию с именем Епифан «*Епиманом*» (др.-греч. «сумасшедший»). Конечный же провал селевкидской кампании против птолемеевского Египта в 170–168 гг. до н. э. и вероятные проегипетские настроения иудейского общества могли явиться причинами впадения царя в особое ожесточение.

Другие рассматривают агрессивную религиозную политику Антиоха в контексте его большой приверженности к эллинистической культуре. Отдельные исследователи склонны считать, что этот селевкидский царь стремился консолидировать свое распадающееся государство и восстановить его подорванные силы с помощью политики религиозно-культурной унификации (ср.: Дан. 11:36–38; 1 Макк. 1:41–42; 2 Макк. 11:24).

Э. Бикерман [2; 3; 9] высказал предположение, поддержанное М. Хенгелем [13] и некоторыми дру-

гими исследователями, согласно которому истинными инициаторами указов были иудейские «реформаторы» иудаизма во главе с первосвященником Менелаем (171 — около 162 гг. до н. э.), стремившиеся удалить из него те предписания, которые, как им казалось, отделяют евреев от эллинистического мира (прежде всего, обрезание, пищевые запреты, соблюдение Субботы).

А. Чериковер [21] полагает, что причиной указов Антиоха IV, запрещающих под страхом смерти иудеям исполнение заповедей Торы, явилось восстание, вспыхнувшее в Иерусалиме в 168 г. до н. э. и возглавлявшееся правочерными иудеями (хасидеями), «верными Закону», т. е. Торе (досл.: «*Научение*; resp. «*Учение*»)/«Закон»; в *Септуагинте еврейский термин* Тора передается как *νόμος*). Селевкидский царь видел в иудейском Законе религиозно-политическую основу восставших и запретил его соблюдение.

Истина же, как это часто бывает, лежит, возможно, посередине: на принятие указов могла повлиять в той или иной мере вся совокупность упомянутых выше причин, а также и какие-то дополнительные неизвестные нам факторы. Во всяком случае, упомянутые выше источники позволяют предположить, что антииудаистские указы Антиоха имели свою религиозно-политическую и общекультурную предысторию, во всяком случае, не были в полной мере спонтанными.

Ниже впервые будет предпринята попытка построения математической модели мировоззренческого противостояния в Иудее периода «эллинистического кризиса» — одного из *осевых* феноменов в мировой истории мысли и истории иудаизма в его целокупности — и проведен анализ данной модели методами математической теории игр.

II. Формализованная модель мировоззренческого противостояния

В развитие подхода, предложенного в [6, с. 47–62] и [1, с. 126–160], попытаемся представить ниже структурированное описание основных существенных условий описанного выше мировоззренческого противостояния в Иудее («конфликта ценностей»), а также теоретико-игровую модель развития этого противостояния в динамике в период с вступления на престол Антиоха IV Епифана (175 г. до н. э.) и до победоносного для правочерных иудеев завершения Маккавейской войны, овладения Иерусалимом и очищения Храма (рубеж 164–163 гг. до н. э.).

1. Активные участники идеологического (а позднее — и вооруженного) противостояния (социальные, этнические, религиозные и иные группы, связанные общими ценностями, интересами и целями и обладающие способностью действовать совместно на рассматриваемом этапе, далее — игроки):

- игрок 1 — «эллинисты»/«эллинизаторы» (представители власти Селевкидской империи, от-

дельные представители священства — сторонники эллинизации и примкнувшая к ним часть иудеев);

- игрок 2 — «хасидеи», «вразумляющие» и другие антиэллинисты (правовверные иудеи — активные противники процесса эллинизации, готовые в том числе с оружием в руках защищать свои ценности и традиции; военное руководство этой группой на рассматриваемом этапе осуществлял Йехуда Маккавей, а позднее — его брат Йонатан).

2. Возможные действия игроков (далее — стратегии) в самой общей постановке (уточнения отдельных элементов стратегии игроков на конкретных временных промежутках будут предложены позднее):

- стратегии эллинистов: — проводить «мягкую эллинизацию» ненасильственными способами, системой институциональных стимулов, без антииудейских мер; — «жесткая / насильственная эллинизация», принятие системы антииудейских законов и мер, жестокое подавление любого недовольства, показательные расправы в Иерусалиме, осквернение Иерусалимского храма;

- стратегии хасидеев: — временно смириться с процессом эллинизации, подчиниться антииудейским законам, попытаться реформировать иудаизм \ «приспособить» его к эллинистическому миру, не оказывать жесткого сопротивления власти; — активное, вооруженное сопротивление антииудейским законам, партизанская война, неприятие половинчатых уступок власти.

3. Объем и структура информации, которой обладает каждый игрок в определенный момент времени при выборе элемента своей стратегии: в данной статье рассматривается модель игры в развернутой форме (см. подробнее, например: [5], [12]) с «совершенной» информацией, то есть в каждой своей личной позиции игрок знает достоверно все действия, предпринятые игроками до текущего момента времени. Предположение о том, что каждый игрок достоверно знает \ прогнозирует полный набор стратегий и тем более систему предпочтений других игроков, на наш взгляд, является спорным и требует отдельного обсуждения (см. далее в статье).

4. Возможная последовательность действий игроков (динамика развития мировоззренческого противостояния или дискуссии) в нашем случае выбрана дискретной и представлена древовидным графом игры в развернутой форме на рис. 1. Личные позиции игрока 1: X1, X3 и X5; игрока 2: X2, X4 и X6.

5. Возможным «исходам» мировоззренческого противостояния соответствуют терминальные позиции T1 — T7 дерева игры на рис. 1.

6. Горизонт планирования каждого игрока достоин отдельного обсуждения, выходящего за рамки настоящей статьи. Для целей построения модели достаточно предположения, что этот горизонт включает в себя выбранный исторический период. Анализ источников позволяет сделать предварительный вывод, что горизонт планирования хасидеев и их адептов-антиэллинистов был значительно длиннее, чем у эллинистов.

7. Полная система предпочтений каждого игрока на множестве возможных исходов допускает вряд ли может быть абсолютно достоверно реконструирована на основе имеющихся источников, однако допускает некоторые приближенные оценки, которые и будут представлены ниже. Повторно заметим (см. также [6; 1], что у отдельного игрока, как правило, не было полного представления о системе предпочтений других сторон противостояния (и отчасти именно это обстоятельство могло приводить к решениям и действиям, которые могут показаться «нерациональными / неоптимальными» внешнему наблюдателю \ исследователю).

8. К числу экзогенных факторов, которые могли повлиять на развитие противостояния можно отнести, например, провал селевкидской кампании против птолемеевского Египта в 170–168 гг. до н. э., а также смерть царя Антиоха IV во время Восточного похода осенью 164 г. до н. э.

9. Иррациональное поведение, которое можно предположить в отдельных решениях игрока 1, по видимому можно попытаться объяснить большой приверженностью царя эллинистической культуре, отчаянным попыткам консолидировать свое распадающееся государство с помощью политики религиозно-культурной унификации, а также, вполне возможно, неточной \ намеренно искаженной информацией о настроениях хасидеев и их готовности к противоборству, поступавшей царю от его наместников на местах и иудейских первосвященников Ясона и Менелая.

10. Возможность какой-бы то ни было кооперации между игроками и поиска компромисса была невелика изначально в силу почти антагонистического характера данного противостояния и глубины противоречий, а в дальнейшем была практически сведена к нулю жесткими решениями и жесткими действиями игрока 1.

Уточним ниже описания стратегий / вариантов действий игроков на конкретных временных промежутках, а также возможные исходы этого противостояния, последовательно двигаясь от начальной позиции X1 (направление «направо» на рис. 1 соответствует развитию конфликта во времени). Фактически выбранные игроками стратегии выделены жирным.

Альтернативы игрока 1 в позиции X1: **u1** — насильственная интенсификация процесса эллинизации в Иудее, смещение первосвященника Онии III и назначение на эту должность Ясона, а затем — Менелая, учреждение полиса «Антиохия», антииудейские указы, смертельные гонения в отношении неподчинившихся; **d1** — сохранение «естественного», ненасильственного характера процесса эллинизации (этой альтернативе отвечает исход T1, который можно условно назвать «status quo», когда большая часть иудейского общества оставалась верной традиции).

Альтернативы игрока 2 в позиции X2: **u2** — неприятие антииудейского указа царя и ответ на ре-

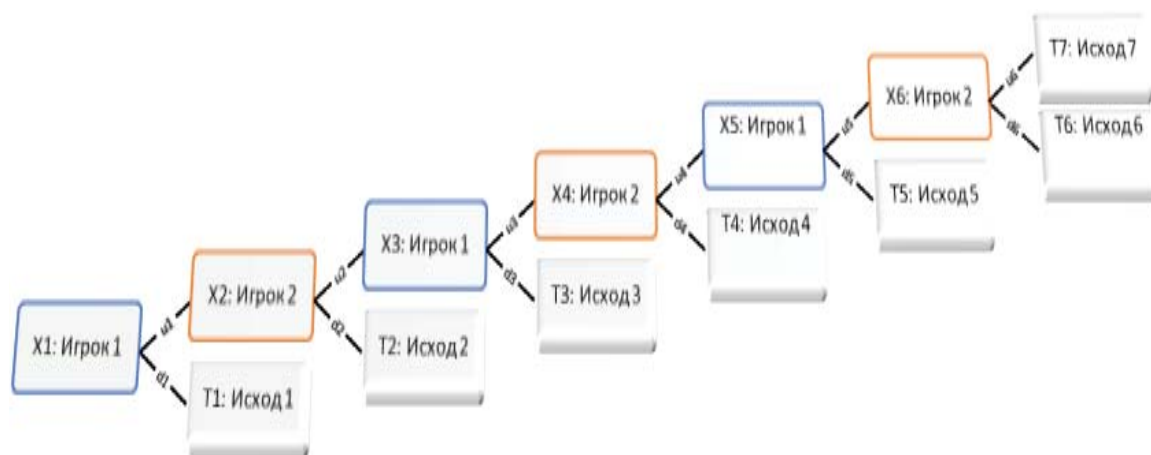


Рис. 1. Последовательность развития противостояния (дерево игры в развернутой форме).

лигиозные преследования в форме вооруженной борьбы / партизанской войны с эллинизаторами; d2 — подчинение антииудаистским указам, отказ от соблюдения заповедей Торы (этой альтернативе отвечает исход T2 — по сути потеря религиозно-национальной идентичности иудеев, без вооруженной борьбы и почти без жертв с их стороны).

Альтернативы игрока 1 в позиции X3: **u3** — попытки усмирить восставших военным путем (поход селевкидских отрядов под командованием наместника Самарии Апполония, вторжения в Иудею армий Горгия и Лисия); d3 — сразу пойти на уступки, отменив / существенно смягчив антииудаистские меры, столкнувшись с вооруженным сопротивлением иудеев (этой альтернативе отвечает исход T3 — содержательно близкий к исходу «status quo» T1, но с определенной «потерей лица» властью).

Альтернативы игрока 2 в позиции X4: **u4** — оказать ожесточенное сопротивление направляемым карательным отрядам, принять бой (битвы у Маале-Левона, Бет-Хороне и др.); d4 — сложить оружие перед угрозой военного поражения и полного уничтожения (этой альтернативе отвечает исход T4 — содержательно близкий к исходу T2, но отягощенный потерями среди наиболее активных противников в эллинизации и горечью поражения).

Альтернативы игрока 1 в позиции X5: **u5** — пойти на уступки, в частности, отменить указ, направленного против иудаистской религии, объявить амнистию, назначить Птолемея Маркона, настроенного на компромисс с иудеями, наместником Келе-сирии и Финикии (впрочем при сохранении на посту первосвященника ненавистного хасидеям Менелая); d5 — попытаться после нескольких поражений направить новые армии против отрядов Иехуды Маккавея, опиравшегося на широкую поддержку местного населения (этой альтернативе отвечает исход T5 — пожалуй, самый неопределенный, но по-видимому оценочно близкий к следующему исходу T6).

Альтернативы игрока 2 в позиции X5: **u6** — продолжить борьбу, направленную на освобождение

Иерусалима, смещение первосвященника Менелая, избрание достойных, по мнению хасидеев, иудейских священников, очищение Храма (этой альтернативе отвечает исход T7 — de facto практически независимое государство правоверных иудеев при Йехуде и Йонатане); d6 — согласиться на половинчатые уступки (этой альтернативе отвечает исход T6 при сохранении у власти в Иерусалиме священников — пособников эллинизаторов и проводников политики Селевкидского государства).

Вероятная структура предпочтений игроков на множестве возможных исходов может выглядеть следующим образом (ниже исходы перечислены в порядке убывания их предпочтительности для конкретного игрока).

Игрок 1 — эллинисты: T2 > T4 > T1 > T3 > T5 > T6 > T7.

Игрок 2 — хасидеи / антиэллинисты: T7 > T3 > T1 > T5 > T6 > T2 > T4.

III. Анализ формальной модели

Проведем далее поиск наиболее известных в теории игр решений для построенной выше формальной модели мировоззренческого противостояния — игры в развернутой форме на рис. 1. Точные формальные определения используемых концепций оптимального поведения — равновесие по Нэшу, абсолютное равновесие, оптимальность по Парето, равновесие по Бержу — читатель сможет найти, например, в: [5], [12], [6], [1], [4] [7], [16], [17], [18]; ср. также: [19; 20].

Наиболее распространенным некооперативным решением, используемым в некооперативных играх в развернутой форме, является введенное Р. Зельтенем равновесие, совершенное в подиграх (subgame perfect equilibrium — SPE) или абсолютное равновесие по Нэшу. Его несложно найти (в предположении, что каждый игрок достоверно знает систему предпочтений всех игроков), используя метод динами-

ческого программирования, в игре на рис. 1, последовательно двигаясь от терминальных позиций к начальной позиции игры (backwards induction procedure). Соответствующий SPE набор стратегий игроков (d1, d3, d5) и (u2, u4, u6) порождает SPE-оптимальную траекторию (X1, T1) на дереве игры с исходом T1.

Отметим, что для каждого игрока исход T3 доминирует исход T5 и оба эти исхода доминируют исход T6. В данной игре оптимальными по Парето (эффективными) исходами являются «полярные» исходы T7 (наиболее предпочтительный для хасидеев) и T2 (наиболее предпочтительный для эллинистов), а также исходы T1 и T3.

Равновесие по Бержу в игре на рис. 1 состоит из стратегий (d1, d3, d5) игрока 1 и (d2, d4, d6) игрока 2 и порождает такую же траекторию (X1, T1) с парето-оптимальным исходом T1, что и SPE-оптимальная траектория.

Несложно заметить, стратегии, фактически выбранные хасидеями на каждом этапе развития противостояния — (u2, u4, u6), полностью совпадают с SPE-оптимальными стратегиями игрока 2, в то время как фактически выбранные эллинистами стратегии ни в одной из личных позиций игрока 1 не совпадают с его SPE-оптимальной стратегией. Итогом стал «полярный» парето-оптимальный исход T7 — наиболее предпочтительный для хасидеев и при этом наихудший для эллинистов. В данном случае отклонение игрока 1 от «рациональной» схемы поведения сильно ухудшило исход противостояния именно для отклонившегося игрока.

Среди гипотез о причинах таких «неоптимальных» решений эллинистов на рассматриваемом этапе данного мировоззренческого противостояния, на наш взгляд, наибольшего доверия заслуживают следующие:

- провал селевкидской военной кампании против птолемеевского Египта в 170–168 гг. до н. э. в совокупности с весьма вероятными по мнению Антиоха IV Епифана проегипетскими настроениями иудейского общества;
- особенности и странности характера и образа мысли царя (прозванного по созвучию с именем Епифан Епиманом (греч. «сумасшедший»);
- чрезмерная приверженность царя к эллинистической культуре и одновременно не до конца продуманные попытки консолидировать распадающееся государство методом религиозно-культурной унификации;
- искаженное представление царя и верхушки эллинистов о наборе допустимых для игрока 2 стратегий и об уровне радикальности ответов хасидеев на религиозные притеснения, степени их поддержки со стороны местного населения, а также — об истинной системе их предпочтений.

В заключение отметим, что построение формальной модели мировоззренческого противостояния, ее дальнейший анализ методами математической теории игр, сопоставление с фактически реа-

лизованным сценарием развития конфликта обогащает инструментарий исследователя и позволяет в новом ракурсе взглянуть на исторические прецеденты идеологических дискуссий и противостояний. Особую важность это приобретает при реконструкции и анализе событий мировой истории и феноменов истории мысли, оказывающих основополагающее воздействие на формирование дальнейших путей человечества, каковым без преувеличения явился «эллинистический кризис» в Иудее.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гершович У., Кузютин Д. В. Противодействие аристотелизму в еврейской культуре: конфликт вокруг произведений Маймонида в XIII в. с точки зрения теории игр // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. 2021. Т. 15, № 1. — С. 126–160.
2. Бикерман Э. Государство Селевкидов / Пер. с фр. Л. М. Глускиной. — М., 1985.
3. Бикерман Э. Евреи в эпоху эллинизма / Пер. с англ. Т. Б. Менской. — М.; Иерусалим, 2000.
4. Кузютин Д. В., Смирнова Н. В., Тантлевский И. Р. Состоятельное в подыграх равновесие парето в многокритериальной игре со случайными ходами / Международная конференция по естественным и гуманитарным наукам «Science SPBU — 2020» с выделенной секцией «Феноменология конфликтов в междисциплинарной перспективе: от истории философии к теории игр». Тезисы докладов. Санкт-Петербургский государственный университет. — Санкт-Петербург, 2020. С. 12.
5. Петросян Л. А., Кузютин Д. В. Игры в развернутой форме: оптимальность и устойчивость. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008.
6. Светлов Р. В., Кузютин Д. В., Смирнова Н. В. Интеллектуалы и власть в Афинах IV века до н. э.: теоретико-игровые модели социального конфликта, Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2019. Т. 20, вып. 4. — С. 47–62.
7. Тантлевский И. Р., Кузютин Д. В., Панкратова Я. Б. Механизм побуждения к кооперации в многошаговой многокритериальной игре / Международная конференция по естественным и гуманитарным наукам «Science SPBU — 2020» с выделенной секцией «Феноменология конфликтов в междисциплинарной перспективе: от истории философии к теории игр». Тезисы докладов. Санкт-Петербургский государственный университет. — Санкт-Петербург, 2020. С. 11–12.
8. Язык вражды и этиология конфликтов в историко-философской перспективе. Коллективная монография (под ред. И. Р. Тантлевского). — Санкт-Петербург, Изд-во РХГА, 2020.
9. Bickerman E. The God of the Maccabees: Studies on the Meaning and Origin of the Maccabean Revolt. Translated by Horst R. Moehring. — Leiden: Brill, 1979.
10. Collins J. J. Cult and Culture. The Limits of Hellenization in Judea / Collins J. J., Sterling G. E. (eds.). Hellenism in the Land of Israel. Notre-Dam, Ind., 2001. — P. 38–61.
11. Hanson P. Jewish Apocalyptic Against Its Near Eastern Environment // Revue Biblique 78, 1971. — P. 31–58.
12. Haurie A., Krawczuk J. B., Zaccour G. Games and Dynamic Games, Scientific World. — Singapore, 2012.
13. Hengel M. Judentum und Hellenismus. 2 Bd. 2. Aufl. — Tübingen, 1973.
14. Millar F. The Background to the Maccabean Revolution: Reflections on Martin Hengel's 'Judaism and Hellenism' // Journal of Jewish Studies 29, 1978. — P. 1–21.

15. Sandmel S. Hellenism and Judaism / Great Confrontations in Jewish History, S. Wagner and A. Breck (eds.). Denver, CO, 1977. — P. 21–38.
16. Kuzyutin D., Lipko I., Pankratova Y., Tantlevskij I. Cooperation Enforcing in Multistage Multicriteria Game: New Algorithm and Its Implementation. In: Petrosyan L. A., Mazalov V. V., Zenkevich N. A. (eds) *Frontiers of Dynamic Games. Static & Dynamic Game Theory: Foundations & Applications*. — Birkhäuser, Cham., 2020.
17. Kuzyutin D. V., Smirnova N. V., Tantlevsky I. R. Subgame perfect pareto equilibria for multicriteria game with chance moves / *Stability and Control Processes. Proceedings of the 4th International Conference Dedicated to the Memory of Professor Vladimir Zubov*. — Cham, 2022. C. 427–435.
18. Kuzyutin D., Smirnova N., Tantlevskij I. Subgame Perfect Pareto Equilibria for Multicriteria Game with Chance Moves, in: *Stability and Control Processes: Proceedings of the 4th International Conference Dedicated to the Memory of Professor Vladimir Zubov. Lecture Notes in Control and Information Sciences*. Cham: Springer, 2022. Ch. 48. P. 437–445.
19. Tantlevskij I. R., Gromova E. V., Gromov D. Network Analysis of the Interaction between Different Religious and Philosophical Movements in Early Judaism // *Philosophies*, 6(1).2. [https:// doi. org/10.3390/philosophies6010002](https://doi.org/10.3390/philosophies6010002), 2021.
20. Tantlevskij I. R. et al. Correction: Network Analysis of the Interaction between Different Religious and Philosophical Movements in Early Judaism (*Philosophies*, 6(1).2) // *Philosophies*, 6.4. <https://www.mdpi.com/2409-9287/6/4/104>, 2021.
21. Tcherikover V. *Hellenistic Civilization and the Jews*. — Grand Rapids, 2011.

DOI 10.25991/AE.2024.1.1.003
УДК 217

Д. Ю. Игнатьев

Игнатьев Денис Юрьевич, кандидат философских наук,
доцент кафедры эстетики и этики РГПУ им. А. И. Герцена;
denisignatyev@yandex.ru

ЖЕРТВА И СВЯЩЕННОЕ ВОСПОМИНАНИЕ: ОПЫТ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО РАЗРЫВА И ЖАЖДЫ БОГА

Статья посвящена осмыслению феномена жертвы в контексте ветхозаветной и христианской культуры. В фокусе рассмотрения оказывается проблема жертвы как конституирующего основания отношений между Богом и человеком. Исследуется антиномия невозможности и необходимости жертвы, свидетельствующая об онтологическом разрыве в опыте богообщения. В статье задается вопрос о культурных последствиях попытки преодоления жертвоприношения и замены его интеллектуальным опытом священного воспоминания.

Ключевые слова: жертва, обожение, анамнесис, Евхаристия.

Ignatiev D. Yu.

Sacrifice and Sacred Remembrance: the Experience of Ontological Rupture and Thirst for God

The article is devoted to understanding the phenomenon of sacrifice in the context of Old Testament and Christian culture. The focus of the consideration is the problem of sacrifice as the constitutive basis of the relationship between God and man. The antinomy of the impossibility and necessity of sacrifice is investigated, indicating an ontological gap in the experience of communion with God. The article asks about the cultural consequences of overcoming sacrifice and replacing sacrifice with intellectual experience of sacred remembrance.

Keywords: sacrifice, theosis, anamnesis, the Eucharist.

В своей работе «Евхаристия» отец Сергей Булгаков довольно дерзновенно определяет единый характер языческих, ветхозаветных жертв и Жертвы Нового Завета: «Искупление и обожение, заклание и причащение — таковы определяющие моменты жертвы как в языческом, так и в ветхозаветном сознании, и эта же идея всецело господствует и в новозаветном сознании ... Искупление чрез самоотжествление с жертвой и обожение чрез соединение с нею во вкушении ее — такова схема освящения чрез жертвоприношение, которая целиком применена из Ветхого Завета к Новому с тем лишь отличием, что искупление Кровию Христовой и причащение Новозаветного Агнца в превосходной степени соединяет в себе значение всех жертв в своей абсолютности. <...> Общая идея жертвы состоит, во-первых, в принесении Богу дара в виде определенных избранных веществ в благодарение Богу; во-вторых, в освобождении от вины или греха принесением за них выкупа чрез принятие смерти жертвенным животным; и в-третьих, в некоем обожении чрез соединение с Божеством чрез вкушение жертвенного мяса, которое после заклания является уже священным» [1, с. 15].

Идея «некоего обожения» может быть богословски оправдана лишь через строгую конкретизацию этого весьма специфического характера соединения с Божеством как чаемого и желаемого, но принципиально недостижимого, что вызывало лишь большую жажду жертв со стороны приносящих их, поскольку жажда эта никогда не была удовлетворяема. Этот заместительный характер ветхозаветных жертвоприношений может быть осмыслен

и в качестве Священного воспоминания, поскольку если они и обладали каким-то сакральным смыслом, то лишь как способ существования в постоянной неудовлетворяемой жажде Бога, перманентно актуализирующей память о Нем. Удержание в своем сознании интенции трансцендентного и реализации в своих практиках повседневности имманентных заповедей, имеющим своим источником Инобытие, было для ветхозаветного Израиля практически невозможным модусом бытия, поскольку усилие воздержания от грубой образности Божественного обрывалось либо в односторонний материализм жертвоприношений, неугодных Богу, либо в забвение заповедей и жертв и обращение к телесности идолопоклонства, соединенную с буйством плоти тривиального имморализма. Необходимость совершения жертвоприношений была антиномически связана с их совершенной бесполезностью, поскольку неспособные очистить от греха, они не имели цены и перед Божественным Ликом. Суть жертвоприношения заключалась не в воспоминании о Боге, инициированном моментами культа, но в присутствии человека в опыте обращенности к Богу.

Логика отца Сергея довольно близка ветхозаветному пониманию онтологической силы соединения, но он оставляет за скобками метафизическую пропасть между трансцендентной сущностью Бога и тотальной имманентностью человека, обладающего даром жажды Божественного, но сущностью с Ним несоединимого. В противном случае Искупительная Жертва Спасителя не может быть осмыслена как единственная возможная, исцеляющая человека и примиряющая его с Создателем.

Возможность соединения с инфернальными силами через идоложертвенное. Принципиальная разница между языческими жертвами, ветхозаветными и Жертвой Нового Завета не только со стороны их истинности бытия, но и в отношении проживаемого субъективного опыта приносящих жертвы: язычнику жертвоприношение предстает как соединение с объектом поклонения в тотальной имманентности здесь-бытия; для ветхозаветного Израиля это опыт памяти и жажды в опыте онтологического разрыва; в новозаветной Евхаристии — чудо соединения сущностно несоединимого в единой ипостаси Господа Иисуса Христа.

Ветхозаветный Израиль живет в трагическом противоречии между ощущением Божественного присутствия, средоточием которого является храмовое действо, и невозможностью действительного обожения, поскольку смерть означает лишь более отчетливое проявление пропасти между человеком и Богом как конечной целью человеческого стремления и желания. Принесение ветхозаветной жертвы совершается в чаянии недостижимого, в одномоментном удержании опыта близости творца и Его непреодолимой трансцендентности в перспективе смертности человека: «Яко несть в смерти поминай Тебе, во аде же кто исповестся Тебе?» (Пс. 6:5).

Ветхозаветный Израиль обнаруживает крайности богословия жертвы священства и пророчества как разделение мучительной антиномии необходимости и тщетности жертвоприношения.

Для языческого сознания жертва связана с умилованием богов и с соединением с ними в силу принципиальной посюстороннего характера мироздания; для ветхозаветного Израиля жертва приносится близкому, но недостижимому, в надежде на нужность ее для очищения, прощения, но в действительности совершающаяся для осознания невозможности дарения со стороны человека Богу и невозможности сущностного соединения с Ним; в наиболее полной осуществленности христианской жизни благодарение является совершенной свободой, не предполагающей никакой внешней или внутренней отрицательной детерминации, осуществляющейся в возможности соединения со Христом в таинстве Евхаристии.

Дальнейшее развитие мысли отца Сергия усугубляет тему онтологии соединения, по его мнению, единую для любого опыта жертвоприношения: «Поскольку жертва, приносимая Богу, тем самым и сама становится божественной, ею достигается обожение, хотя бы и в разной степени, причем искупительная жертва является одним из образов этого обожения, путем к нему, вместе с причащением жертвенного мяса» [1, с. 16].

Отец Сергий вменяет ветхозаветной жертве неприсущие ей качества, упраздняя онтологический разрыв между человеком и Богом, который не мог быть преодолен никакой жертвой. Множественность жертв в их повторяемости и многообразии лишь явственнее свидетельствует об этом разрыве, кото-

рый и должен был удерживаться в памяти ветхозаветного Израиля, обретающего подлинность своего бытия лишь в перспективе преодоления этого разрыва. Никакое обожение в ветхозаветной жертве принципиально невозможно, поскольку трансцендентное миру Божество присутствует в жертве лишь как желание и воспоминание, но никак не как онтологическое присутствие. В противном случае Голгофская Жертва Спасителя не является совершенно исключительным событием домостроительства Спасения, качественно отличным от любого пророчества, нравственного наставления или интенсификации какого-то онтологического качества, уже присутствующего в мире. Воплощение Христово есть принципиальное переписывание онтологии, обретающей непостижимый и невыразимый характер фундаментальной антиномии бытия твари в свете Божественного присутствия, не позволяющего свидетельствовать о нем в классических философских категориях трансцендентного и имманентного. Парадоксальность христианской онтологии состоит не в идее Абсолютного Бога, совершенно инаковому в Своей Сущности миру, но в соединении сущностно несоединимого, что, собственно, и определяет исключительный и единственный характер ее религиозности, если принимать этимологическую модель, производящую термин «религия» из латинского *religare* — соединять. Совершенная уникальность христианской онтологии предъявляет требование одновременного удержания в сознании логических противоречий, снятых в действительности логически невозможного бытия. Умозрительное постижение онтологии отношений Творца и творения инициирует проблему письма как свидетельства об опыте духовного созерцания. Парадоксальный характер этой онтологии требует существования некоего невозможного письма, осуществляющего не в сукцессивности «или-или», позволяющей последовательно являть в письме события мысли, но реализующегося в симультанности одномоментного свидетельствования о взаимоисключающих или несопоставленных акторах. Некоторым указанием на полноту реализации этой необходимости особого способа свидетельства об онтологии является антиномия, которая скорее намекает на превосходящую выразимость реальность, но не являет ее в адекватном событии письма. Так перформативное письмо христианской теологии перманентно использует прием зачеркивания себя, чтобы обратить воспринимающего субъекта к требованию удержания в сознании самого факта антиномичности, состоящего в необходимости и невозможности одновременного мышления одного и другого в единстве одного и другого и в их принципиальной нетождественности. Эта трудность построения христианской онтологии в письме конституировала своеобразие теологического нарратива, осциллирующего между дискурсами поэзии и философии, стремящимся к свидетельству о несказанном в метафоре или дефиниции. Перманентное усилие антиномического

мышления реализуется в символизме как своего рода умственной привычке христианской культуры. Привычка эта оказывается столь сильной, что на смену ветхозаветному диктату дистинкции приходит интенция соединения, имеющая своим основанием действительное осуществление в онтологии Спасения и обожения, но реализующуюся зачастую в произволе тотального отождествления, подразумевающего свободную возможность взаимного перетекания вещей и мыслей. Противоположной крайностью этой тенденции является стремление к разрыву антиномического единства и понимание неотожествимого в разделяющем различении, возможно, предполагающем возможность соотнесенности, как, например, в случае с принципом единства исторического и логического, взятого в его философской интерпретации. Так секулярная культура конституирует теорию соотношения Бога отцов и Бога философов, придавая первому концепту онтологический, а второму — гносеологический характер. Подобным образом понимание Евхаристии существует в опасности разделения на онтологическую и гносеологическую реальность Жертвы и «Священного воспоминания» с расставлением произвольных смысловых акцентов. Восстановление понимания события Евхаристии происходит в сопоставлении понимания языческой жертвы, не знающей онтологических разрывов между приносящим, жертвой и тем, кому приносится жертва, и ветхозаветным жертвоприношением, осуществляющемся в понимании сущностной пропасти между субъектами жертвоприношения и самой жертвой, неспособной стать действительным медиатором. Исключительность сильного символизма христианской Жертвы состоит в сущностном единстве онтологического плана Жертвы и гносеологического плана Священного воспоминания не в их соотнесенности, но в их неразделимости и нетождественности, как непрестанной актуализации евангельского «И Слово плоть бысть» (Ин. 1:14).

Трагическое мироощущение древнего иудея, приносящего жертву Богу, именуемому, но непредставимому, близкому, но никогда недостижимому, может быть сопоставлено с описанием эстетического опыта возвышенного Франсуа Лиотаром: «В чувстве возвышенного воображение точно так же никоим образом не может собрать абсолют (по величине, по силе), чтобы его представить, и это означает, что возвышенное нелокализуемо во времени. Но по крайней мере что-то там остается, неведомое воображению, проявляющееся в духе как одновременно удовольствие и страдание, называемое Берком как раз страхом, страхом некоего «ничего нет», который угрожает, оставаясь безызвестным, который не реализуется» [3, с. 57].

Ритуализированное сознание воспринимает жертвоприношение как стремление восполнить онтологическое оскудение бытия, как попытку, — заведомо обреченную на невозможность, — преодолеть пропасть между тотальной имманентностью земного бытия и совершенной трансцендентностью Бога.

В действительности уже ветхозаветные жертвы служили воспоминанию истинного порядка бытия, в котором Божественная любовь есть Жертва. Тема жертвенного глубинно празднична и торжественна, поскольку праздник, многообразно реализующий смысл жертвенного в своих структурах, всегда служит вознесению бытия из экзистенциального провала неподлинности к полноте настоящего: «Любой праздник имеет темой утверждение бытия. Люди устраивают торжества и всякий раз заново — в зависимости от наличествующей ситуации и повода (собственное рождение, рождение ребенка, заключение брака, юбилей, но также и смерть!) — утверждают для себя как свое собственное бытие, так и бытие других людей, равно как и всего мира. Обыденная жизнь не сопряжена с основополагающим утверждением бытия, и поэтому, чтобы отпраздновать самоутверждение, люди применяют необычные средства и пытаются «взорвать» рамки обыденности» [2, с. 39].

Жертва предвосхищает мир. Мир Творится Богом так, что Жертва оказывается приносимой еще до сотворения мира. Мир становится возможным только благодаря жертвенному характеру Пресвятой Троицы. Жертвенность есть в самом характере общения Лиц Пресвятой Троицы. Совершенная замкнутость монизма не может знать Жертвы. Любовь и Жертва тождественны в общении Божественных ипостасей.

Момент жертвоприношения есть момент преодоления иллюзорной профанности мира, есть просвет несокрытости (а-летейя) истинной Жизни, незабвенности истинного бытия. Так ветхозаветные жертвы не только предвосхищают Действительную Жертву Спасителя, но и служат воспоминанию (анамнесис) вечно совершающейся Жертве, уготованной от сложения мира. Линеарность мышления христианского мира разделила историю Домостроения Божественного Спасения на предвосхищение и воспоминание, конституирующихся вокруг Крестного страдания и Вселавного Воскресения, но эта рационализация затмила онтологический характер жертвы как воспоминания Божественной Тайны мира.

Онтологизм ветхозаветного мировосприятия был склонен обрушивать жертву в мир, определяя ее ритуальный характер и предавая забвению интеллектуальное и нравственное участие человека в приношении жертвы. Античная умственная привычка разделять мир на мыслимый (теоретический — богозримый) и эмпирический, — уничтоженный перед чистым созерцанием истинного, — определяет интеллектуализацию жертвоприношения и вытеснение ее через символизацию и аллегоризацию в сферу разумных понятий и этических категорий, вмняя ей дидактический характер.

«Для Меня ли Вы постились? Для Меня ли? ... Не для себя ли вы едите, не для себя ли вы пьете?» (Зах. 7:5).

Жертва от человека не нужна Богу, но люди, принося жертву, не приносят ее Богу. Жертве присущ

глубинный иррационализм, содержащий памятование главной Тайны жизни. Жертва погружает в «жертвенный порядок вещей», который не постигается рационально, но проживается памятью всей человеческой природы — этому воспоминанию (анамнесис) принадлежит все естество, а не только мышление.

Жертва не подобна ничему в мире. Она развеивает иллюзорность «мирного» существования. Величайшая тайна Божественной любви открывается в самой Жертве, которой можно быть только сопричастным. Любые попытки понимания объективированной жертвы бессмысленны, поскольку вменяют жертве безнадежно иллюзорный порядок временного, который и преодолевает жертва, сообщая миру присутствие Тайны Жертвенного начала. Действенность жертвы за пределом умопостижения именуется парадоксальной литургической формулой отца Александра Шмемана: «Литургия не дает ответы на вопросы, она снимает вопросы». Совершение жертвы приоткрывает причастность Жертве.

Незабвенность нетождественна воспоминанию. Интерпретация литургии развивается от состояния незабвенности длящейся Тайной Вечери, содержащей в себе тайны Крестных Страстей и Воскресения Христова, до воспоминания многочисленных событий земной жизни Спасителя, репрезентированных в сложном семиозисе литургического действия. Принципиальное отличие незабвенности от воспоминания состоит в дистанцированности последнего от субъекта переживания. Воспоминания восстанавливает не только смыслы события, на которое пришлось оглянуться из нынешнего настоящего, но и свершенность события, его принадлежность прошлому даже при условии его воздействия на настоящее или в его представленности в семиосфере. Статус воспоминания дает легитимацию осциллирующему характеру присутствия события, возникающем в просвете бытия в настоящем: «Первые христиане, служа евхаристию, смотрели и в будущее,

и в прошлое: в прошлом они видели крест, память которого праздновали, в грядущем — Второе Пришествие, которого с нетерпением ожидали. Но не это дает нам адекватное представление о том, чем значительна евхаристия. Совершая воспоминание (анамнесис) Христа посредством хлеба и чаши, не столько смотрели назад, на случившееся в прошлом событие, сколько осуществляли это событие заново здесь и теперь» [5, с. 26]. Воспоминание знаменует собой разрыв между повседневностью, пребывающей в забвенности истины бытия, и возвращением в память истинного порядка вещей через восстановление образа события, проживаемого как непосредственное событие: «Жертвоприношение требует возобновления — созидательный потенциал, обретенный на огне жертвенника, угасает. Мерцающий режим души в значительной мере наследует мерцающему режиму жертвоприношения» [4, с. 28]. Возвращение события в воспоминании означает интенсивность и временность его проживания в экзистенциальных границах до и после. Экзистенциальная интенсивность этого воспоминаемого события обеспечивается антиномическим единством его ментального, символического и мистического присутствия в настоящем и памятованием его принадлежности историческому прошлому.

Литература

1. Булгаков С., прот. Евхаристия. — М.: Русский путь; Париж: YMCA-Press, 2005. — 208 с.
2. Кунцлер М. Литургия Церкви. — Кн. 1. — М.: Христианская Россия, 2000. — 304 с.
3. Лиотар Ж.-Ф. Хайдеггер и «евреи». — СПб.: Аксиома, 2001. — 187 с.
4. Секацкий А. Жертва и смысл. — СПб.: Фонд содействия развитию современной литературы «Люди и книги». — 448 с.
5. Уайбру Х. Православная Литургия. Развитие евхаристического богослужения византийского обряда. — М.: Издательство ББИ, 2012. — 213 с.

DOI 10.25991/AE.2024.1.1.004
УДК 1 (091)

Ю. Д. Григорьев

Григорьев Юрий Дмитриевич — магистр психологии, независимый исследователь,
Санкт-Петербург;
theophil@mail.ru

ОНТОЛОГИЯ ВРЕМЕНИ В ФИЛОСОФИИ АРИСТОТЕЛЯ И ТЕМПОРАЛЬНОЕ КОНСТИТУИРОВАНИЕ БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО В ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ З. ФРЕЙДА

Принципиальная вневременность бессознательных процессов в психоанализе противопоставляется деятельности сознания, однако, в результате сравнения идей З. Фрейда и философских построений Аристотеля, тезис об атемпоральности бессознательного может быть подвергнут уточнению. Если основные понятия психоаналитической метапсихологии сопоставить концептам энергии (действительности) и материи (возможности), тогда прояснится представление о бессознательном как эффекте механизма последействия и депонирующей функции сознания.

Ключевые слова: метафизика, бессознательное, темпоральность, последействие, психоанализ.

Yu. D. Grigoriev

THE ONTOLOGY OF TIME IN ARISTOTLE'S PHILOSOPHY
AND THE TEMPORAL CONSTITUTION OF THE UNCONSCIOUS
IN FREUD'S PSYCHOANALYTICAL THEORY

The fundamental timelessness of the unconscious processes in psychoanalysis is in contrast with the activity of consciousness, although after Freud's ideas are compared with the philosophical constructs of Aristotle, the thesis of the atemporality of the unconscious can be refined. If the basic ideas of psychoanalytical metapsychology are contrasted with the concepts of energy (actuality) and matter (potentiality), then the idea of the unconscious as the effect of the mechanism of afterwardsness and the depository function of consciousness will be clarified.

Keywords: metaphysics, unconscious, temporality, afterwardsness, psychoanalysis.

Сразу может возникнуть законный вопрос: насколько вообще допустимо сравнивать основателя психоанализа Зигмунда Фрейда и Аристотеля — великого философа Античности? Оснований для этого более чем достаточно.

Во-первых, Аристотель (как и З. Фрейд) был выдающимся психологом: известны его сочинения «О душе» [2] и «О памяти и припоминании» [3]. Трактат *О памяти и припоминании* относится к так называемым *Parva naturalia** — малым “психофизическим” сочинениям Аристотеля. Общий замысел этого цикла продиктован интересом к изучению отдельных психологических явлений и необходимостью их более детального, *дескриптивно-дистинктивного* [см. 11, с. 68] рассмотрения. Во введении к *Parva naturalia* Аристотель перечисляет (P.N. 436 а 6–16) главные темы своих психологических изысканий, которые заодно стали ключевыми сюжетами также и в психоанализе: «Как представляется, важнейшие виды деятельности животных — как общие, так и особенные — являются общими

для души и тела. Таковы: ощущение, память, гнев, вождление и вообще влечение, а также удовольствие и страдание ... Помимо перечисленных одни виды деятельности сообща присущи всем причастным жизни существам, а другие — только некоторым из них. Важнейшими являются четыре пары: бодрствование и сон, юность и старость, вдох и выдох, жизнь и смерть. Относительно этих видов деятельности нужно рассмотреть, что представляет собой каждый из них, и по каким причинам возникает» [цит. по 12, с. 160]. Кроме того, понятие «метапсихология» и метапсихологические сочинения З. Фрейда (1915–1917 гг.) отсылают к «Метафизике» Аристотеля**. Эта реминисценция приводит к аналогии: как метафизика относится к физике, так и метапсихология относится к фактам психической реальности.

* Традиционно объединяемая под этим названием группа сочинений тематически и методически примыкает к трактату *О душе*, дополняя общую картину исследования. Название *Parva naturalia* известно с конца XIII в. и в настоящее время этот сборник включает в себя следующие произведения: *Об ощущении и ощущающем*; *О памяти и припоминании*; *О сне и бодрствовании*; *О сновидениях*; *О предсказаниях во сне*; *О долгой и краткой жизни*; *О юности и старости, жизни и смерти, дыхании* [см. 12, с. 158–159].

** Хотя это название трактата позднего происхождения и было дано составителями каталога сочинений Аристотеля, это не меняет сути дела. Сам З. Фрейд, имея в виду, собственно, не философию Стагирита, а мифологическое и религиозное мирозерцание, пишет о возможности трансформации метафизики в метапсихологию («die Metaphysik in Metapsychologie umzusetzen» [см. 27, s. 214]. По замечанию С. А. Левинского, глубинная психология З. Фрейда претендует на обнаружение скрытого от сознательного взора перводвигателя (τὸ πρῶτον κινῶν Аристотеля, primum movens) души, поэтому психоанализ можно считать своего рода психометафизикой, искавшей за миром душевных “явлений” их метафизическую “сущность”, т. е. бессознательные мотивы [см. 10, с. 206].

Во-вторых, между Аристотелем и З. Фрейдом — пусть их и разделяет более двух тысяч лет — вовсе не идейный hiatus или вакуум, а вся традиция Европейской учености и образованности, для которой фигура Стагирита имела неоспоримое значение. Рецепция и канонизация наследия Аристотеля, осуществленная в Средние века, определила дальнейший ход развития Европейской философии и науки. В Новое время, Иммануил Кант во многом выступает последовательным аристотеликом. Не был корифей Античности забыт и в Новейшее время (для Мартина Хайдеггера обращение к мысли Аристотеля — отнюдь не простая формальность или дань традиции). Своего рода медиатором, передаточным звеном от Аристотеля к З. Фрейду был замечательный философ, психолог и филолог Франц Brentano (до сих пор актуальна его диссертация «О многозначности сущего по Аристотелю» [5]). З. Фрейд, будучи студентом Венского университета, слушал курс лекций Ф. Brentano и по его рекомендации занимался переводом на немецкий язык сочинений Джона Стюарта Милля для многотомного собрания под редакцией Теодора Гомперца [см. 28]*.

Даже если принять во внимание антифилософские (до некоторой степени) инвективы З. Фрейда, все равно философа Аристотеля и психоаналитика З. Фрейда сближают пафос научного поиска, бескомпромиссное стремление к истине и неиссякаемый исследовательский энтузиазм. Без обращения к трудам Аристотеля (которого часто именовали просто *Философ*, подтверждая тем самым его статус мыслителя как *ἐξοχήν*) была немислима Средневековая традиция философствования. Точно также теперь, вот уже более ста лет, современность остается непостижимой без непрестанного возвращения к прочтению и скрупулезному изучению наследия Зигмунда Фрейда.

В свое время Аристотель революционным образом пересмотрел взгляды своего учителя Платона. В результате этой ревизии произошло смещение акцента с концепции отвлеченной, абстрактной идеи (*ἰδέα, εἶδος*) к представлению о форме (*μορφή*) конкретного сущего**. Суть аристотелевского гилемор-

физма заключается в том, что форма и материя (*ὕλη*) стали описательными терминами вещи, которая мыслилась уже как составное целое (*τὸ σύνολον*, «то, что из обоих», *τὸ ἐξ ἀμφοῖν*) из материи и формы: например, конкретный медный шар [см. 1, с. 183–184, 188]. По мысли Аристотеля, форма — принцип определенности, тождества и единства, в то время как материя — принцип неопределенности, становления и множества как лишенности (*στέρησις*) формы. Поскольку в опыте мы имеем дело все-таки уже с оформленной материей и ее определенностью, то если продолжать задаваться вопросом «из чего?», можно гипотетически говорить о «первой материи» (*πρώτη ὕλη*) — абсолютной бесформенности, неопределенности, стерильности или *нулевом осуществлении* [см. 13, с. 652] формы. Таким образом, материю в учении Аристотеля допустимо рассматривать как регулятивную идею (в смысле *Ding an sich* Канта)*** — предельное понятие, без которого вещь просто немислима.

В данном контексте можно вспомнить важнейший концепт теории З. Фрейда — влечение (*Trieb*). Влечение никогда не дано как таковое, но может быть обнаружено в психике посредством репрезентаций****. Как известно, влечение характеризуют четыре параметра — источник, объект, напор и цель****. Легко усмотреть сходство этого концепта с учением Аристотеля (см. *Metaph.* А 3 983 a-b) о четырех причинах вещи (материальной, формальной, движущей и целевой) [см. 1, с. 12].

Кроме дистинкции формы и материи, очень важно обратить внимание на еще одну пару взаимно дополнительных понятий в учении Аристотеля — возможность (*δύναμις*) и действительность (*ἐνέργεια* или *ἐντελέχεια*). Все процессы становления в мире — переход из возможности в действительность. Так в составе вещи Аристотель мыслит ма-

ческих примесей, поэтому для него более предпочтительной стала форма трактата по сравнению с художественным (а порой даже мифо-поэтическим) стилем философствования Платона.

* Сам Т. Гомперц был историком философии и филологом-классиком (широко известен его труд «Греческие мыслители»). Для издания Т. Гомперца З. Фрейд выполнил перевод XII тома сочинений Д. С. Милля.

** Единичное, самобытное сущее — это первая сущность (*πρώτη οὐσία*) в отличие от универсалии (второй сущности, *δεύτερη οὐσία*). В связи с этим А. Ф. Лосев отмечает, что «обычно думают так, что вещь существует сама по себе, а идея вещи сама по себе. Этого дуализма Аристотель просто не выносит; и если у Платона где-нибудь и были намеки на такой дуализм, то Аристотель в этом смысле порывает даже с Платоном» [11, с. 75–76]. Впрочем, уже и сам Платон хорошо понимал проблематичность отдельного существования эйдосов. Новаторский подход Аристотеля в большей степени заключался в его стремлении создать стройную, консистентную систему знаний, а философию представить как концептуально организованную *строгую науку*, очищенную от мифологии

*** Трансцендентная и ноуменальная «вещь в себе», или «вещь сама по себе» аффицирующая чувственность и обусловливающая «вещь как явление» — лишь начало и предисловие, рабочая гипотеза, исходное предположение философских построений Канта («Трансцендентальная эстетика» [см. 7, с. 22–23, 58–59]). В дальнейшем (в разделах посвященных трансцендентальной логике и диалектике) Кант поясняет, что «понятие ноумена есть только *пограничное* понятие, служащее для ограничения притязаний чувственности и поэтому имеющее только отрицательное применение» [7, с. 257]. Позднее, И. Г. Фихте замечает по этому поводу: «Мы же признаем, что вещи ... суть не что иное как *свое* явление, — насквозь *явление*» [14, с. 700]. В результате *Ding an sich* неудержимо переосмысливается как *Unding*.

**** Влечение — пограничное понятие, связующее представления о соматическом и психическом. [См. 21, с. 76; 15, с. 9]. Психоаналитическое *Бессознательное* также не проявляется непосредственно, а дает о себе знать в *derivataх* [см. 16, с. 158, 161].

***** Фрейд соединил эти четыре аспекта в общем определении влечения в статье «Влечения и их судьбы» [см. 17, с. 91–92].

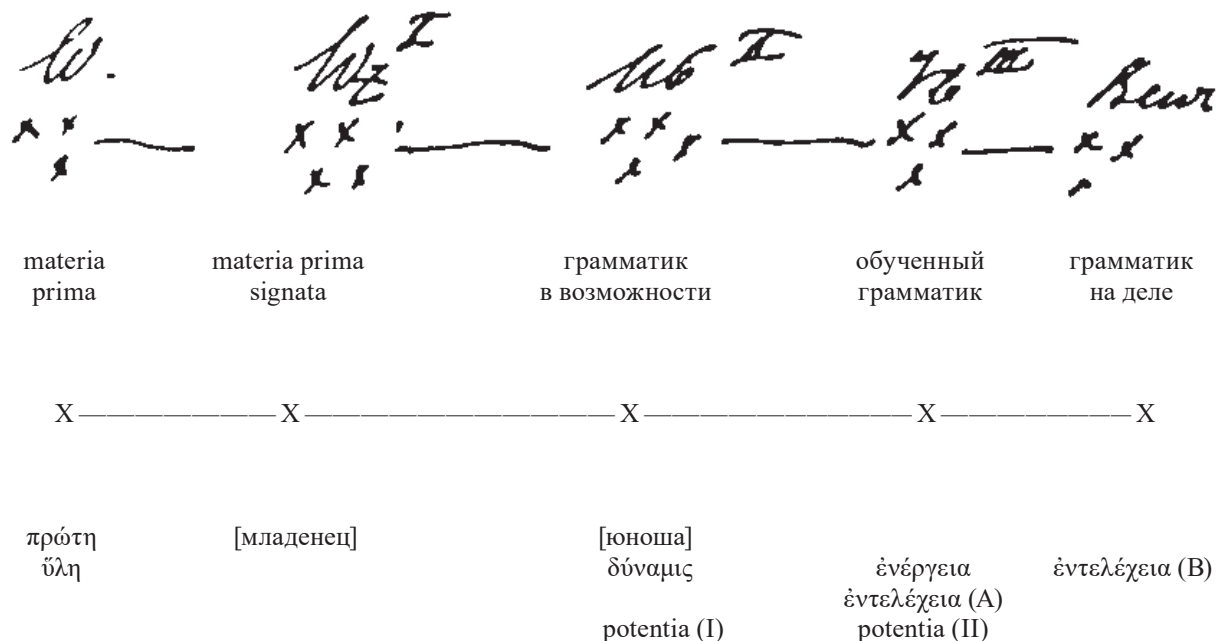


Рис. 1. Схема из 52 письма З. Фрейда В. Флиссу в соотнесении с понятиями метафизики

терию как возможность, форму как действительность*, а переход от одного к другому философ называет изменением или движением. Собственно говоря, движение (κίνησις) Аристотель определяет (см. *Metaph.* К 9 1065 b 16) как «действительность возможного как возможного» [1, с. 303].

В свою очередь, дается определение (*Phys.* IV 11 219 b 1f, 220 a 25) и времени (χρόνος). Аристотель полагает, что «время — число движения (ἀριθμὸς κινήσεως) в отношении предыдущего и последующего» [4, с. 149]. В Античной философии, число как принцип определенности сближается с тем, что называется формой. То есть время, по сути, представляет собой форму движения [см. 22, с. 49]. Причем весьма существенным фактом является то, что для Аристотеля играет роль различие абстрактного числа (посредством которого считают, «числа считающего», ὃ ἀριθμοῦμεν) и числа соотнесенного с определенными вещами — «числа считаемого», τὸ ἀριθμοῦμενον [4, с. 149; см. 6, с. 30–31; 22, с. 85]. Время — число во втором смысле, то есть не отвлеченное понятие, а вполне конкретная история.

Эти соображения Аристотеля позволяют нам дать следующий предварительный итог. Подобно тому, как форма делает сущее тем, что оно есть, движение делает сущее в возможности тем, что оно есть (например, эту медь возможностью именно статуи, а не, допустим, щита). То есть движение ретроспективно, задним числом опознает свою возможность, а время придает определенность движе-

нию [см. 22, с. 52], поэтому прошлое определяется из будущего.

Это можно представить наглядно на рисунке. Линейное хронологическое развитие в смысле наивно-привычного наследования событий (т. е. слева направо) необходимо заменить реверсивной, обратной хронологией (справа налево). В таком случае действительность будет предшествовать возможности, и каждый такт всего процесса как актуальное свершение будет определять свою возможность, а не наоборот.

Если дополнительно учесть, что в психоаналитической метапсихологии движение это вытеснение, которое имеет три модификации (первовытесненное, вытеснение в собственном смысле и возврат вытесненного**), то схематичное изображение теории Аристотеля можно будет сопоставить (см. Рис. 1) знаменитой схеме из 52 письма [см. 25, s. 186] З. Фрейда Вильгельму Флиссу:

На этой схеме восприятию (W) соответствует «первая материя» как «ничто», примитивная возможность, а знак восприятия (W_z) будет соответствовать уже обозначенной материи (термин схоластов *materia prima signata* — материя, predisposed к пространственно-временному распространению [см. 8, с. 181]). Три «системы» психического аппарата по З. Фрейду аналогичны трем основным фазам перехода из возможности в действительность: необученный юноша, прошедший обучение и применяющий знание на практике***.

* Душа, по определению (см. *De Anima* 412 a 27–28) Аристотеля, есть первая энтелехия физического тела, потенциально обладающего жизнью: ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σῶματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶντος [24, р. 31]. Тело — возможность души, а душа — форма или реальность тела.

** Подробно об этом Фрейд пишет в статье «Вытеснение» — одной из метапсихологических работ 1915 года [см. 18, с. 117, 123; см. также 9, с. 142–147].

*** См. *De Anima* 417 a 20–417 b 1 [2, с. 51–52; см. 22, с. 70]. Здесь следует предостеречь от поспешной мысли о том, что буд-

Возможность как *определенная возможность* узнается посредством действительности, то есть в *последействии* (*nachträglich*)*.

Таким образом, и Бессознательное (система Ub, Бсз) может рассматриваться как неартикулированная предпосылка, гипотеза или возможность, которая реконструируется *post factum*: точно так же как и *δύναμις* античного мыслителя (см. *Metaph.* Θ 8 1050 b 5–10, 9 1051 a 5–15), Unbewußte основателя психоанализа (пребывая *до поры* в неопределенности) не знает отрицания, — вопреки логическому закону противоречия обладает способностью одновременно совмещать противоположности, принимать взаимоисключающие определения [см. 1, с. 245, 247; 15, с. 30].

Функция сознания (Bw, Сз) — различать, дифференцировать; это царство влечения смерти (в противоположность влечению жизни как тенденции к интеграции)**. Поскольку время как темпоральная форма прежде-теперь-после является проторазличием, то и Bw — временной, темпоральный процесс. Латинский глагол *differere* означает также «откладывать» (т. е. «повременить»).

Для обозначения манифестации *бессознательного* в сновидении, З. Фрейд использует топическую метафору *andere Schauplatz* [см. 26, с. 34]. Аристотель же, в рамках своей доктрины, формулирует (см. *Metaph.* Δ 12 1019 a 15) такую дефиницию *возможности*: «начало движения или изменения, которое находится в другом, или поскольку оно — другое»

то бы Аристотелю навязывается критикуемый им самим (см. *Metaph.* Θ 3) взгляд Мегарской школы на взаимоотношение возможности и действительности. На самом деле предлагается *интерпретация* тезиса мегарцев в рамках оптики Стагирита и психоаналитического подхода.

* С точки зрения психоанализа механизм последействия проявляет себя как такой способ обнаружения или ретроактивного конструирования событий и причинно-следственных связей прошлого, для которого характерна перезапись, переработка (и даже перестройка!) психического материала в обратной перспективе нового опыта. Т.о. речь идет о форме объективации, в которой прошлое получает нагрузку (*Besetzung*) или значимость (*Bedeutung*) *a posteriori* [см. 9, с. 400–403]. В этом смысле психоанализ возвращается к идеям английского эмпиризма: выбирая свое прошлое, опыт *производит условия своей возможности*. И в свете *практической теории* психоанализа парадоксальность этого утверждения или очевидный *circulus vitiosus* уже не дают права игнорировать навязчивость такой петлеобразной траектории. Бернар Шерве отмечает: интерпретация последействия в широком смысле предполагает, что вообще *любая психическая продуктивность является результатом* этого механизма [см. 23, с. 33].

** «После долгих колебаний мы решились допустить только два основных влечения: эрос и влечение к деструкции ... Цель первого влечения — создавать все более крупные единства и сохранять их в таком виде, т. е. связывание; цель другого, наоборот — разрывание взаимосвязей и, таким образом, разрушение вещей. При влечении к деструкции мы можем говорить о том, что его последней целью представляется перевод живого в неорганическое состояние. Поэтому мы также называем его *влечением к смерти*» [15, с. 9–10; см. также 20, с. 55].

[1, с. 128]. Это определение позволяет и в Unbewußtsein разглядеть *иное* сознания, потенцию или обусловленную усложнением психики (расщепленной влечением смерти) модифицированную временность.

В статье «Бессознательное» З. Фрейд пишет, что процессы «системы Бсз находятся вне времени, то есть они не упорядочены во времени, не меняются с течением времени, вообще не связаны со временем. Также и временные отношения связаны с системой Сз» [16, с. 158]. Однако, если принцип реальности есть задержанный принцип удовольствия***, влечение жизни представляет собой отложенное влечение смерти, а манифестное (явное) содержание сновидения отодвигает скрытое, латентное содержание, то и Бсз, в этой перспективе, оказывается временной функцией удержания представления или комплекса представлений от осознания. Удержание в неразличенности отказывает немедленному различению. Бессознательное — задержанная или отложенная возможность различения, диалектическая противоположность сознания, которая конституирована самой темпоральностью как хронологическая инаковость и внеположность времени. Именно опасность онтологизировать или, вернее, гипостазировать Бессознательное определила, вероятно, намерение З. Фрейда сформулиро-

*** В трактате «О душе» (*De Anima* 433 b) Аристотель отмечает: «Стремления (влечения — *ὁρέξεις*) [могут] оказаться противоположными друг к другу, а это случается, когда ум (*λόγος*) противостоит желаниям, возникает же это у тех, кто обладает чувством времени, ведь ум (*νοῦς*) приказывает воздерживаться ввиду будущего, желания (*ἐπιθυμία*) же [побуждают считаться] с [получаемым] тотчас, поскольку [получаемое] тотчас удовольствие и кажется действительным удовольствием и подлинным благом вследствие того, что не предусматривается будущее» [2, с. 107; см. 24, р. 97]. Эксплицитное рассмотрение принципов удовольствия и реальности в связи с первичным и вторичным процессами психического аппарата, а также разграничение *Я наслаждающегося* и *Я реального* осуществлено З. Фрейдом в очерке 1911 года «Положение о двух принципах психического события» [см. 19, с. 11–23]. В своей последней, итоговой (хотя и оставшейся незавершенной) работе «Абрис психоанализа» З. Фрейд так резюмирует (но уже в рамках своей второй топики) темпоральное взаимоотношение этих двух важнейших принципов психики: «в своей сохранившейся зависимости от внешнего мира наше Я демонстрирует нестираемую печать своего происхождения (примерно как: *made in Germany*). Его психологическое свершение состоит в том, что оно поднимает протекания в Оно на более высокий динамический уровень (например, преобразует свободно подвижную энергию в связанную, такой она соответствует предсознательному состоянию); его конструктивное свершение заключается в том, что между притязанием влечения и действием удовлетворения оно включает мыслительную деятельность, которая по ориентации в современности и по использованию более раннего опыта через пробные действия пытается гадать об успехе замысленных предприятий. Таким образом, Я принимает решение о том, следует ли провести попытку удовлетворения либо отложить ее, и не нужно ли вообще подавить притязание влечения как опасное (*принцип реальности*). Как Оно ищет исключительно выгоду удовольствия, так Я руководствуется соображениями безопасности» [15, с. 63].

вать вторую топику, в рамках которой нет места для Бессознательного как «системы» или *сущности*, а, скорее, речь идет о бессознательных психических *процессах*.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Метафизика. — Ростов-на-Дону: «Феникс», 1999. — 608 с.
2. Аристотель. О душе. — М.: Соцэкгиз, 1937. — 179 с.
3. Аристотель. О памяти и припоминании // Вопросы философии. — 2004. — № 7. — С. 161–168.
4. Аристотель. Физика / Аристотель. Сочинения в четырех томах. — Т. 3. — М.: «Мысль», 1981. — С. 59–262.
5. Брентано Ф. О многозначности сущего по Аристотелю. — СПб.: ВРФШ, 2012. — 247 с.
6. Зубов В. П. Пространство и время у Парижских номиналистов XIV в. // Из истории французской науки. Сб.ст. — М.: изд. АН СССР, 1960. — С. 3–53.
7. Кант И. Критика чистого разума. — Ростов-на-Дону: «Феникс», 1999. — 672 с.
8. Корет Э. Основы метафизики. — Киев: «Тандем», 1998. — 248 с.
9. Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б. Словарь по психоанализу. — М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2020. — 752 с.
10. Левицкий С. А. Трагедия свободы. — s. l.: Possev-Verlag, V. Gorachek K. G., 1958. — 350 с.
11. Лосев А. Ф. История античной философии. — М.: «Мысль», 1989. — 205 с.
12. Месяц С. Трактат Аристотеля «О памяти и припоминании» // Вопросы философии № 7/2004. — М.: Наука, 2004. — С. 158–161.
13. Платон. Сочинения в трех томах. — Т. 3, ч. 1. — М.: Мысль, 1971.
14. Фихте И. Г. Факты сознания / Фихте И. Г. Сочинения в двух томах. — Т. 2. — СПб.: Мифрил, 1993. — С. 619–769.
15. Фрейд З. Абрис психоанализа. — Ижевск: ERGO, 2015. — 114 с.
16. Фрейд З. Бессознательное / Фрейд З. Собрание сочинений в 10 томах. — Т. 3. — Психология Бессознательного. — М.: ООО «Фирма СТД», 2006. — С. 129–175.
17. Фрейд З. Влечения и их судьбы / Фрейд З. Собрание сочинений в 10 томах. — Т. 3. — Психология Бессознательного. — М.: ООО «Фирма СТД», 2006. — С. 79–109.
18. Фрейд З. Вытеснение / Фрейд З. Собрание сочинений в 10 томах. — Т. 3. — Психология бессознательного. — М.: ООО «Фирма СТД», 2006. — С. 111–127.
19. Фрейд З. Положение о двух принципах психического события / Фрейд З. Собрание сочинений в 10 томах. — Т. 3. — Психология бессознательного. — М.: ООО «Фирма СТД», 2006. — С. 11–23.
20. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. — Ижевск: ERGO, 2018. — 120 с.
21. Фрейд З. Три очерка по теории сексуальности / Фрейд З. Собрание сочинений в 10 томах. — Т. 5. — Сексуальная жизнь. — М.: ООО «Фирма СТД», 2006. — С. 37–145.
22. Черняков А. Г. Онтология времени. — СПб.: ВРФШ, 2001. — 460 с.
23. Шерве Б. Последствие. Потерянный след и его метатекст. — М.: Институт общегуманитарных исследований, 2022. — 132 с.
24. Aristoteles. De Anima Libri III. — Lipsiae: Teubner, 1884. — 136 p.
25. Freud S. Aus den Anfängen der Psychoanalyse. — London: Imago Publishing Co., Ltd., 1950. — 477 s.
26. Freud S. Die Traumdeutung. — Leipzig und Wien: Franz Deuticke, 1930. — 435 s.
27. Freud S. Psychopathologie des Alltagslebens. — Berlin: S. Karger, 1917. — 232 s.
28. Merlan Ph. Brentano and Freud // Journal of the History of Ideas. — 1945, Vol. 6, № 3. (Jun.) — P. 375–377.

DOI 10.25991/AE.2024.1.1.005
УДК 165

И. В. Диль

Диль Игорь Владимирович — студент 1-го курса магистратуры,
философский факультет МГУ им. М. В. Ломоносова,
sigerousgo@mail.ru

ПРОБЛЕМА ДВОЙНОГО АФФИЦИРОВАНИЯ И ЕЕ ВЛИЯНИЕ НА СОВРЕМЕННУЮ ФИЛОСОФИЮ НАУКИ

В статье демонстрируется, как учение Канта живет в современной философии науки. Через экспликацию проблемы двойного аффицирования раскрывается, что тексты самого Канта дают основания для определенной трактовки его учения не как строго реалистического или антиреалистического — работы Канта должны быть прочитаны с вниманием к деталям, если мы не хотим догматизировать кантианскую философию. Также обращается внимание на то, как именно мотивы трансцендентальной философии влияют на структурирование современного научного дискурса и задает траектории движения мысли в современной философии.

Ключевые слова: двойное аффицирование, реализм, антиреализм, конструктивизм, Кант, Хакинг.

Dil I. V.

THE PROBLEM OF DOUBLE AFFECTION AND ITS INFLUENCE ON MODERN PHILOSOPHY OF SCIENCE

The article demonstrates how Kant's doctrine lives in contemporary philosophy of science. Through the explication of the problem of double affection it is revealed that Kant's own texts provide grounds for a certain interpretation of his doctrine not as strictly realist or anti-realist: Kant's works should be read with attention to detail if we do not want to dogmatize Kantian philosophy. Attention is also paid on the motives of transcendental philosophy influence the structuring of modern scientific discourse and set the trajectories of thought in contemporary philosophy.

Keywords: double affection, realism, anti-realism, constructivism, Kant, Hacking.

Рецепция учения Канта в эпистемологическом отношении имеет как минимум две радикально противоположных тенденции: одни считают Канта «метафизическим реалистом» за полагание вещи самой по себе, другие же называют Канта конструктивистом в отношении рабочих объектов науки. К первому типу относятся «радикальные конструктивисты», например, Глазерсфельд. Именно он вслед за Патнемом заявляет, что Кант — метафизический реалист, поскольку Кант вынужден полагать вещь в себе, аффицирующую нашу чувственность; таким образом, Кант является конструктивистом в отношении опыта как поля пересечения трансцендентальной деятельности субъекта (деятельности по конструированию пространственно-временных форм и рассудочной категоризации опыта) и вещей самих по себе, положенных вне всякого опыта и чувственной данности. *Радикальность* же радикального конструктивизма заключается в том, что

«активность — это вовсе не манипуляции с «вещами-в-себе», т. е. объектами, которые имелись бы во внеэмпирическом мире и должны были бы мыслиться структурированными в готовом виде предметами, каковыми они кажутся познающему» [2].

Таким образом Кант и превращается в «метафизического реалиста». Вторая же перспектива видения относит Канта к конструктивистам, притом прежде всего этот взгляд может быть отнесен к математическим объектам:

«С кантианской точки зрения математики сами создают свой предмет. Идеи множества, группы или псевдовыпуклости — творение человеческого разума. Сами по себе они в природе не существуют. Мы (математическое сообщество) *создали их*» [5, с. 42].

На деле же конструктивистский характер кантианства не отрицается и в том случае, когда Канта называют метафизическим реалистом. Наша позиция заключается в том, что кантианство сочетает в себе оба этих мотива и является некоторой ценностной установкой относительно того, чем именно является наука и как выглядит ее структура, но понимать вещь в себе следует не как некий онтологический объект, положенный вне всякого эмпирического поля, а скорее как *регулятивный принцип* и *задачу* — и основания для такого утверждения могут быть прослежены не только в неокантианской интерпретации, но и в работах самого Канта.

В кантоведении одной из проблем является *проблема аффицирования*. Всего мы имеем три возможности для объяснения того, что же такое аффицирование:

1. Аффицирующим объектом является вещь в себе
2. Аффицирующим объектом является вещь в пространстве
3. Мы признаем *двойное аффицирование*: трансцендентное аффицирование вещами самими по себе и эмпирическое аффицирование объектами в пространстве

Последняя трактовка была предложена Эрихом Адикесом, но он был вынужден признать, что основная проблема двойного аффицирования заключается в том, что ее проработка не находит поддержки в тексте самого Канта [9, р. 275]. Тем не менее, следует указать на то место из «Критики чистого разума», которое позволяет говорить о двойном аффицировании:

«Так, например, радуго мы готовы назвать только явлением, которое возникает при дожде, освещенном солнцем, а этот дождь — вещью самой по себе. И это совершенно правильно, если только мы понимаем понятие вещи самой по себе лишь физически, как то, что во всеобщем опыте, при всех различиях положений по отношению к чувствам, все же определяется в созерцании только так, а не иначе» [4, с. 123].

То есть структура самого опыта* и эмпирического поля оказывается раздвоенной: используя терминологию Локка, мы можем сказать, что в опыте мы встречаем как первичные, так и вторичные качества. Радуга или, к примеру, восприятие цвета — это вторичные качества, тогда как освещенный солнцем дождь или определенная длина волны, которая при попадании на сетчатку глаза вызывает в нас определенное впечатление цвета — это первичные качества, или, по словам самого Канта, вещь в себе, понятая лишь физически. Такое удвоение в структуре эмпирических данностей не исключает того, что эти вещи *являются* нам и не могут быть положены как вещь сама по себе, поскольку явления эти предполагают наличие пространства и времени как трансцендентальных условий возможности их явления. Таким образом, мы можем сказать следующее: вещь в себе аффицирует нашу чувственность как поле всякого возможного опыта, понятного в широком смысле, притом это именно тот опыт, с которым имеет дело наука, то есть тот опыт, который может быть не дан в нашем непосредственном, обыденном восприятии. А в дальнейшем уже физические объекты, обладающие первичными качествами, аффицируют нашу чувственность, понятую как опыт в узком, обыденном смысле.

Двойное аффицирование оказывается очень важным в отношении современных споров между реализмом и антиреализмом в философии науки: так, например, ван Фраассен говорит о конструктивном эмпиризме — можно принимать «эмпирическую значимость» какой-либо теории и принимать ее как эмпирически адекватную, но тем не менее не верить в ее истинность [1, с. 348]. В контексте философии Канта это может быть выражено следующим образом: теория может описывать весь наш опыт в широком смысле (то есть структуру яв-

ности и первичных, и вторичных качеств), то есть быть эмпирически адекватной, но при этом нам необязательно полагать ее как истинную, как описывающую вещь саму по себе. Такой взгляд, который кажется сугубо конструктивистским и антиреалистическим при первом приближении, на деле живет как одна из самых сильных программ в защиту реализма в последние годы — речь идет о манипулятивном реализме, который был предложен Яном Хакингом. Но чтобы понять фундамент спора между реализмом и антиреализмом, следует изложить основные тезисы, разделяемые реалистами и оспариваемые антиреалистами [7, с. 70–71]:

1. *Эпистемический тезис* утверждает, что научные теории могут быть оценены на истинность и ложность, а успешные научные теории являются истинными или приблизительно истинными.

2. *Семантический тезис* утверждает, что теоретические термины науки требуют реалистической интерпретации, то есть, например, термин «электрон» предполагает существование референта, то есть «реального» электрона во внетеоретическом, «реальном» поле.

3. Первые два тезиса являются основными. Но некоторые исследователи выделяют также *метафизический тезис*, гласящий, что существует объективный мир, обладающий собственной структурой, которая не зависит от познавательной способности субъектов.

Нас будут интересовать преимущественно первые два тезиса. С их помощью мы наиболее близко подходим к тому, почему Кант может быть назван и реалистом, и конструктивистом одновременно: Кант является *эпистемическим конструктивистом* (антиреалистом) и *семантическим реалистом*. Это утверждение требует определенных пояснений. Кант указывает на следующее формальное свойство истины: «Если истина — в соответствии познания с его предметом, то тем самым следует отличать этот предмет от других предметов...» [4, стр. 147]. Под «познанием» здесь можно понимать научные теории или понятия; предметом же является синтетический предмет опыта, объясняемый или описываемый теорией. Важно то, что этот предмет должен быть отличен от других предметов, а это значит, что он должен отличаться априорным условиям чувственности и категориям рассудка, в этом контексте — категории ограничения, посредством которой один предмет может быть отделен от другого. Тем самым предмет познания оказывается всегда уже вписанным в структуру опыта, и познание истины здесь не полагает истины как некой трансценденции, которая открывается в процессе научного познания; в этом смысле можно сказать, что Кант говорит об истине как свойстве теоретического суждения при работе с «эмпирическими объектами» этой теории, а не о том, что открывается как реальность сама по себе. Именно поэтому Кант — эпистемический конструктивист.

* Мы отдаем себе отчет в том, что Кант называет опыт «эмпирическим познанием», а потому из него невозможно устранить рассудочные категории; тем не менее, использование этого понятия в данном контексте кажется релевантным, поскольку наука всегда работает именно с опытом, а не только с чувственными созерцаниями.

В то же время Кант является семантическим реалистом, то есть придает реалистическую интерпретацию научным терминам. При этом «реальность» здесь следует понимать как своего рода синтетическую идею разума, удерживая в уме положение о том, что бытие не есть реальный предикат. Последний тезис является наиболее важным, поскольку утверждает следующее: понятия, которыми оперирует наука, являются конструкциями спонтанности рассудка как способности; научное сообщество тем самым творит определенные понятия, обладающие рядом свойств. Наука в этой перспективе представляет собой систему взаимосвязанных понятий и суждений на основе этих понятий; если какому-то из понятий мы припишем предикат «бытия» или «реальности», то в рамках самой теории ничего не изменится, содержание понятия останется тем же самым. Но почему тогда мы можем назвать канта семантическим реалистом? — Как отмечает сам Кант, *суждение о существовании является синтетическим и апостериорным*: «Итак, что бы и сколько бы ни содержало наше понятие предмета, мы во всяком случае должны выйти за его пределы, чтобы приписать предмету существование. Для предметов чувств это достигается посредством связи с каким-нибудь из моих восприятий по эмпирическим законам...». Это склоняет нас к тому, чтобы приписать существованию прагматический смысл: понятие оказывается неким инвариантом, объясняющим опыт в узком смысле (то есть оно эмпирически адекватно) и в то же время его предмет имеет место в опыте в широком смысле, так как мы можем проводить с ним определенные операции, и этот предмет оказывает определенные эффекты. При этом необязательно предмет референции должен иметь «вещный» характер, это может быть также и реляционное свойство (каковой является, например, теплота в молекулярно-кинетической теории) — главное, чтобы это понятие не противоречило другим понятиям в этой теории, с которыми оно связано (требование когерентности) и было эмпирически адекватным. Реляционные свойства также реально существуют в нашем опыте, как предметы или цвета, но они не существуют как свойства и вещи сами по себе. Для прояснения этого тезиса приведем пример, на который опирается Ян Хакинг, защищая свою концепцию манипулятивного реализма: физика элементарных (или, лучше сказать, фундаментальных) частиц настаивает на существовании такого объекта, как кварк. Считается, что те частицы, которые ранее считались элементарными (электрон, протон, нейтрон) состоят из кварков, но теория утверждает, что кварков в свободном состоянии не существует, если попытаться их «разнять», то они немедленно слипаются. Тем не менее, ряд экспериментальных физиков искали свободные кварки, используя в эксперименте ниобиевый шар, на котором изменялся заряд*.

* Подробнее об этом эксперименте см. Хакинг Я. Представление и вмешательство. Введение в философию естественных

«Как теперь изменить заряд на ниобиевом шаре? «Ну, — сказал мой друг, — на этой стадии мы напыляем на него позитроны, чтобы увеличить заряд, или электроны, чтобы уменьшить его.» С того дня я стал научным реалистом. Для меня, если нечто можно «напылять», оно реально» [8, с. 37].

Этот пример показывает, что реалистическая интерпретация теоретических терминов науки относится не к тем объектам, которые являются артефактами и оспариваются научным сообществом на данном историческом этапе, а к тем, которые превращены в «черные ящики» — несомненные факты и понятия, которыми ученые пользуются в своей повседневной жизни. А поскольку напыление электронами ниобиевого шара относится к сфере опыта в широком смысле, мы показали, в каком именно смысле Кант является семантическим реалистом. Помимо этого следует добавить, что Хакинг разделяет реализм относительно теорий и реализм относительно объектов: можно быть реалистом относительно объектов и антиреалистом относительно теорий — и именно такая позиция свойственна как самому Хакингу, так и Канту.

При всем сказанном остается открытым вопрос о вещи в себе: какова ее функция, если она не полагается как трансцендентное внешнее? И в то же время остается нераскрытой проблема истории науки: почему вообще имеет место сменяемость различных научных теорий? Представляется, что определенное прояснение статуса вещи самой по себе позволит подойти к ответу на этот вопрос. Для этого следует обратиться к области ноуменального за пределами «Критики чистого разума», а именно к «Критике практического разума», обратить внимание на трактовку вещи в себе неокантианцами марбургской школы и, наконец, постараться выделить общую структуру «кантианской»** аргументации и имплицитных допущений, которые свойственны современной философии вообще и философии науки в частности.

Сфера ноуменального, к которой относится вещь сама по себе, является той сферой, указанием на которую Кантом обосновывается возможность человеческой свободы при принятии естественной необходимости:

«...естественная необходимость, несовместимая со свободой субъекта, присуща лишь определениям той вещи, которая подчинена условиям времени, стало быть лишь определениям действующего субъекта»

наук. Пер. с англ. / Перевод С. Кузнецова, Науч. ред. Мамчур Е. А. М.: Логос 1998. — 296 с. С. 36–37.

** Мы берем этот эпитет в кавычки, поскольку он имеет отношение не к собственным тезисам Канта, а в большей степени к кантианскому духу, который имеют работы некоторых исследователей. Мы могли бы назвать эту точку зрения «трансцендентальной», но это понятие оказывается гораздо более общим и включает, помимо кантовской трансцендентальной философии, также, к примеру, трансцендентальную феноменологию и особый способ философского вопрошания, принимающий основной вид в высказывании «как возможно X?».

екта как явления, следовательно, поскольку определяющие основания каждого его поступка лежат в том, что относится к прошедшему времени и уже не в его власти... Но тот же субъект, который, с другой стороны, сознает себя также как вещь самое по себе, рассматривает свое бытие, поскольку оно не подчинено условиям времени, а себя самого как существо, определяемое только законом, который оно дает самому себе разумом...» [3, с. 543–545].

То есть, когда Кант говорит о трансцендентальной свободе, единственным основанием для морального закона является разум, который для самого себя же формирует закон, согласно которому следует поступать. Канта интересует этот мотив как мотив практического разума, то есть основания для совершения нравственного поступка. Тем не менее, «ограничительный» характер разума из самого себя имеет место не только в форме категорического императива, но и в отношении научных теорий и тех пресуппозиций, на которые эти теории опираются. Из такой трактовки разума весьма органично вытекает неокантианское прочтение «Критики чистого разума»: вещь в себе оказывается не чем-то онтологически внеположенным, а регулятивным принципом самого же разума и в то же время его самоограничением, но не догматическим, а творчески преобразуемым. Так, Наторп говорит о следующем:

«...разум есть первоначальный творец, а не переводчик природы. В особенности ясно и убедительно это обнаруживается в разрешении антиномии, которая освобождает «опыт», как задачу, бесконечную от всяких догматических границ, и, принимая во внимание именно это бесконечное развитие опыта, превращает «вещь в себе», выводя ее из неподвижных границ, которые сначала, по-видимому, еще имели для нее значение, в чистое предельное понятие, ставящее опыту только один предел — собственный его творческий закон» [6, с. 126].

Тем самым вещь в себе оказывается неким функциональным элементом в структуре всякого рационального научного знания: мы можем сказать, что как регулятивный принцип она указывает на ценностное измерение науки — например, что наука должна быть устремлена к «истине», то есть к наиболее исчерпывающему объяснению опыта. Объяснение это должно быть когерентным, то есть составленным из не противоречащих друг другу понятий, имеющих при этом референты в поле опыта (понятого широко). Тем самым можно сказать, что при такой трактовке Кант был предтечей принципа «экономии мышления»*, который играл большую роль для Маха и позитивизма в целом.

* Тем самым можно сказать, что критика Махом деления на «явление» и «вещь в себе» направлена не столько против Канта, сколько против определенного прочтения Канта. Сам же Кант гораздо ближе к Маху.

Чтобы продемонстрировать, как дух кантианства, хотя и в несколько переработанном виде, существует в современной философии науки, обратимся к двум примерам. Первый пример — эпистемический структурный реализм (прежде всего в лице Уоррела). Сторонники этого подхода «признают существование физических объектов и наличие у них определённых свойств, но убеждены, что точное знание характера этих объектов и их свойств недоступно нашему познанию» [7, с. 175]. Эпистемический структурный реализм опирается на математическую формализацию теорий: если при смене теорий математическое описание практически не меняется, то описываемые структуры признаются реальными. Но наиболее значимым для нас является утверждение о том, что физические объекты существуют, но они непознаваемы для нас в полной мере. Легко заметить, что в этом случае вещь в себе также выступает как некоторый регулятивный принцип: имеющееся теоретическое описание может в какой-то момент оказаться самопротиворечивым, если будет введено какое-либо новое понятие, не вписывающееся в рамки данной теории, либо если появится новый опыт, для которого теория не будет эмпирически адекватной (последний случай играет меньшую роль, поскольку структурный реализм работает со структурами опыта, то есть по большому счету ориентируется на описание всякого возможного опыта, по крайней мере тогда, когда используется математический аппарат). Отсюда мы можем видеть, что недоступность точного познания объектов и их свойств не выводит нас вовне, к вещи в себе как трансцендентному; мы, напротив, можем дать этому тезису вполне «имманентистскую» и антиреалистическую интерпретацию (при этом без ущерба семантическому реализму).

Второй пример относится не к философии науки, а к философии сознания, но все же является показательным, а потому достоин упоминания. Речь идет о Колине Макгинне, который высказывает близкое с Уоррелом суждение: в статье «Can We Solve the Mind-Body Problem?» Макгинн заявляет, что мы являемся когнитивно замкнутыми относительно возможной «действующей причины» нашего сознания, а потому не может быть никакого удовлетворительного решения проблемы сознание-тело.

«The approach I favour is naturalistic but not constructive: I do not believe we can ever specify what it is about the brain that is responsible for consciousness, but I am sure that whatever it is it not inherently miraculous»** [10, p. 350].

** «Предпочитаемый мною подход является натуралистическим, но не конструктивистским: я не верю, что мы когда-нибудь сможем определить, что именно в мозге отвечает за сознание, но я уверен, что чем бы это ни было, оно по своей сути не является каким-то чудом».

Кантианские мотивы в подходе Макгинна, конечно, являются более «онтологическими» в плане постулирования некоторой сущности, к которой мы не имеем доступа в силу когнитивной замкнутости. Но, тем не менее, на уровне имплицитных предпосылок видно, что этот взгляд схож с эпистемическим структурным реализмом: наши научные (или философские) теории не могут дать полного, исчерпывающего описания, полная, абсолютная познаваемость невозможна.

Исходя из всего изложенного, мы можем сделать вывод, что кантианские интуиции сохраняют силу как в современной философии науки, так и в современной философии. Более того, мы можем сказать, что именно благодаря Канту было сформирован особый взгляд на науку, с которым мы имеем дело и по сей день. Также мы попытались показать, что расхождение трактовки Канта в вопросе о реализме и антиреализме, соотношении вещи в себе и явления и так далее, — часто отстоят от кантовского учения дальше, чем попытки детального прочтения с выявлением определенных следствий (например, двойное аффицирование, теория которого выводится, по большому счету, лишь из одного упоминания вещи в себе, понятой лишь физически, но, тем не менее, не противоречит кантианскому духу). Также мы предложили свое модифицированное прочтение Канта через призму современной философии науки: представляется, что Кант действительно может быть назван антиреалистом относительно теорий и реалистом относительно объектов. Кольцевая структура повествования (модификация Канта — кантианские мотивы в современной философии науки) выступает в данном случае сознательным ходом, претендующим на то, чтобы показать всю жизненную силу и актуальность Канта и его философии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ван Фраассен Б. Чтобы спасти явления // Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада: Учебная хрестоматия. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Издательская корпорация «Логос», 1996. 400 с. С. 345–357.
2. Глазерсфельд Э. Введение в радикальный конструктивизм / URL: <http://philosophystorm.org/node/12157> (Дата обращения: 27.10.2023).
3. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. Подготовлены к изданию Н. Мотрошиловой (Москва) и Б. Тушлингом (Марбург). Том III. «Основоположение к метафизике нравов» (1785). «Критика практического разума» (1788). Подготовлены к изданию Э. Соловьевым и А. Судаковым (Москва), Б. Тушлингом и У. Фогелем (Марбург). М.: Московский философский фонд, 1997. — 784 с. С. 277–733.
4. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках / Иммануил Кант; Ин-т философии РАН. — М.: Наука, 2001–2006. Т. 2: Критика чистого разума: в 2 ч. Ч. 1 / под ред. Б. Бушлинга, Н. Мотрошиловой. — 2006. — 1081 с.
5. Кранц С. Изменчивая природа математического доказательства. Доказать нельзя поверить / С. Кранц; пер. с англ. Н. А. Шиховой. — 3-е изд., электрон. — М.: Лаборатория знаний, 2020. — 323 с.
6. Наторп П. Кант и Марбургская школа // Пауль Наторп. Избранные работы / Сост. В. А. Куренной. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. (Серия «Университетская библиотека Александра Погорельского») — 384 с. С. 119–144.
7. Фурсов А. А. Проблема статуса теоретического знания науки в полемике между реализмом и антиреализмом. М.: Издатель Воробьев А. В. 2013. — 240 с.
8. Хакинг Я. Представление и вмешательство. Введение в философию естественных наук. Пер. с англ. / Перевод С. Кузнецова, Науч. ред. Мамчур Е. А. М.: Логос 1998. — 296 с.
9. Claude Piché. Kant and the Problem of Affection // Symposium. Canadian Journal of Continental Philosophy, vol. 8, no. 2, 2004, p. 275–297.
10. Colin McGinn. Can We Solve the Mind-Body Problem? // Mind. New Series, Vol. 98, No. 391 (Jul., 1989), pp. 349–366.

DOI 10.25991/AE.2024.1.1.006
УДК 1 (091)

Н. М. Кучугура

Кучугура Никита Михайлович — бакалавр теологии
Пятигорского государственного университета,
магистрант философского направления СКФУ,
nik.cothurnal@yandex.ru

НАСЛЕДИЕ И. КАНТА И СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

Иммануил Кант — оригинальнейший философ своего времени, которому удалось примирить в своих философских работах два противоборствующих лагеря, по-разному понимающих основные принципы познания и знания как такового. Между тем, Кант разработал свою оригинальную концепцию философии религии, многие черты которой оформились позже в известный «категорический императив». В статье рассматривается роль Иммануила Канта в формировании философии религии, анализируются основные его работы в данном контексте, а также работы исследователей философии Канта и его понимания религиозности.

Ключевые слова: Иммануил Кант, философия религии, религиозность, Просвещение

Kuchugura N. M.

THE LEGACY OF I. KANT AND THE MODERN PHILOSOPHY OF RELIGION

Immanuel Kant was a highly original thinker whose philosophical writings brought together two opposing schools of thought in a way that had not been seen before. In his writings, Kant presented a unique approach to the basic principles of knowledge and cognition, which he saw as distinct from the views of other philosophers. Kant's contribution to philosophy was particularly significant in his development of a novel conception of philosophy of religion. This concept, which became known as the «categorical imperative,» had many of its features shaped by Kant's ideas. This article explores the role that Kant played in the development of philosophy of religion and examines his main contributions in this field. It also analyzes the work of scholars who have studied Kant's thought and his understanding of religious beliefs.

Keywords: Immanuel Kant, philosophy of religion, religiosity, age of enlightenment

Всё, что возникает в сознании человека при словах «философия» и «религия», по большому счёту связано с некоторыми богословскими тенденциями Средневековья, иногда — с отдельными именами вроде Фомы Аквината, Ансельма Кентерберийского и Уильяма Оккамского. Однако в действительности термин, соединяющий эти понятия — философия религии, ведёт своё происхождение из XVIII века, времени, когда сциентизм Нового времени отступил и появилась необходимость осмысливать религию по-философски с использованием не исключительно критическо-материалистического аппарата. Во многих отношениях осмысление «религиозности» как таковой в современной философии религии — заслуга Иммануила Канта, предложившего достаточно оригинальный подход к изучению религии и веры самих по себе.

В 1781 году выходят труды философа под названием «Критика чистого разума», а затем как комментарии к вышеназванной «Критике...» — «Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука», и в этих работах Канта достаточно явно наблюдается некая неудовлетворённость по отношению к спекулятивному реализму Средневековья, и поэтому философ решает перенести феномен религии из исключительной субъективности в объект, что привело его к последовательному выведению саму идею Бога, познание которого объявляется философом невозможным из-за недостаточности эмпирической природы по-

добного знания, из существования морального закона:

«Постепенно теряющая авторитет спекулятивная теология уже не может удовлетворить вопросы, связанные с познанием божественного, вследствие этого появляется новая область философии — философия религии. Немецкий профессор Вальтер Йешке в одной из своих статей подчеркивает: «философия религии началась тогда, когда перестают познавать Бога». Особенностью нового направления философии является то, что теперь, главным образом, исследуется не Бог, а именно религия» [3].

Таким образом, постулируя закат средневекового богословия, в основе своей имеющего именно стремление познания Бога человеческим разумом при помощи философского аппарата, Кант определяет рождение «философии религии», специализирующейся теперь на осмыслении «религиозности самой по себе», поиске общих точек соприкосновения религий, воздействия на разум и волю человека божественного вмешательства, иными словами, являясь чадом эпохи Просвещения, Кант отводит внимание философии, которая к тому времени уже успела побывать служанкой у богословия, с созерцания и познания Бога, фокусируя все интеллектуальные силы на осмыслении феномена религиозности в его неразрывной совокупности с человеческим существованием, вместе с этим в своих ранних работах философ так строит нарратив своего рассуждения, что не остаётся никаких сомнений в том, что для Канта понятия «Бог» и «моральный закон»

становятся тождеством, хотя в более поздней работе «Религия в пределах чисто разума», философ, понимая некоторую антиномию в данном тождестве, некоторым образом дифференцирует эти понятия, хотя и по-прежнему не оставляя места в своей философии религии для библейского Бога.

Ко времени опубликования вышеназванных работ в немецкой классической философии неофициально сложилось два противоборствующих лагеря, которых можно условно назвать «просвещенцами» и «романтиками» понимающих религию и идею Бога по-разному. Первые из них, к числу которых помимо Фихте, Шульце и Гегеля (весьма опосредованно) принадлежал и сам Кант полагали истоки религии по большому счёту в этике и её связи с практическим разумом, вторые же — Гердер, Якоби и Шлейермахер осмысливали религию исключительно в её связи с некоторым религиозным чувством (на самом деле, Гегель может быть, строго говоря, определённым образом опосредованно отнесён к какой-то одной из данных групп, ведь в его философии религии можно найти черты как одного лагеря, так и другого).

В 1793 году Иммануил Кант издаёт сборник философских эссе, объединённых темой религии, под названием «Религия в пределах только разума». Несмотря на несистематический характер данной работы, в её тексте можно найти главные для кантианской философии религии постулаты и антиномии. Признавая за человеком право абсолютной свободы, которая не оставляет шанса для какой-либо последовательной детерминизации человеческих поступков, то есть, объявляя моральный закон единственным двигателем человеческой этики, Кант отрицает в то же самое время какую-либо цель человеческих поступков:

«Мораль, поскольку она основана на понятии о человеке как существе свободном, но именно поэтому и связывающем себя безусловными законами посредством своего разума, не нуждается ни в идее о другом существе над ним, чтобы познать свой долг, ни в других мотивах, кроме самого закона, чтобы этот долг исполнить» [7].

Вышеназванное противоречие Кант преодолевает, вводя в терминологию понятие «цель», определяя её в духе «Критики чистого разума», то есть объявляет поступки человека, вызванные внешней целью, не тождественной моральному закону, попросту недействительными с этической стороны: «...хотя мораль не нуждается ни в каком представлении о цели., может быть и так, что она имеет необходимое отношение к ... цели, а именно, не как к основанию, а как к необходимым следствиям» [Там же]. То, из-за чего человек может стараться исполнять определённые этические правила поведения, будь то долг или авторитет (Писания или Предания), по Канту не имеет смысла, ибо настоящая этика провозглашается свободной от авторитетов, и во многом для такого человека, по Канту, пред-

метом его любви будет не другой человек, а скорее само исполнение этих заповедей, либо идея Бога, синтезирующей в самой себе понятия добродетели и счастья, ведь такое поведение будет основываться не на свободном волеизъявлении разума, а на определённых догматах, которые, как считал Кант, не были им порождены.

Говоря об основе человеческого познания и морали, Иммануил Кант, оставаясь верным идеям Просвещения и секуляризации, не смог обосновать свою позицию, не сходясь вместе с этим и с положениями схоластического богословия, поэтому им вводится термин «неизвестный корень», что позволяет согласиться с отцом Сергием Булгаковым, который говорит, что религия морали у Канта — это по большому счёту то, что меньше всего вписывается в кантианскую систему секулярной морали.

«Переведенное на религиозный язык, т. е. на язык отрицательного богословия, кантовское учение о вещи в себе, устанавливающее права веры («практического разума») и открывающее двери мистике, получает совершенно особенное значение. Оно ставит Канта головой выше рационалистического богословия, с принципиальной критикой которого и выступает Кант: для этого богословия все доказуемо, все понятно, а стало быть, все имманентно разуму. Разбить эту каменную стену рационалистического самодовольства и предрассудков было огромной религиозной заслугой Канта» [5].

Истинный источник человеческой морали трансцендентен, следовательно, имеет прямое отношение к религии. В работах философа по гносеологии на примере Платона, довольно явно видится, что для Канта мыслимая реальность всё равно остаётся за гранью познания, Иммануил Кант через соглашение в некоторых положениях с Платоном, с трудом открывает мистицизму путь в реальность, и позднее в «Критике чистого разума» философ приводит довольно оригинальную теорию о «раздвоении» того самого «мистического корня» на два ответвления — теоретический и практический, хотя сам в теле всей работы утверждал, что чистый разум имеет всего один корень — либо теоретический, либо практический. И практический разум в этом сложном синтезе выполняет скорее управленческую роль, предавая структуру познаваемому миру. Итак, по Канту выходит, что идея Бога, как и заявления философской теологии о бессмертии души суть порождения практического разума, но для чистой веры они обладают вполне себе объективной природой, а значит, эти постулаты (Бог и бессмертие души) могут влиять на мир феноменов, однако, продолжает свою мысль Кант, всё же эти идеи остаются непостижимыми для чистого разума, скорее являясь мистическим основанием для человека, «поскольку свободная воля их при моральных законах обладает полным систематическим единством, как с самим собой, так и со свободой всякого другого» [6].

Практическая сторона религии, коей являются обряды, таинства и т. д. для Канта представляются не самостоятельными феноменами в религиозной парадигме, а лишь стимулами, некоторым «фоном» для помещения человека в особое духовное состояние, которое помогало бы ему выполнять свой моральный долг перед Божественным. Для Канта философия откровения (учение, развитием которого позже будет заниматься его ближайший последователь — Шеллинг) не столь важна в философии религии, ведь для него религиозные догматы, возникшие путём, минуя разум (а значит, движимые Откровением), лишь отрицают автономию морального закона в человеческой воле, а значит, определённым образом ограничивают и его свободу, причём свободу относительную, ведь позже Кант придёт к формуле в одной из работ по теме религии, которую можно считать комментарием на полях категорического императива — «ты можешь потому, что должен» [4].

Иммануил Кант впервые предложил некоторым образом дифференцировать такие области знания, как «философия религии» и «философская теология», и по сей день в областях, связанных с этими понятиями, существует фундаментальное различие — философия религии, так, как её изложил Кант, исследует, как уже было сказано, по большей части исключительно «религиозность» как понятие, включающее в себя отношение человека к божественной идее, идее Бога, социокультурные предпосылки для существования человека внутри религиозной среды, в то время как философская теология продолжает дело схоластической философии в её стремлении познать Бога через «радио».

Из философско-религиозной системы Канта в XX веке рождается новое направление теологической мысли, представленное в трудах Карла Барта, Дитриха Бонхёффера и др. Последний в небольшом эссе «Спустя десять лет» перечисляет основные мотивы нравственной жизни человека, как то: совесть, долг, свобода и порядочность, объявляя их недостаточными для современной Бонхёфферу этики, и делает вывод весьма в кантовском ключе (конечно, если бы Кант являлся верующим христианином): «Кто устоит? Не тот, чья последняя инстанция — рассудок, принципы, совесть, свобода и порядочность, а тот, кто готов всем этим пожертвовать, когда он, сохраняя веру и опираясь только на связь с Богом, призывается к делу с послушанием и ответственностью; тот, кому присуща ответственность, и чья жизнь — ответ на вопрос и зов Бога...» [1, с. 21]. Конечно, узнать в этих словах Бонхёффера след Канта достаточно трудно, однако принцип «чистой этики», свободной от какого бы то ни было стимулирования внешними целями, но мотивированной лишь самим этим принципом и верой в Бога — в этом влияние Канта на великого немецкого теолога неоспоримо, ведь христианская вера неизбежно имеет своей основой Логос, и Кант сам признавал заключённый в этом понятии нравственный идеал, по которому живёт идеал разумного существа,

и из этой предпосылки явно следует, что достижение подобного морального состояния, вопреки Канту, возможен, но только через свободное следование за Богом, ведь само существование понятия «моральный долг» в кантовской системе нравственной философии, может являться метафизическим столпом последней цели человечества, того, к чему призван не только христианин, но и любой человек.

Современная философия религии в своей исторической перспективе (в смысле исследования феномена религии на различных исторических этапах) испытала огромное влияние другого немецкого философа — Георга Гегеля. Большинство представителей религиоведения и религиозной философии исповедуют теорию Гегеля о стадиях развития религии от простейшего к сложнейшему (что, кстати, опровергается пристальным изучением религии Древнего Египта, которая сейчас всё большим количеством исследователей относится если не к монотеистическим, то к прото-монотеистическим религиям) [2]. Иммануил Кант же оставил религиоведению и философии религии не просто некоторые теории, но методологическую базу, благодаря которой современная философия религии способна отыскивать общее ядро всех существующих религиозных учений, сравнительно исследовать религиозные учения в свете морали и этики, трактовать связь светской (секулярной) этической парадигмы с законами религиозных обществ, а также авторитетно рассуждая о религии, существующей в общественных институтах (брак, государство, общество, культурные парадигмы и т.д.), исследовать её влияние и разграничивать некоторые религиозные центры социокультурной консолидации.

В отношении религиоведения философия религии может быть определена как достаточно опосредованная наука, определяющая главное в религиоведении — саму религию. Иммануил Кант, занимающийся в меньшей степени догматикой и ортопраксией, и в большей — религиозной (вернее — внерелигиозной) морали, смог повлиять на определённое количество немецких философов — к примеру, Шлейермахера, и их осмысление феномена религии в том числе и с практической стороны. Философия религии в конце концов сформировалась как дисциплина, прослеживающая некоторую зависимость между внутренней религиозной рефлексией и практическим её воплощением, которая в свою очередь во многом обязана вышеназванной рефлексией. Иными словами, философия религии помогает установить характер религии «самой по себе», то есть — религиозности, и уже отталкиваясь от этого, данная дисциплина сообщается с религиоведением, помогая ему понять «начала религии».

В современном мире существует множество adeptов различных религий, для которых последняя является скорее формальностью и, в лучшем случае, сводом правил и неких обрядов, однако философия религии всегда ставила себе задачей трактовку религиозности как живой сферы жизни человека, ведь

формальная, «позитивная», как её называл Гегель, религия, обречена на гибель. Вышеназванная отрасль философии через постулирование религии как феномена и проведение черты, отделяющей её от остальных сфер человеческого существования, во многом помогает устранению противоречий внутри религии и предотвратить непонимание, исходящее от иных научных отраслей знания, вместе с этим философия религии исследует личный религиозный феномен, защищая его от застоя и превращения в набор формальных правил и влияния традиции. Начало всему вышеперечисленному дал Иммануил Кант, объявляя исследование сущностной составляющей каждой религии основной задачей философии религии.

Библиография

1. Бонхёффер Д. «Соппротивление и покорность», Изд-во Сретенской семинарии, 2020. 350 с.
2. Зубов А. Б., Зубова О. И. «Религия Древнего Египта. Часть I. Земля и боги». РИПОЛ классик, 2017
3. Беляева А. В. «Роль И. Канта в становлении философии религии как отдельной области философского знания» (Электронный ресурс: <https://cyberleninka.ru/article/n/rol-i-kanta-v-stanovlenii-filosofii-religii-kak-otdelnoy-oblasti-filosofskogo-znaniya>) (Дата обращения: 10.02.2024)
4. Булгаков С. Н. «Избранные статьи. Соч. в 2 т.», Т. 2 (Электронный ресурс: https://platon.net/load/knigi_po_filosofii/istorija_russkaja/bulgakov_s_n_sochinenija_v_dvukh_tomakh_tom_2_izbrannye_staty_izd_1993g/15-1-0-603) (Дата обращения: 11.02.2024)
5. Булгаков С. Н. «Свет Невечерний» (Электронный ресурс: <https://predanie.ru/book/72697-svet-nevecherniy/>) (Дата обращения: 12.02.2024)
6. Кант И. «Критика чистого разума» (Электронный ресурс: https://iphras.ru/elib/Kant_Chist_raz.html) (Дата обращения: 15.02.2024)
7. Кант И. «Религия в пределах только разума». (Электронный ресурс: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/kant/rel_ind.php) (Дата обращения: 15.02.2024)

DOI 10.25991/AE.2024.1.1.007
УДК 141.1

Д. И. Веселкова

Веселкова Дарья Игоревна — студент 4-го курса
Северного (Арктического) федерального университета им. М. В. Ломоносова,
veselkova.d@edu.narfu.ru

СОВРЕМЕННАЯ НАУКА В ИСТОКАХ КАНТОВСКОЙ МЫСЛИ: ВЗГЛЯД ЧЕРЕЗ КОНЦЕПЦИЮ АНТРОПНОГО ПРИНЦИПА

В статье рассматривается роль антропного принципа в философии и науке. Антропный принцип подразумевает, что человеческий разум тесно связан с пониманием бытия и его восприятием через деятельность разума. В статье приводятся примеры его использования в различных областях научного знания: от космологии и астрономии до биологии и физики. Обсуждается его влияние на понимание роли человека во Вселенной и на восприятие фундаментальных свойств реальности. Отмечается, что антропный принцип — это источник не только споров и дискуссий в научном сообществе, но и вдохновения для новых исследований и размышлений о природе нашего существования. Подчёркивается важность мыслей из работ И. Канта как «прародителя» идеи антропного принципа. Главная мысль статьи — антропный принцип есть ключевой элемент в понимании нашей связи с миром и фундаментальных законов реальности.

Ключевые слова: онтология, познание, разум, бытие, антропный принцип

Veselkova D. I.

MODERN SCIENCE IN THE ORIGINS OF KANT'S THOUGHT: A VIEW THROUGH THE CONCEPT OF THE ANTHROPIC PRINCIPLE

The article examines the role of the anthropic principle in philosophy and science. The anthropic principle implies that the human mind is closely related to the understanding of existence and its perception through the activity of the mind. The article provides examples of its use in various fields of scientific knowledge: from cosmology and astronomy to biology and physics. Its influence on the understanding of the role of man in the Universe and on the perception of the fundamental properties of reality is discussed. It is noted that the anthropic principle is a source of not only controversy and debate in the scientific community, but also inspiration for new research and reflection on the nature of our existence. The importance of thoughts from the works of I. Kant as the «progenitor» of the idea of the anthropic principle is emphasized. The main idea of the article is that the anthropic principle is a key element in understanding our connection with the world and the fundamental laws of reality.

Keywords: ontology, cognition, mind, being (existence), anthropic principle

Иммануил Кант — это мировая легенда эпохи немецкой философской классики. Философское наследие в лице трудов «Критика чистого разума» (1781) и «Критика практического разума» (1788) заложило прочный фундамент для понимания процессов познания и мышления. Эти процессы имеют тесную взаимосвязь с важнейшей онтологической категорией — бытием, которое можно рассматривать через призму концепции антропного принципа.

Сама категория «антропный принцип» обогатилась в науке и философии примерно во второй половине XX века, благодаря именам Роберта Дикке [2] и Брэндона Картера [3]. Нельзя сказать, что первенство в этом вопросе можно отдать немецкому классическому философу, потому как сама категория напрямую не звучала в его трудах, но мы можем найти её отголоски в кантовской мысли в отношении человеческого разума.

К примеру, Кант утверждает, что главным исходным элементом человеческого познания является «трансцендентальное синтетическое единство апперцепции». Это значит, что человеческое сознание способно все свои идеи соотносить с единым центром мысли — «Я». Он называет эту способность «разумом» [5, с. 176]. Иначе говоря, посредством

чувств вещи нам даются, рассудком они мыслятся. Так, в контексте идей Канта, антропный принцип — это некая отправная точка, от которой зависит наше восприятие и понимание бытия посредством интерпретации через деятельность разума. По сути, через тандем бытия и антропного принципа мы мыслим и познаём окружающую действительность. Именно поэтому антропный принцип находит применение в различных дисциплинах и областях научного знания: физике, космологии, астрономии, биологии и философии.

Если рассматривать более конкретно, например, космологию и астрономию, то здесь антропный принцип предлагает объяснение того, почему наблюдаемая Вселенная пригодна для развития жизни. Это связано с тем, что определённые законы и параметры Вселенной настроены настолько точно, что допускают существование разумной формы жизни, такой как человек. Здесь, явно, можно проследить наличие всех трёх законов природы по Иммануилу Канту: сохранение, постоянство вещества, причинность.

Эту позицию слабого антропного принципа развивал упомянутый ранее Роберт Дикке. Согласно ему, «...зарождение жизни во Вселенной

возможно только при определённых значениях мировых констант...» [1, с. 50]. По сути, он был первым физиком, который поставил вопрос «Как выглядела бы Вселенная, если бы земные постоянные отличались от их реальных значений?». Так он пришел к выводу, что «...если изменить значения констант в пределах хотя бы от 1 до 10%, то полученные миры не только отличались бы друг от друга, но имели бы общее свойство — ни в одном из них не было бы жизни...» [2, с. 87]. В этом отношении Вселенная имеет ограничение в виде конкретного набора конкретных физических констант, необходимых для существования жизни.

С другой стороны, бытие рассматривается в философии на протяжении многих столетий и исследуется в контексте основных метафизических вопросов о сущности реальности. Концепция бытия связана с понятием реальной, независимой от нас реальности, которая может быть непознаваемой или иметь скрытое содержание [8].

Интерес, в данном отношении, может представлять концепция «феномена наблюдателя» американского физика Джона Уилера, который полагал, что «...наблюдатель необходим для того, чтобы сделать Вселенную существующей...» [10, с. 395]. То есть, чтобы Вселенная реализовалась, в ней должен появиться наблюдатель, которому присущ разум. Здесь Дж. Уилер исходит из содержания квантовой механики, которое он переносит на Вселенную как объект его мысли, которая, по его мнению, есть результат наблюдения некоторого сознания и в которой актуализируются её свойства и объекты. Важным здесь является связь между бытием человеческого сознания и осмысленным бытием Вселенной. На основе этого, можно прийти к простому логическому выводу, что наблюдатель также необходим Вселенной, как и Вселенная наблюдателю. Вселенная как бы «хочет», чтобы за ней наблюдали.

Другая концепция Ричарда Фейнмана о практической важности антропного принципа в физике означает, что эффекты и меры наблюдения всегда напрямую связаны с ограничениями наблюдателя [9, с. 4]. Это приводит к вопросам о том, насколько наши наблюдения и измерения определяют желаемую физическую реальность.

Если рассматривать другую область человеческого знания, помимо космологии, например, биологию, то уместно было бы упомянуть процесс эволюции, где антропный принцип — это особый помощник изучения процессов, которые привели к возникновению разумной жизни на Земле [7, с. 2]. Исследователей сферы биологии интересует, почему эволюция выработала специфические характеристики человеческого вида и как обстоят дела с появлением разумной жизни в других частях Вселенной.

Вспомним заодно и об идеях сильного антропного принципа австралийского физика-теоретика Брэндона Картера. Сильный антропный принцип в формулировке Картера звучит так: «...Вселенная

должна быть такой, чтобы в ней на некоторой стадии эволюции допускалось существование наблюдателя...» [3, с. 244]. По существу, физик-теоретик утверждает, что Вселенная заведомо естественным образом приспособлена для существования жизни. Это значит, что Вселенная обязана быть устроена так, чтобы в ней могла зародиться разумная жизнь.

Основополагающую роль в сильном антропном принципе играет момент целеполагания. В этой версии принцип выходит за рамки слабого антропного принципа и утверждает, что зарождение жизни во Вселенной не только возможно, но и фактически неизбежно.

Так мы приходим к выводу, что бытие и антропный принцип можно рассматривать с разных сторон: бытие как самостоятельная фундаментальная реальность, независимая от наблюдателя, и антропный принцип, указывающий на то, что наблюдатели и их способности влияют на то, как мы воспринимаем и понимаем мир. Таким образом, связь между бытием и антропным принципом заключается в том, что антропный принцип учитывает роль и влияние человеческой точки зрения и ограничений на наше понимание бытия и фундаментальной реальности. Обсуждение и взаимодействие этих концепций приводит к философским и научным исследованиям о природе нашего существования и месте в мире.

По заключению К. А. Михайлова, «...современная физика, формулируя свой антропный принцип, фактически не делает новых идеологических открытий, а просто интерпретирует философскую идею выбора наблюдаемого посредством самого процесса наблюдения...» [5, с. 221]. В рамках материалистического подхода физик конкретизирует эту связь, связывая её с определёнными физическими свойствами и параметрами Вселенной. Физика XX века не формулирует антропный принцип в чистом виде, а реализует одну из возможных интерпретаций — естественнонаучную. Однако огромной заслугой физики XX века является открытие того факта, что фундаментальные параметры Вселенной являются необходимым условием существования наблюдателей. Эти параметры допускают очень ограниченные вариации.

Поэтому К. А. Михайлов уверен, что философский антропный принцип в чистом виде содержится уже во взглядах Канта. Классик немецкой философии умело синтезирует идею независимости познавательной способности от вещей самих по себе с сознанием избирательного характера наблюдения. Наблюдатель не просто отражает мир, но активно строит знания о нём, применяя к восприятию свои априорные трансцендентальные категории. Эти категории определяют типы объектов, которые мы обычно можем наблюдать. Именно эта врождённая система познания определяет форму, тип и способ представления научного знания. Поэтому мы можем сказать, что наши когнитивные способности вносят свой вклад. Так возникает у Канта антропный принцип. Согласно этому принципу наш мир соответ-

ствуется именно человеческой трансцендентальной системе познания, нашей логике. И мы не знаем, сколько таких логик существует во Вселенной!

Если Иммануил Кант — положительный пример в философии-истории, когда можно проследить истоки антропного принципа и предвосхищение мыслителя перед ним, но при этом всегда будет существовать абсолютно противоположное мнение, которое мы обнаруживаем у британского физика и математика Роджера Пенроуза, работающего в различных областях математики, общей теории относительности и квантовой теории и др.

Роджер Пенроуз выражает скептицизм по поводу аргументов антропного принципа, основанного на следующей идее, что для наблюдаемой нами Вселенной было необходимо наличие определённых начальных условий, позволяющих возникнуть разумной жизни:

«...Можно предположить, что антропный аргумент ограничивает геометрию Большого взрыва, если рассматривать антропный принцип как свойство Вселенной, которая может быть населена разумными существами и, следовательно, понята ими. Жизнь на нашей планете возникла в результате эволюции или естественного отбора, что способствовало развитию всё более сложных организмов, для существования которых необходима низкая энтропия. Жизнь зависит от резервуара с низкой энтропией, такого как тёплое Солнце на фоне тусклого неба, что предполагает, что начальные условия должны были характеризоваться низкой энтропией (гравитацией). В целом энтропия всё равно возрастает, несмотря на явления самоорганизации, например, у экзотических растений, говорящих животных и разумных существ, появившихся в результате естественного отбора...» [4, с. 303].

Поэтому антропный вывод, согласно которому сама жизнь объясняет существование второго закона термодинамики или сохранения энергии, может быть привлекательным. В результате нашего существования этот закон неизбежно становится антропным. Пенроуз заключает, что антропный принцип не объясняет абсурдно низкую энтропию в начальном состоянии Вселенной (речь про Большой взрыв). Вероятно, гравитационные степени свободы в этом состоянии были подавлены по какой-то глубокой причине.

Пенроуз также выражает несогласие с тем, как часто физики-теоретики прибегают к практически непроверяемым аргументам, чтобы компенсировать

недостаточную предсказательную способность своих теорий [6]. В качестве примера он приводит известную на данный момент и потенциально работающую теорию струн. Первоначально считалось, что это приведёт к уникальным результатам и позволит математически объяснить различные физические измерения на основе экспериментов. Однако сторонники теории струн прибегли к сильному антропному принципу для защиты своей теории. По мнению Пенроуза, это неудовлетворительная и плохая позиция для теории.

В целом и общем, антропный принцип является источником интереса и дискуссий в современной науке. Он призывает нас осознать свои ограничения и задуматься о своей роли во Вселенной. В то же время оно служит источником вдохновения для дальнейших исследований и осмысления фундаментальных вопросов о сущности и природе нашей реальности. В том числе и благодаря Иммануилу Канту, который неосознанно через своё творческое наследие описал значимые идеи в отношении антропного принципа, тем самым подготовив новый пласт для размышлений в будущем.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бармина О. В. Антропный принцип как возможность новой онтологии // Вестник ВятГУ. 2009. № 1. С. 48–54.
2. Дикке Р. Гравитация и Вселенная. М.: Мир, 1972. 1–102 с.
3. Картер Б. Совпадения больших чисел и антропологический принцип в космологии // Космология: Теории и наблюдения. 1978. № 1512. С. 1–373.
4. Кудряшова Е.В., Опёнков М. Ю., Тетенков Н. Б. Вычислительные устройства, сложность и космологические принципы: монография. Архангельск: Северный (Арктический) федеральный университет имени М. В. Ломоносова, 2021. 1–124 с.
5. Михайлов К. А. Теоретическая философия Иммануила Канта и современная логика: Опыт нового прочтения «Критики чистого разума». М.: ЛЕНАНД, 2018. 1–350 с.
6. Роджер Пенроуз: рыцарь физики [Электронный ресурс]. URL: <http://www.modcos.com/articles.php?id=166> (дата обращения: 26.02.2024).
7. Рубаков В., Штерн Б. Антропный принцип // Троцкий вариант — Наука. 2018. № 18 (262). С. 1–2.
8. Трефил Д. Научно-популярная энциклопедия: «200 Законов мироздания» [Электронный ресурс]. — URL: https://elementy.ru/trefil/39/Antropnyy_printsip (дата обращения: 21.02.2024).
9. Фейман, Р. Ф. Внизу полным-полно места: приглашение в новый мир физики // Российский химический журнал. 2002. № 5. С. 4–6.
10. Wheeler, J. A. On recognizing Law without Law // American Journal of Physics. 1983. № 51. P. 394–404.

DOI 10.25991/AE.2024.1.1.008
УДК 1(091)+340.12

М. В. Афанасьев

Афанасьев Михаил Вячеславович — студент 4-го курса бакалавриата
ВШФИиСН БФУ им. Им. Канта,
Afan_m1@mail.ru

«JUS RESISTENDI: МЕЖДУ МОРАЛЬНЫМ И ЛЕГАЛЬНЫМ. РЕШЕНИЕ КАНТА»

Данное исследование посвящено проблеме *jus resistendi*. Внимание уделено генезису концепции от античной и средневековой философии до Нового времени с акцентом на учения Гоббса, Локка и Руссо. Дан обзор нормативных документов, содержащих в том или ином виде *jus resistendi*. Выявлена тенденция рентерпритации *jus resistendi*. Поставлена проблема возможности без противоречий и искажений намерения включить *jus resistendi* в нормативные акты. Затем рассмотрен взгляд И. Канта на право на сопротивление. Выявлено, Кант исключал возможность включения права на сопротивление в поле легального. Следовательно, применительно к проблеме сопротивления как сохранения *status quo*, становится очевидна необходимость поиска более разумного и легального решения в существующих условиях. В перспективе же опеки граждан над своим же правительством, проблема снимается, т. к. постановка её неприемлема.

Ключевые слова: *jus resistendi*, право, Кант, Руссо.

M. V. Afanasyev

Jus resistendi: between the moral and the legal. I. Kant's solution

This study is devoted to the problem of *jus resistendi*. Attention is paid to the genesis of the concept from ancient and medieval philosophy to the New Age, with emphasis on the teachings of Hobbes, Locke and Rousseau. A review of normative documents containing some form of *jus resistendi* is given. The tendency of reinterpretation of *jus resistendi* is revealed. The problem of whether it is possible to incorporate *jus resistendi* into normative acts without contradictions and distortions of intention is posed. Then the view of I. Kant's view on the right to resist. It is revealed, Kant excluded the possibility of including the right to resist in the field of legal. Consequently, with regard to the problem of resistance as preservation of the *status quo*, the necessity of finding a more reasonable and legal solution in the existing conditions becomes obvious. In the perspective of the guardianship of citizens over their own government, the problem is cancelled, since its formulation is unacceptable.

Keywords: *jus resistendi*, right, Kant, Rousseau.

В условиях монополии на насилие, отданной государству, это государство, мыслимое нами как субъект, может преступать собственно законодательство в отношении собственного народа. Примеры тому не нуждаются в назывании. Принцип справедливости, вообще центральный для философии права, требует противопоставить что-то по крайней мере такой возможности. Этим чем-то чаще всего выступает *jus resistendi*, или право на сопротивление, как мы в дальнейшем будем его называть.

Оно встречается в некотором виде ещё в классическую эпоху. Так у Аристотеля [1, С. 384, 540.], находим его в виде возможности справедливого сопротивления граждан правителю — тираноборство. Позже Цицерон в трактате «Об обязанностях», рассуждая об убийстве Гая Юлия Цезаря, утверждает, что тот преступил «все божеские и человеческие законы ради того, что он для себя придумал в своем заблуждении, — ради принципата» [21, С. 188]. По сути он оправдывает убийство Цезаря — тирана, злоупотребившего своей властью.

Но здесь мы говорим не столько о юридической норме (позитивном праве), сколько о справедливости сопротивления — в некоторых случаях. Ни Аристотель, ни Цицерон не говорят о законности таких

действий, но только об их справедливости. Принципиальная разница между этими понятиями хорошо была понята в античности, что видно из содержания трагедий — цикл об Эдипе, что под стилусом Софокла, что под стилусом Сенеки. Также важно помнить, что понимание гражданского в античности было иным; и мы скорее говорим не о восстании, а о государственном перевороте, т. к. политическим деятелем выступают только представители элит. Кроме того, это сопротивление не государству, а правителю; оно не содержит в себе возможности изменения правопорядка.

Позднее Иоанн Солсберийский и Фома Аквинат [20] выскажут аналогичное представление в подобном же виде. Однако, средневековая юридическая практика несколько отклоняется от этой линии в пользу защиты собственности. Три документа — *Magna Carta* (ст. 61) [14, С. 124–126.], Золотая булла (ст. 31), Саксонское зеркало (ст. 72 книги 3) [16, С. 112] — трактуют о праве баронов в случае преступления их прав, с акцентом на право земельного владения и символы их привилегий, восстать против сюзерена. Примечательно, что в отличие от Фомы и Иоанна, средневековые статуты не берут в расчёт третье сословие, регламентируя в интересующем нас плане отношения лишь во втором, аристократи-

ческом сословии. При небольшом допущении это можно трактовать как выведение фигуры монарха за пределы классического феодального права; если бы это право распространялось вообще на отношения вассал–сюзерен, то не ставила бы короля наособицу; а так как этого не происходит его положение первого сеньора меняется к положению суверена.

Макиавелли упоминает о том, что государь может быть свергнут, если не будет любим народом или же не будет внушать достаточного почтения [13, С. 34]. Но он не говорит о праве — о говорит о порядке вещей в жизни, о том, как это случается, а не должно случаться.

В Новое время, когда меняется политическая ситуация, приближаясь по формам к настоящему положению, вопрос о праве на восстание встаёт несколько иначе. Огрубляя, можно сказать, что происходит некий синтез условно средневекового и условно античного понимания правления, и, соответственно, способов его организации. Права гражданства распространяются шире, нежели в античности; при этом гражданство необходимо соединить в какой-то степени с подданством.

Схоласт Хуан де Мариана полагал нарушение монархом основных законов, свобод и привилегий населения достаточным основанием для восстания [25, р. 105–106].

Гуго Гроций также признавал право на сопротивление, но писал, что «государство может наложить запрет на это всеобщее право сопротивления ради сохранения общественного мира и государственного порядка» [5, С. 159]. Он приводит ряд положений, в которых сопротивление может быть оправдано. Например, когда власть была установлена избранием или насильственно в ходе «неправой войны с нарушением всех требований права народов» и удерживается силой [5, С. 25]. И, конечно, в случае произвола властей люди вправе предпочесть отпор смерти [5, С. 23]. Но из того, какое место в сочинении он отводит этому вопросу, и как расправляется с ним, видно, что он мыслит сопротивление не правом, а деянием, которое может быть нравственным и в силу этого может быть освобождено от возмездия.

Томас Гоббс [6, С. 144–150] уже работает с идеей общественного договора. Он выставляет условием его континуальности то, что государство, суверен, будет заботиться о безопасности жизней граждан и не станет посягать на их жизни. Посягательство на жизни граждан есть единственное условие при котором граждане могут восстать — при этом восстание может не сменить правительство, а лишь дать острастку. Хотя, конечно, это состояние войны подданных и правлением есть ситуация прекращения общественного договора, а восстание — следствие его разрыва со стороны правления, которое в тот же момент, как прерывает действие договора теряет статус суверена. Джон Локк [24, Р. 155–157] только расширил область недозволенного, выстав-

ляя условием неприкосновенность частной собственности

Швейцарский юрист Эмер де Ваттель первым обратил внимание на то, что если мы мыслим право на сопротивление как право, т. е. легальное, а не только моральное, необходимо его позитивировать — ввести в законодательство, и формализовать — выработать критерий, в каких случаях считать сопротивление правомерным, а в каких нет. Критерий этот необходим и для мирового сообщества, которое может признавать или оспаривать легитимность правления произвольно, исходя из собственных интересов, что противоречит принципу справедливости. Разрабатывая эту тему, он пишет: «Когда к злу можно применить мягкие и безопасные средства, нет никаких оснований ждать, пока оно не станет экстремальным» [25. Р. 109].

Жан-Жак Руссо пожалуй ярче всех предыдущих мыслителей постулировал право на сопротивление. Однако, в его случае это скорее способ преодоления несправедливости негражданского общества, крайняя точка распада государства в его настоящем виде, которая возможна как средство для его пересборки в ином уже виде.

Согласно хронологии нужно было бы обратиться теперь к Канту, но вы забежим вперёд и укажем ещё на Иеремию Бенета — единственного в нашей длинной череде философов, не стоящего на позициях *jusnaturalism'a*, — он пишет, что гражданин имеет право на сопротивление власти, если это сопротивление должно «причинить вероятный меньший вред, чем возможный вред от подчинения» [22, Р. 18].

И здесь стоит подвести промежуточные итоги. В плеяде рассмотренных философов превалирует положительно отношение к праву на сопротивление. Однако, даже выставляя критерий для реализации этого права, никто из них не конкретизирует его. Этому можно найти объяснение: практически никто из них не был профессиональным юристом, их идеи права есть идеи основания права, но не оправдание. При всей отвлечённости рассуждений тот же Руссо замечает как важно «отличать акт правильный и законный от мятежного волнения, и волю всего народа от ропота политической фракции» [16, С. 216]. Но вот как именно это сделать — не указывает.

Посмотрим теперь на то, как мысль о праве на сопротивление находила своё место в законодательных актах. Преамбула Декларации независимости США 1776 г. гласит:

«Мы исходим из той самоочевидной истины, что все люди созданы равными и наделены их Творцом определёнными неотчуждаемыми правами, к числу которых относятся жизнь, свобода и стремление к счастью. Для обеспечения этих прав людьми учреждаются правительства <...> В случае, если какая-либо форма правительства становится губительной для самих этих целей, народ имеет право изменить или упразднить её...» [18, С. 25].

Во Французской Декларации прав человека и гражданина 1789 г. аналогичное положение содержится уже в теле документа [7, С. 234.]. А в 1793 г. была принята новая редакция Декларации, которая существенно расширила положения о праве на сопротивление угнетению. Например, статья 27 сообщала, что «каждый, кто присвоит себе принадлежащий народу суверенитет, да будет немедленно предан смерти свободными гражданами»; а статья 33 рассматривает сопротивление угнетению как следствие, вытекающее из иных прав человека [12, С. 330–333].

В Жирондистском проекте Конституции 1793 года можно выделить статью 31, утверждающую, что в обществе должны существовать законные средства сопротивления угнетению, и статью 32 разграничивающую виды угнетения: 1) когда законом нарушаются естественные, гражданские и политические права; 2) когда закон нарушается государственными должностными лицами, применительно к отдельным случаям; 3) когда произвольные действия нарушают права граждан вопреки положениям закона [23, Р. 48].

Далее в XX-м веке Всеобщая декларация прав человека и Международный пакт о гражданских и политических правах оговаривают возможность восстания как меру сопротивления, но никоим образом не оговаривают в каком виде. В ряде иных международных документов также можно найти нечто подобное. Например, Декларация об Южной Африке Генеральной Ассамблеи ООН от 12 декабря 1979 г. № 34/93 сообщает, что государства «признают законность борьбы народа», а также «признают право угнетённого народа... выбирать свои средства борьбы» [2]. Или Декларация по Намибии Генеральной Ассамблеи ООН от 3 мая 1978 г. S-9/2 содержит формулировку: «законность борьбы народа... всеми имеющимися в его распоряжении средствами» [2]. Всеобщая исламская декларация прав человека 1981 г. (статья 2):

«Каждый человек и все люди обладают неотъемлемым правом на свободу... и должны быть правоспособны в защите этого права всеми законными способами. Человек и все люди в целом в случае нарушения их права на свободу имеют право на легитимную поддержку других лиц в борьбе за их защиту» [3].

Целый ряд современных национальных конституций содержит в себе право на сопротивление. Основной закон ФРГ 1949 г. сообщает нам, что «все немцы имеют право на сопротивление любому, кто предпринимает попытку устранить этот строй, если иные средства не могут быть использованы» [11, С. 153–248]. Конституция Греции 1975 г. утверждает о своих гражданах, «правом и обязанностью которых является оказание всеми средствами сопротивления любой попытке отменить ее [Конституцию — М. А.] насильственным путем» [10].

Обращает на себя внимание то, что если изначально право на сопротивление было мерой проти-

водействия правлению, нарушающему права гражданина, то теперь — мерой противодействия правительству, буде оно решится посягать на конституционный строй. Акцент с гражданина сместился на государство. Найдя это в германской и греческой конституциях, нетрудно предположить (и с большой долей вероятности) какие события вызвали эту трансформацию. Но факт остаётся фактом: вместо права на защиту гражданином своих прав в крайнем случае и до крайности высшие законы вменяют ему обязанность поддерживать государство в неизменном виде.

Аналогичные формулировки права на сопротивление — как обязанности на оное, легко найти в конституциях Чада, Перу, Литвы, Чехии, Португалии, Бенина, Конго, Таиланда и Гватемалы [15].

Закругляя практическое отделение, остановимся вот на каких соображениях. При том, что в ряде документов право на сопротивление или может быть выведено из формулировок или прямо постулируется, а в наиболее приближенных к настоящему моменту и вменяется в качестве обязанности гражданам, нигде оно не регламентировано. Выше мы уже замечали, что критерии легитимного сопротивления, которые выставляют философы, весьма смутны и при желании могут быть превратно истолкованы обеими сторонами. Прибавляем к этому, что и в законодательных актах нет конкретизации аналогичных критериев. Более того — нигде нет регламента легитимного сопротивления. Если мы обратимся к области трудового права, то обнаружим, что в большинстве стран прописан порядок организации, ведения и прекращения стачек, забастовок и пр. Если мы полагаем, что сопротивление правлению, имеющее не экономические, а политические цели, легально, то оно и должно быть узаконено, нормировано.

В законодательствах неисполнение приказа, саботаж, неподчинение понимаются как правонарушения. Если мы введём исключения из общего числа некоторых неподчинений в особых случаях, то необходимо строго регламентировать при каких условиях это неподчинение будет легальным, а при каких — нет. Более того необходимо регламентировать форму, процедуру этого неподчинения. Но если эти формы известны правлению и оно уже злоупотребляет властью, то что не даст ему воспользоваться своим знанием и пресечь всякое сопротивление в его наиболее уязвимом месте?

Получается, что введение в законодательство права на сопротивление создаёт противоречие. Попытка его разрешения приводит к тому, что это право теряет всякий смысл и всякую возможность реализации.

И здесь мы запоздало обратимся к Канту. Хотя при ближайшем и подробнейшем рассмотрении его позиция относительно права на восстание может быть признана не вполне однозначной (не говоря уже о динамике взглядов), но мы позволим себе некоторое огрубление.

В «Метафизике нравов», очевидно, отзываясь на рад суждений по этому поводу, он пишет:

«...против законодательствующего главы государства нет правомерного сопротивления народа, ведь правовое состояние возможно лишь через подчинение его устанавливающей всеобщие законы воле; следовательно, нет никакого права на возмущение, ещё в меньшей степени — на восстание <...> Малейшая попытка в этом направлении составляет государственную измену».

Более того, он постулирует прямо противоположное:

«Обязанность народа терпеть злоупотребления верховной власти, даже те, которые считаются невыносимыми, основывается на следующем: сопротивление народа, оказываемое высшему законодательству, ни в коем случае не должно мыслиться иначе как противозаконное и, более того, как уничтожающее всё законное государственное устройство...» [9, С. 353].

Для верного истолкования рассмотрим пример. В том же сочинении Кант даёт определение браку: «соединение двух лиц разного пола ради пожизненного обладания половыми свойствами друг друга» [9, С. 305]. У благонамеренного читателя, тем более такого, кто прошёл выучку романами Толстого, это определение вызовет ужас. И определение Гегеля, данное им в Философии права, покажется куда более приемлемым: «правовая нравственная любовь» [4, С. 210]. Но это искажение подсказано читателю тем, что он забыл: речь идёт не об описании жизни как она есть, но о построении права; и кантово определение брака с точки зрения права — удобоваримей. Оно решает свою задачу. В то время как гегелево определение, сколь ни будь поэтично, и даже верно, не может послужить, скажем, в суде. Как достоверно установить отсутствие любви или нравственного её содержания?

С этим отношением вернёмся к вопросу сопротивления. Кант не исключает сопротивление правлению, он выводит его из сферы законного. Вероятнее всего, то обстоятельство, что включение права на сопротивление в поле закона создаёт внутреннее противоречие, являлось для Канта главным основанием отрицать его. Здесь же заметим, что это свидетельство и того, что хотя Кант по кажимости выбивается из общей линии воззрений на право на сопротивление, его решение проблемы не может быть отнесено к «реакции» и взято в скобки исторического момента. Нет, оно является следствием попытки последовательного мышления понятия права. В самом деле, попытка урегулировать сопротивление — то, что по природе своей не может быть урегулировано и нормировано, абсурдна.

Нужно заметить, что Кант не оставляет этой проблемы в таком виде. В философском проекте «К вечному миру» [8, С. 6–68] он намечает возможное решение через отношение к мировому сообще-

ству. Посторонние государства, заинтересованные прежде всего в правопорядке должны выступить арбитрами в споре правления и народа. Это создаёт ряд иных трудностей, которые мы не станем обсуждать, т. к. они не касаются напрямую предмета нашего сочинения.

Кант возвращает нас практически к началу, но — диалектически уточнённом. Право на сопротивление, мыслимое как легальное, создаёт парадоксы или уничтожает своё содержание. Мыслимое же строго как моральное оно может иметь место и значение. Соединение этики и права может быть лишь идеальной целью; попытки его реализации до сих пор приводили не к царству нравственности, но к диктату позитивного права: «Правителю повиноваться должно // Во всем — законном, как и незаконном» [19]. Нужно ли напоминать, что существование права за пределами законодательства вполне естественно для концепции естественного права, которая не утратила своей значимости. Таким образом, если мы мыслим право на сопротивление только как моральное, пусть даже моральную обязанность, согласующуюся с категорическим императивом, то мы в состоянии избежать существенных противоречий.

Литература

1. Аристотель. Политика / пер. Жебелев С. А. // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 4. Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. М., 1983;
2. Бабин Б. В. Право на сопротивление как глобальное право [Электронный ресурс] // Вопросы права и политики. 2013. № 5. URL: http://e-notabene.ru/lr/article_817.html (дата обращения: 06.10.2023).
3. Всеобщая исламская декларация прав человека 1981 г. [Электронный ресурс] // Медина. Издательский дом. URL: http://www.idmedina.ru/books/history_culture/minaret/16/declaracia-01.htm (дата обращения: 06.10.2023).
4. Гегель Г. В. Ф. Философия права. Пер. с нем.: Ред. и сост. Д. А. Керимов и В. С. Нерсисянц; Авт. вступ. ст. и примеч. В. С. Нерсисянц. — М.: Мысль, 1990.;
5. Гроций Г. О праве войны и мира. Три книги, в которых объясняются естественное право и право народов, а также принципы публичного права / Г. Гроций; под. ред. В. Н. Белоногова. — М.: Ладомир, 1994. — 868 с.;
6. Гоббс Т. Левиафан / Т. Гоббс; под. ред. А. В. Матешука. — М.: Мысль, 1996. — 480 с. Декларация прав человека и гражданина 1789 г. // Черниловский З. М. Хрестоматия по всеобщей истории государства и права: учеб. пособие. М., 1984;
7. Декларация прав человека и гражданина 1789 г. // Черниловский З. М. Хрестоматия по всеобщей истории государства и права: учеб. пособие. М., 1984;
8. Кант И. К вечному миру // Кант И. Сочинения. В 8-ми т. Т. 7. М.: Чоро, 1994. — 495 с.
9. Кант И. Метафизика нравов, Учение о праве часть вторая: Общее замечание относительно правовых следствий из природы гражданского союза // Кант И. Сочинения. В 8-ми т. Т. 6. М.: Чоро, 1994. — 613 с.;
10. Конституции государств (стран) мира): Библиотека конституций Пашкова Романа. URL: <https://worldconstitutions.ru/?p=153> (дата обращения: 30.09.2023);
11. Конституции зарубежных государств: Великобритания, Франция, Германия, Италия, Соединенные Штаты Амери-

- ки, Япония, Бразилия: учеб. пособие / под ред. В. В. Маклакова. М.: Волтерс Клувер, 2010.;
12. Конституция Франции 1793 г. // Конституции и законодательные акты буржуазных государств XVII–XIX вв. Англия, США, Франция, Италия, Германия: сборник документов / под ред. П. Н. Галанзы. М., 1957;
 13. Макиавелли Н. Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия / Н. Макиавелли; под ред. И. Тарасенко. — М.: Азбука, 2006. — 272 с;
 14. Петрушевский Д. М. Великая Хартия вольностей и конституционная борьба в английском обществе во второй половине XIII века. М., 1915;
 15. Российский правовой портал: Библиотека Пашкова. URL: <https://constitutions.ru/?p=8121> (дата обращения: 30.09.2023);
 16. Руссо Ж.-Ж. Трактаты / под. ред. В. С. Алексеева-Попова, Ю. М. Лотмана, В. А. Полторацкого. М., 1969;
 17. Саксонское зеркало. Памятник, комментарии, исследования / под ред. В. М. Корецкого. М., 1985;
 18. Соединенные Штаты Америки: Конституция и законодательство / под ред. О. А. Жидкова. М., 1993;
 19. Софокл. Антигона. URL: <http://lib.ru/POEEAST/SOFOKL/antigona.txt> (дата обращения: 31.10.2023);
 20. Фома Аквинский. О правлении государей. URL: https://my-middle-ages.narod.ru/ist/Foma_1.htm (дата обращения: 24.10.2023);
 21. Цицерон М. Т. Об обязанностях // Цицерон М. Т. Моральные размышления. О старости, о дружбе, об обязанностях / Марк Туллий Цицерон; [пер. с лат. В. Петухова, В. Горенштейна; вступит. ст. А. В. Маркова]. — М.: РИПОЛ классик, 2020. — 450 с. — (Librarium);
 22. Bentham J. A Fragment on Government / ed. J. H. Burns, H. Hart. Cambridge, 1988;
 23. Plan de Constitution présenté à la Convention nationale les 15 et 16 février 1793, l'an II de la République (Constitution girondine) / éd. N. Caritat. Perpignan, 2008;
 24. Locke J. An Essay concerning the true original, extent and end of civil Government / ed. R. H. Cox. Wiley-Blackwell, 2014;
 25. Vattel E. The Law of Nations / ed. B. Kapossy, R. Whatmore. Indianapolis, 2008.

DOI 10.25991/AE.2024.1.1.009
УДК 1 (091)

А. И. Ковальчук

Ковальчук Алексей Игоревич — студент 2 курса бакалавриата,
факультет философии, богословия и религиоведения,
Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского
alexkova1993@mail.ru

КАК КАНТ СПАСАЕТ РЕЛИГИЮ В ВЕК ПРОСВЕЩЕНИЯ

Статья рассматривает значение кантовской антропологии для решения проблемы религии в эпоху Просвещения. Сравниваются сотериологические представления христианства, естественной религии просветителей и кантовской религии разума. Показывается ошибочность отождествления кантовской религии разума с идеей естественной религии, выявляется амбивалентность отношения Канта к результатам эпохи Просвещения, отождествившей религию и мораль. В качестве существенного отличия кантовской философии религии указывается учение о радикальном зле человеческой природы, которое позволяет преодолеть атеизм эпохи Просвещения.

Ключевые слова: Иммануил Кант, философия Просвещения, философия религии, естественная религия, радикальное зло

Kovalchuk A. I.

HOW KANT SAVED RELIGION IN THE AGE OF ENLIGHTENMENT

The article examines the significance of Kantian anthropology in solving the problem of religion during the Enlightenment. It compares the soteriological views of Christianity, natural religion of the Enlightenment philosophers, and Kantian religion of reason. The article demonstrates the inaccuracy of equating Kantian religion of reason with the concept of natural religion, and establishes Kant's ambivalent attitude towards the outcomes of the Enlightenment, which identified religion with morality. A crucial distinction of Kantian philosophy of religion is highlighted, namely the doctrine of radical evil in human nature, which allows overcoming of atheism prevalent during the Enlightenment.

Keywords: Immanuel Kant, Enlightenment philosophy, philosophy of religion, natural religion, radical evil

«Считать ли учение Канта спасительным для религии и нравственности?» — это тот вопрос, на который и по сей день нет однозначного ответа. Его нет ни в зарубежной науке, ни в отечественной. В то время как великий русский писатель Лев Николаевич Толстой высоко ценил наработки Канта в области религии и морали, находя в них подтверждение своим убеждениям, многие другие (особенно ортодоксального толка) авторы, напротив, относились к взглядам Канта критически. Так, первый критик Канта в России А. С. Лубкин утверждал, что немецкий философ своим учением о религии «строит ковы против...самого человечества» [6, с. 464–471].

Проблема понимания кантовского учения о религии усугубляется тем, что довольно часто философию Канта рассматривают в контексте эпохи Просвещения, и потому оценки кантовской философии религии ставятся в зависимость от оценки просветительской философии. Однако при таком подходе упускается из виду одна существенная деталь. Кант, в отличие от преимущественно оптимистичной антропологии Христиана Вольфа и Жан-Жака Руссо, строит свое учение о человеке, начиная с утверждения о «радикальном зле». Именно такая позиция и позволяет Канту сделать вывод о необходимой связи морали с религией, и тем самым спасти религию от неизбежно возникшего в эпоху Просвещения кризиса.

Современное общественное и научное состояние также переживает определенный религиозный кризис, о чем свидетельствует, с одной стороны, нарастание конфликта между мусульманским Востоком и христианским Западом, а с другой стороны, неспособность определить единую сущность религии. Поэтому размышления Канта о религии могут помочь в разрешении религиозных проблем, вставших перед человечеством с новой силой.

Перед тем, как рассмотреть учение Канта о «радикальном зле» в его связи с религией, необходимо коснуться представлений о религии, сформированных в эпоху Просвещения, чтобы показать тот противоречивый результат, к которому пришло Просвещение, а также явить преимущество кантовской точки зрения.

Эпоха Просвещения — это время критики авторитета традиций (как общественных, так и религиозных), время веры в способности человеческого познания и преобразования мира и в связанную с ними возможность индивидуального и общественного прогресса. Два указанных момента — критика авторитета и антропологический оптимизм — раскрывают предмет и метод Просвещения. Методом выступает так называемый «здравый смысл», опора на человеческий рассудок: «чтобы познать истинные принципы морали, люди не имеют надобности ни в теологии, ни в откровении, ни в богах: им нужен

для этого один только здравый смысл» [1, с. 10]. Предметом же критики рассудка выступает все, что противоречит «здравому смыслу».

Последовательно проводимая критика авторитета приводит просветителей к переосмыслению учения о Боге, человеке, государстве и их взаимоотношениях. Так, французское просвещение, отличаясь наиболее радикальным характером, постепенно направившим народ к Великой французской революции, в своей критике религии, уйдя от католической веры, нашло для себя решение в деизме и атеизме. Французский просветитель Дени Дидро, отмечая рабство человека под властью религиозных авторитетов, писал, что «религия мешает людям видеть, потому что она под страхом вечных наказаний запрещает им смотреть» [2, с. 499]. Интересно то, что критика религии проявилась сильнее всего именно в католических странах, тогда как в протестантских Англии и особенно Германии, отношение к религии варьировалось от скептического до относительно положительного. Так, английское просвещение, отказывая человеческим представлениям в объективности, рассматривало религию скорее скептически, как «человеческое, слишком человеческое» дело. По Юму, изначальный «источник религии — аффекты, неудовлетворенные страхи, приведшие людей к рабской униженности и истощению духа» [8, с. 88]. Немецкое же просвещение, к наследникам которого принадлежал Иммануил Кант, имело более умеренный характер, что в не последнюю очередь связано с влиянием идей Реформации, начатой Мартином Лютером. На немецкой почве сформировалось даже столь необычное для французского просвещения направление как «просветительская теология» [6, с. 14–15].

Однако, несмотря на такую палитру взглядов, общим для просветителей было то, что религия рассматривалась в основном с ее моральной стороны. Это вызвало появление «естественной религии», основанной на «здравом смысле», которая противопоставлялась догматической или, как позже скажет Кант, «статуарной» [5, с. 240], религии откровения.

Взгляд просветителей на естественную религию фундировался антропологическим оптимизмом. Характерной чертой их антропологии стало представление о свободе человека. Человек сам способен постичь благо и достичь морального состояния. Он «от природы добр»: его разум или воля изначально направлены к благу, остается только подчинить одно другому. Такой позиции придерживались Руссо и Вольф. Только если согласно Вольфу человек по природе добр в своем разуме, то у Руссо основные доброты находятся во внутреннем чувстве [9, с. 100].

Правда, среди немецких просветителей были и исключения (например, Христиан Томазий и Христиан Крузий), которые признавали изначальную злость человека. Однако при этом источником исцеления и исправления они считали не саму по себе самостоятельность человека, но благодать

Божью, которая мыслилась ими внешним образом и которой человек для своего спасения должен поклониться. Возможно, что антропология Томазия и Крузия имела пиетистское влияние. Об этом косвенно свидетельствует и тот факт, что Кант, будучи воспитанным в пиетистской среде, также признавал «радикальное зло» в человеческой природе.

Что касается негативных следствий оптимистической антропологии, то они сводились к следующему. Религия в таком случае могла оказать для морали лишь поддержку, но необходимо не была связана с ней. Часто в адрес просветителей возникали обвинения в атеизме: например, обвинение и последующее изгнание пиетистами Вольфа из Галле. И поскольку просветители допускали возможность определенной степени нравственности и для атеистов, то эти обвинения имели неслучайный характер.

В действительности, сущность религии, по крайней мере, христианской (а именно в ее лоне зародилась и европейская философия), состоит в учении о спасении, или сотериологии. Но чтобы утверждать действительность спасения, в нем должна быть необходимость. Необходимость же в спасении присутствует тогда, когда есть какой-то недостаток или ущербность человеческой природы, то есть, говоря религиозным языком, благодать существует только там, где есть грех (Рим. 5:20). Оптимистичная же антропология если и признает какой-то недостаток, то лишь как нераскрытую потенцию, которая способна развиваться исключительно естественными силами человека. Это приводит к отрицанию значения благодати или же ей отводится роль только завершителя естественного процесса развития человеческого индивида и общества.

Однако, с другой стороны, подобное отрицательное отношение к роли благодати в нравственном развитии человека в то же время указывает и на существенный положительный момент просветительского учения о религии. Тем самым преодолевается традиционное убеждение в существовании внешней по отношению к человеку благодати. Это открывает возможность впоследствии, начиная с Канта, рассматривать ее как нечто внутреннее, хотя и не тождественное эмпирическому индивиду.

Внешний характер благодати, против которого выступали просветители, состоит в следующем. Либо признается совершенно независимое от человеческих усилий действие благодати (в полной мере это отражено в концепции предопределения), либо утверждается, что человек может содействовать благодати, но движение со стороны Бога не имеет необходимого ответного характера. В качестве исключения можно упомянуть мистическое направление в христианстве, особенно немецкую средневековую мистику, согласно которой благодать с необходимостью следует за смирением, и она представляется уже не внешней человеку силой Бога, но самим Богом, сокрытым в глубинах человеческого духа. Экхарт пишет: «Смиранный человек имеет

над Богом такую же власть, какую он владеет собой... Что творит Бог, то творит смиренный человек, и что есть Бог, то есть он: одна жизнь и одно бытие» [12, с. 135]. В определенном смысле можно сказать, что Кант и начавшийся с него немецкий идеализм представляет собой попытку двигаться, как и мистики, в сторону внутренней благодати, то есть поместить божественную реальность в самого человека в виде, например, морального закона.

Стоит также добавить, что формирование идеи естественной религии позволяет рассматривать множество религий как изводы одной и той же идеи, и тем самым прокладывает путь к единой религии разума, которой учил Кант. Поэтому просветительское учение о естественной религии с ее отрицанием внешней благодати оказывается шагом к углублению религиозного представления, хотя и воспринимается традиционным сознанием как атака на истину религии и нравственности.

Однако, несмотря на положительный момент, представление о религии, построенное на оптимистической, пелагианской, антропологии, приводит к отрицанию самой религии ввиду ее ненужности. Это справедливо замечает современный исследователь Реформации и немецкого идеализма И. Л. Фокин:

«Если природа, не заботясь об истории, следует своим законам; если история не имеет никакой другой причинности, кроме человеческой свободы, то что тогда остается для Бога? Слепо действующая необходимость природы точно так же исключает Бога из себя, как и самоопределение человеческого деяния» [11, с. 229].

Разрешение этой проблемы можно найти в работах Канта по религии. С одной стороны, кантовское учение о религии сохраняет определенные черты просветительской линии: акцент на единстве религии, критика откровения и связанных с ним исторических вер (в отличие от единой религии разума прочие религиозные движения Кант именует «церковными верами»), отрицание концепции внешней благодати. Кант руководствуется девизом Просвещения: «Имей мужество пользоваться собственным умом» [4, с. 29], сформулированным им в небольшой статье «Что такое Просвещение». Критицизм Канта распространяется не просто на различные церковные верования, но, в отличие от немецких просветителей, и на саму спекулятивную теологию. Отказывая ей в теоретической состоятельности, Кант в трактате «Религия в пределах только разума» устраняет из религии все неразумное содержание и противопоставляет историческим, статутарным верам единую религию разума. Таким образом, он продолжает традицию естественной религии. Более того, так же, как и просветители, он считает ее единственно возможной религией.

С другой стороны, Кант существенно преобразовывает концепцию естественной религии. Он формулирует новую по отношению к большинству

просветителей (за исключением разве что пиетистов и близких к ним по духу мыслителей) антропологическую модель. Несмотря на свое глубокое уважение к Руссо, портрет которого, как известно, висел в кабинете немецкого философа, Кант отвергает тезис французского мыслителя, что «человек от природы добр», и указывает на внутреннюю злость человека. Философ акцентирует внимание на двойственности: во-первых, человек от рождения имеет определенные нравственные задатки, которые раскрываются в полной мере при следовании моральному закону (который также существует внутри нас), однако, во-вторых, человеку присуще и радикальное зло. Таким образом, от природы человек не является ни добрым, ни злым [5, с. 115–116].

Радикальное зло следует понимать не как крайнюю степень злости человеческой натуры, но как укорененность человеческой природы во зле [6, с. 400]. Сущность зла состоит в том, что человек имеет склонность к переворачиванию оснований (максим) своих поступков, склонность «предпочитать мотиву из морального закона другие (неморальные) мотивы» [5, с. 100]. На практике это реализуется трояким образом: либо как слабость, то есть человеку просто не хватает решительности для реализации истинной, моральной, максимы; либо как недобросовестность, когда к истинной максиме примешивается себялюбивый мотив; либо же как злонравие, когда человек совершает поступки исключительно на основании эгоистичной максимы [5, с. 99–100].

В то время как просветители относили благодать либо к природе человека (к его разуму или воле), либо же к природе Бога, Кант выделяет в человеке природное, подчиненное начало и духовное, свободное начало. И утверждает, что разум, призванный быть нравственным мериллом в человеке, может использоваться им и для удовлетворения своих природных потребностей: «над чистой животностью возвышает его не то, что у него есть разум...» [3, с. 435]. Таким образом, зло не относится мыслителем к чувственности, но человек извращен именно по образу своих мыслей. Иными словами, доброта и злоба — это качества коренных оснований (максим) воли, то есть образа мысли.

Становится ясно, что недостаточно придерживаться принципа «здравого смысла», поскольку он скорее направляет человека к эгоизму, при этом внушая ему мысли о собственной праведности [6, с. 45–46]. Для следования своей моральной природе человеку необходимо совершить нравственный переворот, «революцию в образе своих мыслей» [5, с. 119]. Будучи воспитанным в пиетистской среде, Кант, в соответствии с христианским духом, называет этот переворот «новым рождением»: «новым человеком он может стать через... новое творение» [Там же]. В оптимистической же антропологии ни о каком «новом рождении» речи и быть не может.

В то же время, новое рождение понимается Кантом уже в совершенно новом религиозном духе.

Это не извне воздействующая благодать, которую стоит ожидать и томиться по ней [5, с. 124–125], но изнутри исцеляющий нас «человек в человеке» [7, с. 154] или «угодная Богу человечность», которую Кант называет «Сыном Божиим» [5, с. 190].

Человек потому способен удивляться нравственному закону в себе, что воспринимает его как нечто независимое от своей эмпирической субъективности, как нечто иное и непознаваемое [5, с. 211–212], пусть и прирожденное каждому человеку, даже тому, кто не признает его в качестве главного основания своей деятельности. И только потому человек сознает свою греховность, склонность к ложным мотивам, что имеет разумный, моральный свет, противостоящий в нем себялюбию и освещающий темную качественность эмпирического «я».

Хотя Кант и пишет, что теоретически возможно представить себе морального атеиста, практически это оказывается невозможным, поскольку мораль с необходимостью приводит человека к постулированию существования Бога. Признавая моральный закон, человек рассматривает его, с одной стороны, как свой собственный (здесь наследство принципов просвещения), с другой стороны, как божественный, то есть независимый от своего произволения. Так, моральное чувство благодарности за свое бытие и красоту мироздания всегда сопровождается представлением о причине всего сущего, пусть и рассматриваемой теоретически лишь как идеал разума. А при суде совести человек сознает себя в качестве подсудимого, по отношению к которому судья представляется всегда как нечто иное, однако все же находящееся не вовне своей субъективности.

Иными словами, кантовское учение о двойственности человеческой природы ясно показывает, что внутри нашей субъективности сокрыта независимая от нас объективность, следуя которой человек и может в полноте быть человеком. То есть, не человек обладает разумом как своим собственным инструментом, но разум обладает человеком [13, с. 201]. Поэтому Кант делает акцент не столько на развитии индивида, сколько на развитии общества. Оно способно взойти к единой религии разума потому, что в нас существует единый моральный закон, или всеобщий человек в человеке. Оттого и идеал общества для Канта состоит не в правовом государстве, (как, например, у Томазия), в котором многие воли согласуются друг с другом путем внешнего законодательства. Но идеалом для Канта выступает этическое общежитие, где в качестве основания внешнего правового регулирования выступает исключительно единое внутреннее для всех законодательство разума.

И хотя Кант полагает религию исключительно в сфере внутреннего бытия, как невидимую церковь [5, с. 170], которой причастен каждый истинно верующий, то есть истинно моральный человек, однако, в отличие от пиетистов и мистиков, он делает акцент на необходимости проявления этой невидимой церкви эмпирическим образом, как этически-

гражданское общежитие, как общество осуществленного разума. Он также признает, что та или иная уже существующая церковь может называться истинной, но в той мере, в которой она приближает человека к моральной религии. Поэтому им не исключается и обрядовая сторона церковной жизни, правда, она оказывается ценной не самой по себе, но только тем, что возбуждает в нас бытие Сына Божьего, то есть моральный закон. Так это описывает К. Фишер: «Отношение [между верой в Бога и служением Ему] ложно, если культ составляет условие религии, если она состоит только в нем; оно истинно, если религия, как нравственное настроение, лежит в основе культа, и он является ничем иным, как выражением или эмблемой веры» [10, с. 526].

В качестве еще одного, эмпирического, аргумента за сохранение Кантом религии в век Просвещения, можно указать и на исторический факт. Кант, находясь в завершении эпохи Просвещения, своим учением о религии безусловно повлиял на всех последующих немецких мыслителей, как идеалистического, так и романтического толка. И как бы критически многие последующие мыслители ни рассматривали творчество просветителей, философия религии Канта всегда давала им толчок для развития собственного понимания религии. Фихте, Якоби, Шеллинг, Гегель, Шлейермахер и многие другие, так или иначе, уделяли огромное внимание в своих философских трудах проблеме религии. А та двойственность человеческой природы, на которую натолкнул Кант, указывая тем самым необходимость духовного рождения, плотно входит в учение всех немецких идеалистов.

Стоит заключить, что Кант своим учением о радикальном зле в человеческой природе совершает спасение религии в эпоху Просвещения. Когда внешний Бог потерял свое значение для человека, оставив его один на один со своей субъективностью, то Кант своим восстанием против веры в изначальную благодать человека, совершает открытие Бога уже как «человека в человеке», как истинной субъективности. Человек, по Канту, уже не есть лишь единичное, но в каждом индивиде сокрыта «угодная Богу человечность» — «Сын Божий» в нас. Это открывает путь к совершенно новым возможностям в понимании природы религии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гольбах П. Здравый смысл. Естественные идеи, противопоставленные идеям сверхъестественным. — М: Материалист, 1924–380 с.
2. Дидро Д. Последовательное опровержение книги Гельвеция «О человеке» // Сочинения в 2 т.: Пер. с фр. Т. 2 / Сост. и ред. В. Н. Кузнецова — М: Мысль, 1991. — С. 342–506.
3. Кант И. Критика практического разума (1788) // Кант И. Сочинения на русском и немецком языках. — М., 1994–2006. — Т. 3, 1997. — С. 277–733.
4. Кант И. Что такое просвещение? // Сочинения. В 8-ми т. Т. 8. — М: Чоро, 1994. — С. 29–38.

5. Кант И. Религия в пределах только разума // Тракаты и письма. — М: Наука, 1980. — С. 78–278.
6. Крыштоп Л. Э. Мораль и религия в философии немецкого Просвещения: от Хр. Томазия до И. Канта: монография. — М: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2020. — 528 с.
7. Ломоносов А. Г. Философия религии И. Канта // Философия религии: учебник для вузов / под ред. М. М. Шахнович. — М: Издательство Юрайт, 2023. — С. 136–159.
8. Пивоваров, Д. В. Давид Юм: скептицизм и философия религии // Вестник экономики, управления и права. — 2012. — № 4 (21). — С. 77–90.
9. Руссо Ж.-Ж. Рассуждения о происхождении и основаниях неравенства между людьми // Жан-Жак Руссо. Тракаты. — М: Наука, 1969. — С. 31–108.
10. Фишер К. Учение о религии в новой философии // Мартин Лютер. 95 тезисов / сост., вступ. ст., примеч. и коммент. И. Фокина. — СПб: Роза мира, 2002. — С. 361–646.
11. Фокин И. Приложение // Аугсбургское Исповедание, составленное под редакцией Филиппа Меланхтона. — СПб: Умозрение, 2023. — С. 288–303.
12. Экхарт М. Проповеди // Майстер Экхарт. Тракаты. Проповеди / изд. подгот. М. Ю. Реутин. — М: Наука, 2010. — С. 83–190.
13. Якоби Ф. Г. Дополнения VI и VII к «Письмам об учении Спинозы». Дополнение VII. // Философия религии: хрестоматия / сост. В. Е. Данилова. — М: Флинта, 2009. — С. 198–206.

DOI 10.25991/AE.2024.1.1.010
УДК 1 (091)

Иеромонах Закхей

(Анисимов Андрей Николаевич) — аспирант,
Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; l787@yandex.ru

ТЕОЛОГИЯ ЛИЧНОСТИ КАК ПУТЬ ПРЕОДОЛЕНИЯ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО КРИЗИСА

В статье рассматриваются актуальные аспекты теологической концепции личности в контексте современного состояния общества. Делается вывод о том, что современный цивилизационный кризис напрямую связан с кризисом христианской идеи личности; и что господство либерального понимания человека и есть составляет одну из основных причин нынешнего кризиса. Утверждается, что лишь возвращение подлинных оснований личности, раскрываемых в «теологии личности» поможет справиться с антропологическим кризисом современности.

Ключевые слова: личность, природа, теология, кризис, общество, трансгуманизм

О том, что современная цивилизация переживает системный кризис, последние сто лет говорят крупнейшие мировые философы, ученые, художники и поэты. Достаточно вспомнить О. Шпенглера с его прогремевшей на весь мир книгой о «Закате Европы» (1918, 1922). Тогда же крупнейший англо-американский поэт XX века Томас С. Элиот в своих поэмах «Бесплодная земля» и «Полые люди» рисовал картины безбрежного упадка современной цивилизации, отказавшейся от Бога, и забывшей смысл человеческой жизни. О своем предчувствии гибели европейской культуры Т. С. Элиот писал: в «Я не верю, что европейская культура может выжить в случае полного исчезновения Христианской Веры... С исчезновением христианства исчезнет вся культура. И придется, как это ни больно, начинать все сначала, а ведь новую культуру не накинешь, как новую одежду. Нужно ждать, пока вырастет трава на корм овцам, дающим шерсть, из которой сделают вам новую накидку. Придется пройти через многие века варварства. Мы не доживем до наступления дней новой культуры, не увидят ее и наши пра-пра-правнуки; а если чудо вдруг произойдет, то ни один из нас не будет с новой культурой счастливым». [8]

Мартин Хайдеггер в своих глубоких интуициях «техногенной цивилизации» указывал на то, что последняя угрожает самой сущности человека и его подлинному бытию: «У нас теперь сохранились лишь чисто технические отношения. То, где человек живет теперь, — это уже не Земля», говорил философ в одном из последних своих интервью 1966 г. [7].

Конечно, как таковой, цивилизационный кризис имеет множество векторов. Можно говорить о культурном, экологическом, демографическом, антропологическом, и прочих кризисах. Но можно объединить их все, подведя под единый знаменатель, и назвать все эти явления кризисом человека как такового. Ведь живет, бытийствует по-настоящему именно личность, персона, а не система — социум, государство, цивилизация.

Сегодня слова «личность», «персона» принято считать терминами скорее либерального лексикона.

Государственники, консерваторы предпочитают говорить более о национальной, общественной и прочих идентичностях, в то время как либеральный взгляд ставит во главу угла именно «индивида». Но далее мы постараемся показать, что существует огромное отличие между либеральным пониманием «индивидуальности», и тем, который взят за основу в данной работе.

Дело в том, что современный либерализм, говоря точнее — неолиберальная идеология, (в лице таких своих «апостолов», как Уолтер Липпман, Бернар Лавернь, Александер Рюстов, Милтон Фридман и Фридрих Хайек) рассматривает человека лишь как экономически и политически свободное существо, живущее в мире, представляющем собой «модель свободного рынка». Такое представление о человеке и мире является явно чрезмерно упрощенным. Человек не сводится к своей «экономической свободе» или своим «политическим правам», а человеческое общество вовсе не является только лишь «свободным рынком».

Такой предельно упрощенный, плоский взгляд на человека и мир позволяет либеральным идеологам, действующим в общественно-политическом пространстве, ради сохранения экономической свободы и политических прав отдельного индивида, взламывать и отбрасывать все существующие человеческие общности: семейную, национальную, культурную, государственную, цивилизационную.

Наконец, сегодня неолиберальная идеология отбрасывает даже идентичность пола, утверждая существование десятков гендеров. Таким образом, под угрозу ставится сама человеческая идентичность. Продолжая вектор развития (или, точнее уже сказать — распада), который предлагает неолиберализм, мы неизбежно оказываемся в реальности трансгуманизма, где происходит сращивание человека с цифрой, машиной, искусственным интеллектом. И человек, как мы его знали до сих пор, полностью исчезает.

В реальности трансгуманизма очевидна его гностическая подоплека. Самыми же существенными чертами гнозиса, таким как он явился на рубеже

новой эры, и каким оставался все две тысячи лет христианского, а, затем, постхристианского мира, являются его дуализм, признание материи злом, а также тотальное неравенство людей: «избранных» пневматиков и «отверженных» гиликов. Гнозис «теоретически» узаконивал «деление людей на существ высшего и низшего порядка. Этой изначальной разделенностью всех людей оправдывалось наличие различных степеней посвящения в ранних гностических философско-религиозных общинах и, позднее, в религиозных организациях манихеев. А позднее ею оправдывалось утверждение ценностного неравенства по цвету кожи, пола, меры одаренности, успешности и т. п., вплоть до постулатов нацизма в любых его формах» [5, с. 73].

В сущности, гностицизм — есть апологетика смерти. Как справедливо замечают авторы монографии «Логос права: Парменид — Гегель — Достоевский. К вопросу о спекулятивно-логических основаниях метафизики права» гностический дуализм «может мыслиться только как небытие», что ведет к «фиксации абсурдности» той ситуации, когда мы осознаем реальность существования вещей или, по крайней мере, мышления как «эмпирически» установленного факта. «И тогда остается лишь объявить, что наш мир — это абсурд, что не раз делалось в философии XX столетия (и не только). В практическом отношении здесь мы получаем оформление в сознании импульса к разрушению этого мира и тем самым — к устранению указанного противоречия. Этот импульс внутренне присущ и личности человека («Танатос», по З. Фрейду), и организации социума. В последнем случае Л. Н. Гумилев определял его как «антисистему» — код саморазрушения, заложенный в культуре и время от времени начинающий довлеть в ней. Гностическая идеология — это форма рефлексии данного кода... Радикальное решение проблемы абсурдности мира и отторжения его гармонии от души человека, является уничтожение этого мира» [5, с. 78–79]. В эту, всем уже видимую стену, и упирается «кризис человека» или, иными словами, системный антропологический кризис нашего времени, который вовсе не сводится к кризису социально-политическому.

В своих работах «Идея христианского общества» (1939) и «Заметки к определению понятия Культура» (1948) Т. С. Элиот убедительно показывал, что настоящая проблема современного мира лежит вовсе не в плоскости противостояния «либеральных» и «тоталитарных» государств; что «гибель религиозных, сословных, семейных начал неизбежно влечёт за собой уничтожение начал культурных, что для выживания Европы гораздо важнее, нежели пресловутые споры между «тоталитаризмом» и «демократией». Тоталитарные и демократические общества гораздо ближе друг к другу, чем это обычно представляется ... и тому же либерализму не трудно «вымостить дорогу для того, что представляет собой его собственное отрицание» [3]. Настоящий водораздел проходит не между «тоталитаризмом»

и «демократией», но между христианством и язычеством. И лишь защита культуры от «режима неограниченной демагогии» и того «давления, которое молчаливо осуществляется во всяком массовом обществе, организованном ради прибыли, с целью понижения общего уровня искусства и культуры», а вовсе не «контроль за соблюдением прав человека», способна еще спасти европейскую цивилизацию» [3].

Таким образом, в своем отношении к человеку и либеральные и тоталитарные государства по большому счету схожи, и тому же либерализму не трудно «вымостить дорогу для того, что представляет собой его собственное отрицание» [8]. Ибо естественным концом либерализма является хаос, а естественным концом демократии — тирания. Настоящий же водораздел лежит в плоскости противостояния «массового общества» (безразлично, тоталитарного или демократического) и общества, в котором главенствует культура [8].

Таким образом, личности противостоит не «тоталитарное», как утверждают либеральные идеологи, а массовое общество. Идеология же либерализма (т. е. идеология массового общества) не способна защитить человека-личность и его свободу. Защитить личность способно только культурное общество, или, как говорит Т. С. Элиот «Христианское общество», то есть, общество, в центре которого оказывается человек понятый не как «экономическая единица», действующая в условиях «свободного рынка», а как существо, прежде всего, этическое, стоящее на фундаменте большой культуры и обладающее иерархией ценностей. Именно исчезновение такого «человека-личности» в современном мире и является главной причиной переживаемого нами цивилизационного, культурного и антропологического кризиса. Кризиса настолько тотального, что современное общество (ввиду полной потери ориентиров) кажется уже даже не способно его по-настоящему осмыслить.

Автор журнала «Изборский клуб», В. Можегов, справедливо пишет: «...Что же касается цивилизации Запада — единственной ведущей, движущей мир цивилизации, — то сегодня мы становимся свидетелями чего-то по-настоящему ужасного и ещё небывалого —

гибели великой культуры. Свершаемой прямо на наших глазах. Но как будто никем не замечаемой. То есть назойливого шума от этой цивилизации исходит как раз слишком много. Но весь этот шум подобен тяжёлой завесе, за которой при полном молчании свершается экзистенциальная драма. Поистине великая катастрофа — гибель священного канона культуры. Нет больше ни традиционной европейской культуры, ни традиционного образования, ни традиционных культурных стандартов. Платон, Данте, Шекспир объявлены представителями шовинистического патриархата, неприемлемыми в светлом царстве тотальной инклюзивности. И само их изучение оказывается оскорбительным

для трансгендеров, негров и азиатов. Лишь в конце XIX века Ницше провозгласил смерть западного Бога. Но оказалось, что вслед за гибелью религии мгновенно следует гибель культуры, а бывшие носители великой цивилизации обращаются в «варваров-феллахов», бессмысленно бродящих среди её руин» [8].

Таким образом, можно выстроить следующую простую последовательность развития кризиса, в котором пребывает современная цивилизация: за «смертью Бога» следует «смерть культуры», за которой следует «смерть человека» как такового. Как заметил Э. Фромм в своей последней книге «Иметь или быть» (1976): если Ф. Ницше говорил: «В XIX веке Бог умер», — то я говорю: «В XX веке человек умер». [6] Таков неизбежный итог развития либеральной цивилизации, либерального взгляда на человека.

Таким образом, если «оживить» и спасти человека, культуру, цивилизацию в XXI веке еще возможно, то прежде всего, для этого надо изменить сам взгляд на человека. Надо признать, что мир вовсе не есть только «метафора рынка», а человек — не есть существо исключительно экономическое, рожденное чтобы покупать и продавать. На месте «либерального» необходимо утвердить иное, более глубокое и широкое понимание человека.

О разных подходах к пониманию человеку, и разном подчас наполнении одних и тех же терминов так говорит иером. Кирилл Зинковский: «Если мы посмотрим на западный мир, то большей частью западная цивилизация стоит на позиции, что человеческая личность — это некий индивид и результат биологического, эволюционного, цивилизационного и разного рода других процессов. Человек в этом контексте может быть воспринят, в лучшем случае, как некий энергетический сгусток с определенными личностными паттернами, отличающими его от других таких же био-индивидов, динамически развивающихся в поле постоянных взаимодействий с себе подобными. С точки зрения христианской онтологии, мы ни в коем случае не можем рассматривать в качестве полноценного подобный ответ на вопрос о том, что есть человек» [1, с. 31–48]. Итак, есть «человек» и есть «человек», и от того, что мы вкладываем в это понятие будет зависеть во многом и то, найдем ли мы выход из того тупика, в котором оказалась современная цивилизация.

Выдающийся русский богослов В. Н. Лосский ясно раскрывает глубину различия либерального понимания индивида и христианского понимания личности: «Мы привыкли считать эти два выражения — личность и индивид — почти что синонимами; мы одинаково пользуемся и тем и другим, чтобы выразить одно и то же. Однако в известном смысле индивид и личность имеют противоположное значение; индивид означает извечное смешение личности с элементами, принадлежащими общей природе, тогда как личность, напротив, означает то, что от природы отлично. В нашем настоящем состоянии,

сами будучи индивидами, мы воспринимаем личность только через индивид. Когда мы хотим определить, «охарактеризовать» какую-нибудь личность, мы подбираем индивидуальные свойства, «черты характера», которые встречаются у прочих индивидов и никогда не могут быть совершенно «личными», так как они принадлежат общей природе. И мы, в конце концов, понимаем: то, что является для нас самым дорогим в человеке, то, что делает его «им самим» — неопределимо, потому что в его природе нет ничего такого, что относилось бы собственно к личности, всегда единственной, несравнимой и «бесподобной». Человек, определяемый своей природой, действующей в силу своих природных свойств, в силу своего «характера» — наименее «личен». Он утверждает себя как индивид, как собственник собственной своей природы, которую он противопоставляет природам других как свое «я», — и это и есть смешение личности и природы. Это свойственное падшему человечеству смешение обозначается в аскетической литературе Восточной Церкви особым термином *αυτοτης, φιλαυτια*, или, по-русски, «самость», причем истинный смысл этого термина слово «эгоизм» не передает» [2, с. 92–93].

Итак, понятия «индивид» и «личность», согласно взгляду В. Лосского «имеют противоположное значение». Первое имеет отношение к общей человеческой природе, второе означает то,

«что от природы отлично». Это определение можно признать базовым определением человека, как его понимает христианство. Определением, принципиально отличным от «либерального» понимания человека. Во втором случае мы действительно имеем дело с некоей «биомашинной», выступающей, как социальный и экономический субъект и обладающий некими «политическими правами». Развитие такого существа вполне может окончиться в трансгуманизме неким симбиозом с «цифрой» и «ИИ». В первом случае мы имеем дело с некой цельностью, ни в коем случае не определяемой своей природой и не сводимой к ней. С точки зрения христианского понимания человека, все, что говорят нам о человеке представители либерализма и трансгуманизма есть, в лучшем случае, лишь некие «подступы к человеку». Но, оставаясь на этих позициях, наша цивилизация неизбежно придет (и уже практически пришла на Западе) к гибели человека, как такового. Единственным выходом из этого тупика видится возвращение к христианскому пониманию человека.

Вот, таким образом, наши главные выводы: к антропологическому кризису, который переживает современная цивилизация, и который уже грозит «отменой» человека как такового, приводит невнимание и устранение — сперва из философии, а затем и из общественно-социального поля самого понятия человека как личности, как «существа в становлении», для бытия и развития которого необходим фундамент большой культуры и иерархия ценностей.

Чтобы преодолеть антропологический кризис, необходимо прежде определиться с тем, что же мы понимаем под словом «человек».

Чтобы спасти человека, необходимо отбросить его «либеральное понимание», и обратиться к более глубокому, прежде всего, христианскому пониманию человека. Ведь именно христианство и привнесло в мир идею личности, в горизонте которой современная цивилизация продолжает пребывать, несмотря на то, что это христианское понимание личности почти полностью утратила.

Литература

1. Кирилл (Зинковский), иером., Мефодий (Зинковский), иером., Богословие личности и современное общественно-научное развитие // Церковь и время. 2020. № 2 (91). С. 31–48.
2. Лосский В. Н., Очерк мистического богословия Восточной церкви, М., 1991.
3. Можегов В., Идея христианского общества Т. С. Элиота. Рецепт для России и мира. // Русская истина. Сайт консервативной политической мысли, 26.03.2018 // URL: <https://politconservatism.ru/experiences/ideya-hristianskogo-obshhestva-t-s-eliot-retsept-dlya-rossii-i-mira-chast-1>
4. Можегов В., Россия как Эсхатон, Изборский клуб, № 6, 2022, с. 96–107 // URL: https://zavtra.ru/blogs/rossiya_kak_eshaton (дата обращения 06.12.2022).
5. Захарцев С. И., Масленников Д. В., Сальников В. П. «Логос права: Парменид — Гегель — Достоевский. К вопросу о спекулятивно-логических основаниях метафизики права». Монография. М.: Юрлитинформ, 2019.
6. Фромм, Эрих. Иметь или быть?: Пер. с англ. / Э. Фромм; Общ. ред. и послесл. В. И. Добренкова. — 2-е изд., доп. — Москва: Прогресс, 1990. — 330
7. Хайдеггер Мартин. Беседа сотрудников журнала «Шпигель» Р. Аупштайна и Г. Вольфа, 23 сентября 1966 г., опубли. в 1976 // URL: <https://swamp-lynx.livejournal.com/436461.html>
8. Элиот Т. С., Идея христианского общества, 1939 // Элиот Т. С. Избранное. Том I–II. Религия, культура, литература, М. 2004. — 750

DOI 10.25991/AE.2024.1.1.011
УДК 17 (091)

В. А. Кондырев

Кондырев Василий Александрович — аспирант,
Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского;
vakondyrev@gmail.com

ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВЫ СИСТЕМ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА В КИТАЕ

В статье анализируется подход Китая к развитию искусственного интеллекта от этических оснований к конкретным проектам. Подчеркивается роль государства и превалирование конфуцианских принципов гармонии, справедливости и доброжелательности.

Ключевые слова: китайская философия, конфуцианство, искусственный интеллект, этика искусственного интеллекта, этика технологий

V. A. Kondyrev

Philosophical Foundations of Artificial Intelligence Systems in China

The article analyzes China's approach to the development of artificial intelligence from ethical foundations to specific projects. It emphasizes the role of the state and the predominance of Confucian principles of harmony, fairness, and benevolence.

Keywords: Chinese philosophy, Confucianism, artificial intelligence, AI ethics, ethics of technology.

Философские основы систем искусственного интеллекта в Китае

В последние десятилетия развитие искусственного интеллекта (ИИ) становится одним из самых значимых и влиятельных процессов в человеческом обществе. Его будущее влияние на нашу повседневную жизнь, экономику, науку и культуру сопоставимо с развитием книгопечатания или сети Интернет. Несмотря на то, что некоторые вопросы и проблемы ИИ являются общими для всех цивилизаций, существуют различия, которые определяются уникальной культурной и философской идентичностью каждой из них, например, Западной или Китайской.

Долгое время Китай в стремлении технологического развития опирался на заимствования из стран ЕС, США и Великобритании. Однако, начиная с конца 90х организация, применение и развитие китайской программы по ИИ стали принципиально отличаться от западных моделей. Эти различия — не просто технического или организационного характера: они коренятся в философских традициях, наиболее заметно проявляясь под влиянием конфуцианства.

Конфуцианство, которое в течение многих веков формировало китайское мировосприятие, имеет свою уникальную систему ценностей и взглядов на мир. Они отражаются и в подходе к созданию и использованию ИИ: если в США основной акцент делается на индивидуализм и автономность ИИ (отталкиваясь от протестантской этики), в Китае чаще всего в центре внимания — социальная гармония и взаимодействие ИИ с обществом.

Тем не менее, в сравнении с исследованиями ИИ в США и Европе, китайский ИИ изучается гораздо меньше, особенно в русскоязычном пространстве (в т.ч. поэтому большинство указанных источников литературы для данного исследования — не на русском языке). Подобный пробел в знаниях может стать препятствием для понимания динамики развития ИИ, тогда как китайские технологии повсеместно проникают в жизнь людей и на Западе, и в России, и в других регионах планеты. Поэтому основательное изучение ИИ в Китае сегодня является актуальнейшей задачей.

В рамках данного исследования предполагается систематический анализ влияния культурно-философских основ китайской цивилизации на формирование и реализацию политик в области ИИ. Исходя из концепции, что философии цивилизации формируют набор базовых этических принципов, которые, в свою очередь, оказывают влияние на прикладную этику, и в частности, этику технологий, мы стремимся детально исследовать процессы принятия решений в контексте разработки и применения ИИ в Китае.

В исследовании рассматриваются различные аспекты систем ИИ. Ключевое внимание уделяется доменам технологий, политики, экономики, инноваций и акторов этих доменов, включая государственные органы, муниципальные и региональные власти, коммерческие организации и научно-исследовательские институты.

Конечной целью исследования является установление воспроизводимой связи между доминирующими в китайском обществе философскими и этическими принципами и практическими решениями

в сфере ИИ. Настоящее исследование направлено на выявление уникальных характеристик и особенностей подхода Китая к развитию и применению ИИ на фоне его культурно-исторической и философской традиции. Конкретнее под ИИ понимается совокупность алгоритмов машинного обучения, контекстов и случаев их применения, производственно-экономический цикл и прочие смежные области.

Подступаясь к подобной задаче, сложно или невозможно высказать верное утверждение вида «главная философия в Китае, на которой держится все китайское общество — такая-то». Однако, наиболее близким к данному званию мы видим конфуцианство. Принимая во внимания прочие философии (и модели мировосприятия, и религиозно-философские системы), конфуцианство не выступает за редким исключением как взаимоисключающее с ними, но вместо этого — уравнивает их в китайском обществе. Всего в рамках данного исследования анализируются четыре ключевых философских направления, которые оказали влияние на современное развитие ИИ в Китае. Хотя основным философским подходом мы выделяем конфуцианство, также рассматриваются легизм, китайский коммунизм и даосизм. Такие системы, как моизм и буддизм, в исследовании не рассматриваются, хотя и их следы можно обнаружить в китайской этике.

1. Конфуцианство (儒学, дословно «философское учение») — логоцентричное учение, приписываемое Конфуцию, и основанное во времена V–VI вв. до н. э. Суть учения, пусть в краткой формулировке и не раскрывающая его — гармония в обществе на основе достойного управления им. Можно выделить несколько ключевых принципов конфуцианства:

- Рень (仁, дословно «человеколюбие, гуманность»);
- И (义, дословно «справедливость»);
- Ли (礼, дословно «этикет, обряд»);
- Жи (智, дословно «мудрость»);
- Син (信, дословно «честность»).

2. Легизм (法家, дословно «чтущие закон») — учение периода Период Сражающихся царств в Китае IV–III вв. до н. э. сформированное в т. ч. и во многом легистом Хань Фэем, и ставящее во главу организации общества верховенство закона. В течение развития Китая конкурировало с конфуцианством. Можно, хотя и вольно, выделить несколько ключевых принципов легизма:

- фокус на право и правоприменение в виде строгих законов и наказания за их несоблюдение;
- централизация власти, высокая роль центрального правительства в направлении основных экономических инициатив;
- меритократия;
- акцент на реальных результатах деятельности;
- активное госуправление идеологией в обществе.

3. Коммунизм в китайской трактовке был заимствован из СССР после Китайской коммунисти-

ческой революции в 1949 году, но значительно изменен и адаптирован в течение следующей половины века — в частности, экономика Китая по своей структуре во многом ближе к странам Запада. Из ключевых принципов отметим государственную собственность на средства производства и коллективизм — Коммунистическая партия Китая (КПК) обладает огромным влиянием во всех областях функционирования общества. Также интересно отметить диалектический материализм, который на уровне применения может хорошо сочетаться с концепцией гармонии из конфуцианства.

4. Даосизм (道教, дословно «учение о пути») — религиозно-философская концепция, традиционно приписывается Лао-Цзы, особенно его работе «Дао дэ цзин», но не являясь логоцентричной, сложна в понимании через прочтение текстов. Отметим несколько важных элементов и принципов даосизма, но также отметим, что его прямое влияние существенно сложнее проследить, а, скорее, стоит учитывать его возможность:

- У-вэй (无为): не-действие, следование естественному порядку.
- Инь и Ян (阴阳): баланс и гармония.
- Цзырань (自然): естественность.

В методологии нашего исследования цель заключается не только в выявлении тонкостей основных философий, но и в понимании того, как эти вековые принципы находят отражение в этике современных технологий. Для этого мы систематически прослеживаем отражение основополагающих концепций конфуцианства, легализма, коммунизма (и в меньшей мере — даосизма) в современной этике ИИ и моделями его управления. Стремясь соединить эти, на первый взгляд, разные элементы, мы стремимся предоставить глубокое понимание философской основы, лежащей в основе развивающегося технологического ландшафта Китая.

Важной частью этой методологии является тщательное изучение ключевых документов, которые детализируют подход Китая к технологическому развитию и ИИ, особенно с точки зрения этики:

1. План развития нового поколения ИИ (新一代人工智能发展规划). В июле 2017 года Государственный совет Китая опубликовал стратегию, описывающую путь страны в развитии ИИ. Этот документ предоставляет ценные сведения о том, как правительство видит и планирует использовать потенциал ИИ, включая вопросы исследований и разработок, этического использования и управления.

2. Концепция этической ответственности. Выпущенный Уполномоченным по защите личных данных Гонконга в 2018 году, эта модель разъясняет позицию региона по сохранению конфиденциальности и прав на данные пользователей в эпоху ИИ.

3. Совместное обязательство по саморегулированию в индустрии ИИ. Инициированное Китайским альянсом индустрии ИИ в 2017 году, это «совместное обязательство» (公约) раскрывает общую этическую

позицию многих ведущих технологических компаний и институтов Китая.

4. Принципы управления ИИ и «ответственный ИИ». Этот документ, представленный экспертным комитетом Министерства науки и технологий Китая, представляет восемь ключевых принципов, направляющих этику ИИ в стране.

Изучая данные документы, мы наблюдаем скелет этики ИИ в Китае. В каждом из документов выделяются конкретные этические принципы (в более или менее явном виде). Так, в целом в документах описывается, что ИИ должен способствовать благосостоянию человека, обеспечивать социальную безопасность, уважать права человека и избегать несправедливого использования. ИИ не должен дискриминировать, должен непредвзято защищать права и интересы граждан. В системах ИИ требуются прозрачность, надежность, возможность управления и отслеживания принятия решений, обеспечения безопасности на всех уровнях. Эти и другие тезисы мы попробуем суммировать в 8 ключевых этических принципах:

1. Гармоничное развитие. Концепция гармонии напрямую следует из конфуцианства, а также проявляется в даосизме. Стоит отметить, что данный принцип воспринимается как само собой разумеющийся, базовый.

2. Человекоцентричность. Принцип гуманности в конфуцианстве отражает необходимость приоритизации человеческого блага по отношению к ИИ (что становится крайне актуально при рассуждениях об этике обращения с самим ИИ, наличием интеллекта и сознания у ИИ).

3. Социальные стабильность и ответственность. Еще один принцип, укоренившийся в различных мировоззренческих системах Китая — здесь проявляются и гармония в обществе в конфуцианстве, и власть закона в легизме, и ответственность общества и государства.

4. Справедливость и равенство. Проявляются принципы справедливости и честности конфуцианства, принцип верховенства права в легизме.

5. Долгосрочное развитие и процветание. Проявляется даосский принцип Цзырань — стремление к естественному порядку вещей.

6. Инклюзивность и совместное использование. Проявляется коллективизм.

7. Безопасность и управляемость. Проявляются управленческие принципы современной КПК.

8. Сотрудничество и гибкое управление. И вновь проявляются принципы гармонии.

Детальный анализ интеллектуальных профилей составителей документов мог бы пролить свет на то, как они формально связывают высказанные принципы с элементами преобладающих китайских философий, однако, такое формальное указание не всегда свойственно представителям китайского общества — вместо этого, нам приходится догадываться о посылах из контекста.

Установив связь между философскими основаниями и известными этическими принципами в ре-

гулировании ИИ, обратимся к практическим примерам его применения. Китай активно интегрирует ИИ в свою национальную стратегию развития с целью стать мировым лидером в этой области к 2030 году. Государство стремится занять ведущую позицию в мире в формировании этических норм и стандартов ИИ. Другими словами, развитие ИИ является одной из ключевых ставок в развитии китайского общества, причём развития во всех его компонентах. Китай относится к ИИ крайне серьёзно.

Реализация данной стратегии происходит через координацию на разных уровнях: от государственной власти до муниципальных и региональных органов, а также с участием крупнейших корпораций, таких как Alibaba, Tencent и Baidu, и, наконец, НИИ и образовательных учреждений. Благодаря этому сотрудничеству страна стала домом для инновационных кластеров в области ИИ, а широта применения ИИ охватывает как технологии распознавания лиц, так и, скажем, использование ИИ в электронной коммерции и создание т. н. «умных» городов.

Этика развития ИИ в Китае также подчеркивается в стратегическом плане. Ключевые аспекты этики ИИ включают в себя размышления о целях и назначении исследований, направление их финансирования, связь между НИОКР и политикой, безопасность систем ИИ и ответственность за разработку и использование технологий ИИ, а также прочие аспекты, связанные с реализацией принципов в технологиях.

В качестве наглядных примеров приведем три упомянутые сферы применения ИИ в Китае, а в качестве ментального упражнения попробуем рассмотреть, откуда этически появляются подобные решения в больших масштабах.

1. Технологии распознавания лиц и безопасность. Китай стал пионером в области технологий распознавания лиц, применяя их не только для безопасности и слежения, но и для улучшения удобства потребителей. Например, многие магазины и рестораны предлагают оплату покупок с помощью распознавания лица. Эта технология также используется в общественном транспорте и на культурных мероприятиях для ускорения процессов регистрации и проверки безопасности.

С точки зрения принципа «Безопасность и управляемость», технологии распознавания лиц способствуют повышению общественной безопасности и контроля. С другой стороны, принцип «Человекоцентричность» подразумевает создание системы, которая ставит на первое место потребности человека, что в данном контексте обеспечивает удобство для потребителей в быту и повседневной жизни. Также принцип «Социальные стабильность и ответственность» подразумевает использование технологий для обеспечения порядка и спокойствия в обществе. Стоит отметить иерархию принципов — безопасность и управляемость здесь преобладают над, скажем, приватностью. Для сравнения — в Ка-

лифорнии массовое распознавание лиц запрещено на законодательном уровне штата.

2. ИИ в сфере электронной коммерции и обслуживания клиентов. Крупнейшие китайские компании, такие как Alibaba, активно используют ИИ для улучшения клиентского опыта. Это включает в себя персональные рекомендации товаров, автоматическую службу поддержки клиентов и оптимизацию логистических процессов. Так, AI-технологии позволяют мгновенно анализировать предпочтения покупателей и предлагать им наиболее подходящие товары, увеличивая продажи и уровень удовлетворенности клиентов.

«Человекоцентричность» в этом контексте нацелен на обеспечение максимального удобства и пользы для клиента, предоставляя индивидуальные рекомендации и обеспечивая высокий уровень обслуживания. «Долгосрочное развитие, просвещение и процветание» отражается в стремлении крупнейших компаний, таких как Alibaba, к постоянной оптимизации своих услуг и поиска новых, инновационных решений, способных удовлетворять потребности растущего рынка. Принцип «Справедливость и равенство» может быть представлен в том, что ИИ позволяет предоставлять каждому клиенту уровень сервиса, адаптированный к его индивидуальным потребностям.

3. «Умные» города и прочие социальные приложения. Китай активно интегрирует ИИ в инфраструктуру городов, создавая так называемые «умные» города. Примеры включают в себя оптимизацию движения транспорта, автоматизированные системы управления энергией и ресурсами, а также решения для экологии и управления отходами. Кроме того, социальные медиа платформы, такие как Toutiao, используют ИИ для создания и рекомендации контента, делая его более релевантным для каждого пользователя.

Принцип «Гармоничное развитие» находит свое отражение в создании умных городов, где технологии используются для оптимизации городской среды и повышения качества жизни граждан. «Сотрудничество и гибкое управление» подразумевает интеграцию различных технологических решений для достижения глобальных целей и ответа на вызовы современного города. Принцип «Инклюзивность и совместное использование» проявляется в том, как социальные медиа платформы, используя ИИ, создают контент, который подходит и учитывает интересы максимального числа пользователей.

Можно ли однозначно утверждать, что для подобных решений необходимы именно такие этические принципы? Если рассматривать использование ИИ в вакууме, то нет — однако, в сравнении с другими системами, особенно и в первую очередь с США, становятся видны ключевые отличия, трактовка которых анализ этических принципов уже существенно помогает (см. выше про регулирование камер с распознаванием лиц). Тем не менее, сравнительный анализ лежит за пределами данного исследова-

ния и мог бы стать его логическим продолжением.

Суммируя результаты, отметим, что конкретные решения о том, как развивать и использовать ИИ в Китае, неразрывно и логически связаны с глубокими культурными и философскими корнями этой страны. Конфуцианство как ключевое философское основание играет центральную роль в понимании того, как ИИ и технологии развиваются и внедряются. Принципы гармонии, справедливости и «человечности» (или добродетели), часто описываемые в конфуцианстве, стали или как минимум официально называются фундаментальными в китайском подходе к ИИ.

Коллективизм в китайской культуре также оказывает существенное влияние на принятие и развитие ИИ, подчеркивая значимость группы или общества в целом перед индивидом. Кроме того, акцент на роли государства, которое взаимодействует с муниципальными и региональными властями, а также корпорациями, является отражением государственного интервенционизма и стратегического планирования.

Однако, исследование развития ИИ в Китае не может ограничиваться только внутренним контекстом. Международное сотрудничество и взаимодействие с другими странами и культурами представляют собой важный аспект в глобальном мире. Будущие исследования могут рассматривать, как китайские основания соотносятся с не-китайскими, и как разные культурные и философские традиции могут сталкиваться в процессе.

Литература

1. Дао дэ цзин (道德经). / Оригинал. [Электронный ресурс] URL: https://issuu.com/fysk/docs/daobook_01/96.
2. Конфуций. Рассуждения в изречениях / Пер. с кит. Б. Виногородского. — М.: Эксмо, 2013.
3. Савельев А.М., Журенков Д. А., Пойкин А. Е. Ценностные ориентации технологий искусственного интеллекта в США и Китае: философский анализ // Институт философии РАН, Филос. Науки, 65(1). — 2022. DOI: 10.30727/0235-1188-2022-65-1-124-143.
4. Хуэй Юк. Вопрос о технике в Китае. Эссе о космотехнике / Пер. с англ. Д. Шалагинов — М: Ад Маргинем Пресс, 2023.
5. Daly A., Hagendorff T., Hui L. Artificial Intelligence Governance and Ethics: Global Perspectives // SSRN Electronic Journal. — 2019. DOI: 10.2139/ssrn.3414805.
6. Ding J. Deciphering China's AI Dream: The context, components, capabilities, and consequences of China's strategy to lead the world in AI // Centre for the Governance of AI, Future of Humanity Institute, University of Oxford. — 2018. [Электронный ресурс] URL: https://www.fhi.ox.ac.uk/wp-content/uploads/Deciphering_Chinas_AI-Dream.pdf.
7. Ding J., Wang M. AI Policies and China, From All Sides // Stanford Cyber Policy Center. — 2019. [Электронный ресурс] URL: <https://dly8sb8igg2f8e.cloudfront.net/documents/DigiChina-AI-report-20191029.pdf>.
8. Ethical Accountability Framework // Privacy Commissioner for Personal Data (PCPD). — Гонконг, 2018. [Электронный ресурс] URL: https://www.pcpd.org.hk/misc/files/Ethical_Accountability_Framework.pdf.

9. Governance Principles for a New Generation of Artificial Intelligence: Develop Responsible Artificial Intelligence // Министерство науки и технологий КНР. — 2019. [Электронный ресурс] URL: www.chinadaily.com.cn/a/201906/17/WS5d07486ba3103dbf14328ab7.html.
10. Hine E., Floridi L. Artificial intelligence with American values and Chinese characteristics: a comparative analysis of American and Chinese governmental AI policies // AI & Soc. — 2022. DOI: 10.1007/s00146-022-01499-8.
11. Hogarth I. AI Nationalism. — 2018. [Электронный ресурс] URL: <https://www.ianhogarth.com/blog/2018/6/13/ai-nationalism>.
12. Joint Pledge on Self-Discipline in the AI Industry // China's Artificial Intelligence Industry Alliance. — 2019. [Электронный ресурс] URL: digichina.stanford.edu/work/translation-chinese-ai-alliance-drafts-self-discipline-joint-pledge.
13. Kai-Fu Lee. AI Superpowers: China, Silicon Valley, and the New World Order. — Houghton Mifflin Harcourt, 2018.
14. Müller V. C. Ethics of Artificial Intelligence and Robotics // Stanford Encyclopedia of Philosophy. — 2020. [Электронный ресурс] URL: <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-ai/>.
15. New Generation Artificial Intelligence Development Plan (新一代人工智能发展规划) // Госсовет КНР. — 2017. [Электронный ресурс] URL: <https://digichina.stanford.edu/work/full-translation-chinas-new-generation-artificial-intelligence-development-plan-2017/>.
16. Principles for AI Governance and Responsible AI // Министерство науки и технологий КНР. [Электронный ресурс] URL: <https://perma.cc/V9FL-H6J7>.
17. Roberts H., Cows J. The Chinese Approach to Artificial Intelligence: an Analysis of Policy and Regulation // AI & Soc 36, 59–77. — 2021. DOI: 10.1007/s00146-020-00992-2.
18. Twitchett D., Loewe M. Cambridge History of China, 14 — The development of the Confucian schools // Cambridge University Press. — 1986. DOI: 10.1017/CHOL9780521243278.016.
19. Wu F., Lu C., Zhu M., Pan, Y. Towards a new generation of artificial intelligence in China // Nature Machine Intelligence, 2(6), 312–316. — 2020. DOI: 10.1038/s42256-020-0183-4.
20. Yu H., Shen Z. Building Ethics into Artificial Intelligence // 27th International Joint Conference on Artificial Intelligence (IJCAI'18), pp. 5527–5533. — 2018. DOI: 10.48550/arXiv.1812.02953.

DOI 10.25991/AE.2024.1.1.012
УДК 159

А. В. Амосов

Амосов Андрей Витальевич — магистр психологии,
аспирант Русской христианской гуманитарной академии,
клинический психолог Ленинградского областного психоневрологического диспансера;
Amosov_andrey@maol.ru

СТИЛЬ ДИАДИЧЕСКОГО КОПИНГА ПРИ ЗЛОУПОТРЕБЛЕНИИ АЛКОГОЛЕМ, В РЕМИССИИ И НОРМЕ

Важным предиктором динамики супружеских отношений является способ, при помощи которого партнеры преодолевают трудности. Такой способ носит название диадический копинг. Данная статья посвящена изучению особенностей диадического копинга при злоупотреблении алкоголем, в ремиссии и при условном здоровье.

Ключевые слова: злоупотребление алкоголем, семейные отношения, стресс, копинг стратегии

AMOSOV A. V.

DYADIC COPING STYLE BY PEOPLE WHO SUFFER ALCOHOL USE DISORDER,
IN REMISSION AND NORMAL

An important predictor of the dynamics of marital relations is the way in which partners overcome difficulties. This method is called dyadic coping. The purpose of this article is to study the characteristics of dyadic coping in respondents suffering from alcohol use disorders, in remission and in healthy people.

Keywords: alcohol use disorder, relationships, stress, coping strategies

На протяжении всей длительности отношения мужчины и женщины подвергаются проверке на прочность. Прочность отношений определяется способностью сохранять отношения при воздействии негативных факторов; степень прочности измеряется интенсивностью стрессовых ситуаций, способных внести в отношения дисбаланс или привести к разрыву.

По данным Росстата, с 2020 по 2022 г., количество разводов по России возросло с 564033 до 683111 [10]. Подобное увеличение разводов обусловлено пандемией COVID 19, протекавшей с 2021 по 2022 года. Данные свидетельствуют об отсутствии у большинства семей готовности к вынужденному, постоянному контакту друг с другом в условиях самоизоляции. Среди факторов оказавших негативное влияние в период пандемии можно отметить: 1) ограничение источников положительных эмоций: запрет на посещение друзей, родных, знакомых, развлекательных и досуговых центров; 2) неумение выражать эмоции: раздражение, гнев; 3) неумение договариваться: взаимные упреки, каждодневные конфликты; 4) обиды [2]. Следует полагать, что данные факторы негативно влияют на восприятия взаимоотношений и когнитивную оценку своего партнера [6, 15], приводят к эмоциональному равнодушию, отчуждению и желанию дистанцироваться от источника отрицательных эмоций [6, 15].

Учеными (Королёва Е. М., Крюкова Т. Л., Екимчик О. А.) выделяется два аспекта семейных отношений: содержательный и динамический [6]:

1. Содержательный аспект отношений частично рассматривается в рамках отечественной науки такими учеными как Е. Ю. Алешина; О. А. Карабанова, В. Н. Дружинин, А. А. Кроник, Н. О. Белору-

кова, Т. Л. Крюкова, О. А. Екимчик, Т. П. Григорова. Данный аспект, включает доверие, близость, интимность, обязательства и привязанность [6].

2. Динамический аспект представлен положительной или отрицательной динамикой отношений: положительная динамика ведет к укреплению отношений, увеличению близости, открытости, доверия и удовлетворенности, отрицательная ведет к разрыву [6].

Динамика отношений семейной пары обусловлена совместным способом преодоления стресса. Такой способ преодоления стресса определяется, как диадический копинг. Диадический копинг нельзя свести к сумме индивидуальных копинг стратегий [5,6,7,12,13,14], описанных, например, Лозарусом [5,6,7,8]. Под стратегией диадического копинга понимается путь, при помощи которого пара совладевает со стрессом [6]. Диадический копинг можно определить, как единый процесс, в который включены оба партнера [6,12,13,14]; форма взаимодействия в паре, которая: учитывает сигналы о стрессе одного партнера и ответную реакцию на них другого, разделение задач и деятельности с партнером, представляя совместный и согласованный подход к напряженной ситуации [7]. Оценка диадического копинга происходит через анализ когнитивной оценки уровня стресса, а также своих, партнера и совместных (общих) копинг- усилий [6, 12,13,14].

Существует несколько классификаций диадического (семейного) копинга:

1. Симметрический и комплементарный [9].
2. Эффективный или негативный, укрепляющий и, соответственно, разрушающий взаимоотношения [12,13,14].

3. Идентичный, конгруэнтный (согласованный), комплементарный (взаимодополняющий) и неколониарный (несовместимый) [3].

Накрадываясь на личностные особенности субъектов отношений диадический копинг формирует стиль диадического копинга[6].

Существуют следующие классификации стилей диадического копинга:

1. По Е. В. Куфтяк: «эмоциональная направленность супругов», или уход от конфликта; «проблемно-ориентированный» стиль как совместный поиск способов решения проблем; «эмоционально-позитивная включенность» как эмоциональная поддержка супругов, демонстрация ими позитивных чувств и эмоционально близкого отношения друг к другу [2, 9]

2. По У. Боденманну. 4 типа совладания: поддерживающий, делегированный, негативный и общий (совместный) диадический копинг[5,6,7,12,13,14].

3. По М. Боуману, конфликтный стиль, самообвинение, уход в собственные переживания, позитивный стиль, избегание совместных усилий, планирование решения[2]. В адаптации методики М. Баумана Е.В. Куфтяк количество стилей сократилось до пяти: конфликтный стиль, самообвинение, позитивность, эгоистичный стиль, избегание [8].

Если стиль диадического копинга направлен на поддержание и укрепление отношений между партнерами, в отношениях возникает положительная динамика. Положительная динамика связана с когнитивно-поведенческими усилиями партнеров направленными на поддержание социальных связей и отношений во время стрессовых ситуаций, а так же на защиту сложившихся между партнерами близких отношений[5]. Негативная динамика возникает при конфликтном и избегающем стилях диадического копинга. Негативная динамика связана с эмоциональным дистанцированием и отчуждением, возникшим вследствие активного утверждения своей точки зрения без учета мнения другого и/или проявления агрессивных усилий по изменению стрессовой ситуации партнером.

Так стресс в супружеских отношениях может привести к разрыву близких отношений. Стресс в паре определяется как исключительно диадическое или социальное явление [6]. Диадический стресс, по Г. Боденманну (G. Bodenmann), стрессовое событие, которая всегда относится к обоим партнерам. Под диадическим стрессом понимается особая форма социального стресса, подразумевающая наличие общих проблем, эмоциональной близости между партнерами с поддержанием тесных связей [6]. Диадический стресс может быть непосредственным: когда оба партнера сталкиваются с одним и тем же стрессовым событием или когда напряжение появляется внутри самой пары, или косвенным, когда напряжение одного партнера перетекает, заражая другого партнёра, влияет на них обоих. В обоих случаях, копинг или совладание в диаде рассма-

тривается как совместные усилия, действия, или совместное использование общих ресурсов для преодоления стресса [6 с. 116]. Основными целями диадического (партнерского, супружеского) совладающего поведения являются адаптация, разрешение негативной ситуации, а также уменьшение отрицательных последствий для каждого партнера[5].

Сказанное свидетельствует, что диадический копинг: 1.является важным предиктором функционирования отношений и их стабильности; 2. связан с восстановлением и поддержанием благосостояния партнеров путем снижения уровня их стресса.

Нами было проведено исследование изучения стиля диадического копинга субъекта отношений при злоупотреблении алкоголем, в ремиссии и условно здоровых. По нашему мнению, изучение позволит оценить роль диадического копинга в формировании и поддержании расстройства, связанного с злоупотребления алкоголем.

Цели исследования — изучение элементов стиля диадического копинга субъектов, злоупотребляющих алкоголем, в ремиссии и норме.

Задачи — теоретическое изучение вопроса, включая изучение литературных источников; эмпирическое исследование.

В исследовании использовались методики:

1. Диадический копинг (адаптация методики Bodenmann G. Емчик Крюковой)[5,12,13,14]

2. «Marital coping inventory» М. L. Bowman (1990) «Опросник супружеского копинга» (адаптация Е. В. Куфтяк, 2009, 2012)[8,9].

3. Для выявления уровня употребления алкоголя использовался опросник AUDIT[4]

Анализ данных проходил с использованием методов статистической обработки: в частности для сравнительного анализа совокупности непараметрических показателей применялся критерий Манна Уитни. Кроме того, параметрические данные были подвергнуты дисперсионному анализу по методу Р. Фишера. А для изучения взаимосвязей признаков использовался корреляционный (r-Спирина) и факторный анализ.

Поиск респондентов проводился:

1. В специализированных группах социальных сетей (программа 12 шагов). Участникам производились рассылки сообщения с предложением принять участие в исследовании. Откликнувшимся высылалась ссылка на анкету.

2. Клиенты, обратившиеся за консультацией и согласившиеся заполнить анкет[1].

Выборка

Полный объем выборки составил 114 человек. В группу злоупотребляющих алкоголем вошло 38 респондентов. Средний возраст — 39,2 года (возрастной диапазон — 21–56 лет). В группу ремиссии — 47 человек, средний возраст — 41,6 года, средний срок ремиссии — 70 месяцев (возрастной

диапазон — 28–54 года). В группу условно здоровых — 29 человек, средний возраст — 39,6 года (возрастной диапазон — 30–62 года) [1].

В опубликованных нами ранее статьях прииск выборки описан следующим образом:

— Общими критериями для отбора в группы злоупотребляющих алкоголем лиц, находящихся в ремиссии служили следующие требования — все участники должны были состоять в группе анонимной консультации с запросом, связанным с употреблением алкоголя. Дальнейшее разделение происходило по следующим признакам. В группу злоупотребляющих алкоголем отбирались респонденты на основании 2 критериев. 1 критерием служил результат по методике AUDIT: для включения в группу, результат должен был соответствовать уровню «злоупотребление» или «возможная зависимость»; 2 критерий — подтвержденное воздержание от употребления алкоголя не более 6 месяцев. Основная часть респондентов обследовалась дистанционно, при помощи сети интернет. Для этого методики были перенесены в электронную форму при помощи бесплатного программного обеспечения для администрирования опросов, «Google Forms»-

— В группу злоупотребляющих алкоголем лиц в состоянии ремиссии были включены аналогичные респонденты, воздерживающиеся от употребления алкоголя сроком более 6 месяцев. Критериями отбора в группу условно здоровых респондентов служили следующие показатели: респонденты не должны были состоять в группе анонимные алкоголики, а также иметь запросов на психологическую консультацию, связанных с употреблением алкоголя. Кроме того, они должны были иметь уровень употребления алкоголя по методике AUDIT выше уровня «злоупотребление». Информация о принадлежности к той или иной группе респондентам не предоставлялась [1].

Результаты

1. По параметру «общий диадический копинг» условно здоровые респонденты имеют достоверно более высокие показатели, чем злоупотребляющие алкоголем (17,1026 и 14,2414); респонденты в ремиссии имеют недостоверно более высокие показатели, чем злоупотребляющие алкоголем респонденты (18,8936 и 14,2414); респонденты в ремиссии имеют недостоверно более высокие показатели чем условно здоровые (17,1026 и 18,8936).

Это свидетельствует о том: 1) ремиссия связана началом положительной динамически отношений; 2) респонденты в ремиссии испытывают чувство вины; 3) респонденты в ремиссии действуют психологические защиты по типу примитивная идеализация и отрицание.

2. По параметру «Положительный диадический копинг в сравнении с отрицательным»: условно здоровые респонденты имеют не достоверно более высокие результаты, чем злоупотребляющие алкоголем (68,1795 и 62,8276); респонденты в ремиссии имеют достоверно более высокие результаты, чем респонденты, злоупотребляющие алкоголем (71,7872 и 62,8276) и недостоверно более высокие, чем условно здоровые респонденты (71,7872 и 68,1795).

Результаты подтверждают выводы 1.

3. По шкале «избегание»: респонденты в ремиссии имеют недостоверно более высокие показатели чем респонденты, злоупотребляющие алкоголем (31,234 и 29,1379) и условно здоровые респонденты (31,234 и 30,6667); Злоупотребляющие алкоголем респонденты имеют недостоверно более низкие показатели чем условно здоровые респонденты (31,234 и 30,6667);

Из этого следует: 1) алкоголь имеет адаптационную функцию; 2) исключение алкоголя требует использования дополнительных адаптационных усилий и/или перестройки совладающего поведения; 2) отсутствие в арсенале альтернативных избеганию способов преодоления стресса усиливает существующие, в случае ремиссии— это механизмы избегания; 3) злоупотребление алкоголем связано с неразвитостью совладающего поведения, низкой резистентностью к воздействию стресса.

4. По показателям «конфликтный стиль»: респонденты в ремиссии имеют недостоверно более низкие результаты, чем респонденты, злоупотребляющие алкоголем (38,0213 и 40,0345); условно здоровые респонденты имеют недостоверно более низкие результаты, чем злоупотребляющие алкоголем (39,6410 и 40,0345) и недостоверно более высокие результаты, чем респонденты в ремиссии (39,6410 и 38,0213)

Из этого следует выводы: 1) у респондентов в ремиссии существуют внутренние запреты на выражение агрессии; 2) респонденты в ремиссии склонны к избеганию конфликтов; 3) о действии в ремиссии психологических защит по типу отрицания и идеализации.

5. По показателям «позитивность»: респонденты в ремиссии имеют недостоверно более низкие результаты, чем респонденты, злоупотребляющие алкоголем (43,0426 и 44,1034), недостоверно более высокие результаты, чем условно здоровые (42,8974 и 44,1034); условно здоровые респонденты имеют недостоверно более низкие результаты, чем злоупотребляющие алкоголем (39,6410 и 40,0345).

Из этого следует выводы: 1) стремлении представить свои отношения в более хорошем свете является характерной чертой лиц злоупотребляющих алкоголем и в ремиссии; 2) данное стремление связано с действием алкоголя; 3) при злоупотреблении алкоголем и при ремиссии действуют психологические защиты по типу отрицания и идеализации; 4) наличии вины у респондентов в ремиссии и злоупотребляющих алкоголем.

По показателю «Диадический копинг партнера». Показатели «Диадический копинг партнера» включают следующие аспекты:

1. «Общение партнера во время стресса»: респонденты в ремиссии имеют недостоверно более низкие результаты, чем условно здоровые респонденты (13,2564 и 16,2553) и недостоверно более высокие, чем злоупотребляющие алкоголем (16,2553 и 12,3448); условно здоровые респонденты имеют недостоверно более высокие показатели, чем респонденты злоупотребляющие алкоголем (13,2564 и 12,3448).

2. «Поддерживающий диадический копинг партнера»: респонденты в ремиссии имеют недостоверно более высокие результаты, чем условно здоровые респонденты (19,4468 и 16,5641) и недостоверно более высокие, чем злоупотребляющие алкоголем (19,4468 и 15,3103); условно здоровые респонденты имеют недостоверно более высокие показатели, чем респонденты злоупотребляющие алкоголем (16,5641 и 15,3103).

3. «Делегированный диадический копинг партнера»: респонденты в ремиссии имеют недостоверно более высокие результаты, чем условно здоровые респонденты (8,4255 и 6,5641) и недостоверно более высокие, чем злоупотребляющие алкоголем (8,4255 и 5,6897); условно здоровые респонденты имеют недостоверно более высокие показатели, чем респонденты злоупотребляющие алкоголем (6,5641 и 5,6897).

4. «Отрицательный (негативный) диадический копинг партнера»: респонденты в ремиссии имеют недостоверно более высокие результаты, чем условно здоровые респонденты (12,0000 и 10,9744) и недостоверно более высокие, чем злоупотребляющие алкоголем (12,0000 и 11,2414); условно здоровые респонденты имеют недостоверно более низкие показатели, чем респонденты злоупотребляющие алкоголем (10,9744 и 11,2414).

Это подтверждает предыдущие результаты.

Выводы

Злоупотребление алкоголем связано с негативной динамикой отношений. В основе данной динамики лежат: 1) неразвитость совладающего поведения; 2) низкая резистентность к воздействию стрессовых факторов; 3) чувство вины, склонности к идеализации, защита по типу отрицания. Данные механизмы продолжают действовать после прерывания употребления алкоголя, что объясняют сложности с поддержанием ремиссии.

Это говорит: 1) о необходимости дополнительных коррекционных вмешательств, направленных на развитие психологических защит, ресурсов и альтернативных избеганию способов совладения со стрессом; 2) о развитии совладающего поведения, как одного из приоритетных направлений при проведении различных видов профилактики злоупотребления алкоголем.

Тот факт, что многие выводы были сделаны на недостоверных данных, позволяет сомневаться в верности выводов. Под недостоверными данными понимаются результаты, не показавшие статистической значимости. В защиту выводов выступает аргумент, что все они согласуются не только между собой, но и с достоверными, показавшими статистическую значимость данными.

ЛИТЕРАТУРА

- Амосов, А. В. Структура и роль жизнеспособности в жизни личности, особенности при злоупотреблении алкоголем в ремиссии и норме / А. В. Амосов // Наркология. — 2023. — Т. 22, № 5. — С. 55–62.
- Бонкало Т. И., Маринова Т. Ю., Феоктистова С. В., Шмелёва С. В. Диадические копинг-стратегии супругов как фактор латентных дисфункциональных отношений в семье: опыт эмпирического исследования в условиях пандемии. Социальная психология и общество 2020; 11(3): 35–50.
- Бонкало Т. И. Особенности диадических копинг-стратегий супругов в семьях разного уровня функциональной дееспособности. Известия Самарского научного центра Российской академии наук 2009; 11 (4–6): 1476–1480.
- Всемирная организация здравоохранения // Употребление алкоголя [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL: <https://www.euro.who.int/ru/health-topics/disease-prevention/alcohol-use/do-you-drink-too-much-test-your-own-alcohol-consumption-with-the-audit-test/take-the-audit-test-now> Дата обращения: 28.11.2021.
- Екимчик О.А., Крюкова Т. Л. Диадический копинг в российских парах: исследование психометрических качеств Опросника диадического совладания Г. Боденманна. Психологические исследования 2017; 55 (10); 4. Режим доступа URL: <https://psystudy.ru/index.php/num/article/view/346> Дата обращения: 01.03.2023
- Королёва Е. М., Крюкова Т. Л., Екимчик О. А. Диадический копинг и динамика партнерских отношений на их начальном этапе. Вестник Костромского государственного университета 2016;3: 116–120.
- Крюкова Т. Л. Психология совладания с трудностями в близких (межличностных) отношениях / Т. Л. Крюкова, О. А. Екимчик, Т. П. Опекина. Кострома: Издательство Костромского государственного университета, 2019. 340 с.
- Куфтяк Е. В. Адаптация опросника «Супружеский копинг». Вестник Санкт-Петербургского университета 2009; 12(3); 246–253.
- Куфтяк Е. В. Концепция семейного совладания. Медицинская психология в России 2012; 5(16) Режим доступа URL: <http://www.medpsy.ru/mpj/archiv>
- Росстат [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://gogov.ru/articles/natural-increase/marriage-divorce> Дата обращения: 21.03.2023.
- Сирота, Н. А. Профилактика наркомании и алкоголизма / Н. А. Сирота, В. М. Ялтонский. — М.: Академия, 2003. — 176 с.
- Bodenmann G., Meuwly N., Kayser K. Two conceptualizations of dyadic coping and their potential for predicting relationship quality and individual wellbeing. European Psychology 2011; 16(11): 255–266.
- Bodenmann G., Pihet S., Kayser K. The Relationship between Dyadic Coping, Marital Quality and Well-being: A Two Year Longitudinal Study. Journal of Family Psychology 2006; 20(12): 485–493.
- Bodenmann G., Randall A. K. Common Factors in the Enhancement of Dyadic Coping. Behavior Therapy 2012; 43: 88–98.
- Regan P. C. Close Relationships. London: Routledge, 2011. 390 p.

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

DOI 10.25991/AE.2024.1.1.013
УДК 82.161.1

О. В. Богданова

Богданова Ольга Владимировна — доктор филологических наук, профессор,
Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург);
olgabodganova03@mail.ru

ГИБРИДНЫЕ СТРАТЕГИИ НАРРАЦИИ ВЕН. ЕРОФЕЕВА (ПЬЕСА «ВАЛЬПУРГИЕВА НОЧЬ, ИЛИ ШАГИ КОМАНДОРА»)*

В статье рассматривается хорошо известная исследователям и читателям пьеса Вен. Ерофеева «Вальпургиева ночь, или Шаги командора» (1985). В отличие от предшествующей критики и научных наблюдений в статье сделан акцент на системе поэтики пьесы Ерофеева и показано, что недостаточность мастерства писателя компенсируется острословием и иронической игрой персонажей. Показано, что, с точки зрения драматургической поэтики, пьеса Вен. Ерофеева построена по иным законам — скорее прозаическим, чем драматическим. Персонажный мир пьесы отчетливо отражает специфику и особенность советской действительности 1960–1970-х годов, но в творческом исполнении Вен. Ерофеева она уверенно преодолевает границы и традиции социалистического реализма.

Ключевые слова: Вен. Ерофеев, драма «Вальпургиева ночь, или Шаги командора», поэтика, проза и театр, соцреализм.

O. V. Bogdanova

HYBRID STRATEGIES OF NARRATIVE BY Ven. YEROFEEV
(THE PLAY «WALPURGIS NIGHT, OR THE COMMANDER'S STEPS»)

The article examines the well-known play of Veins by researchers and readers. Yerofeyev's «Walpurgis Night, or The Commander's Steps» (1985). Unlike previous criticism and scientific observations, the article focuses on the system of poetics of Yerofeyev's play and shows that the writer's lack of skill is compensated by wit and ironic play of the characters. It is shown that, from the point of view of dramatic poetics, the play of Veins. Yerofeyeva is built according to different laws — more prosaic than dramatic. The character world of the play clearly reflects the specifics and peculiarity of the Soviet reality of the 1960s and 1970s, but in the creative performance of Veins. She confidently overcomes the boundaries and traditions of socialist realism.

Keywords: Ven. Yerofeyev, the drama «Walpurgis Night, or the Commander's Steps», poetics, prose and theater, social realism.

По мнению современных критиков и литературоведов, именно в пьесе «Вальпургиева ночь, или Шаги Командора» Венедикт Ерофеев осуществил подлинный прорыв в области «новой драмы», в самый канун перестройки создав драматический текст «нового образца» [1, 2, 5–8]. Действительно, именно с «Вальпургиевой ночи» (1985) допустимо начинать разговор о постмодернистской, шире «новой» драме, так как пьеса Ерофеева обнаруживает многие ее черты, являет собой в жанровом отношении образец гибридно-переходного произведения и, несмотря на сравнительно позднее время создания (середина 1980-х), знаменует собой лишь начало новых тенденций в отечественной драме рубежа веков.

По словам Вен. Ерофеева, его «первый драматический опыт», то есть трагедия в 5 актах «Вальпургиева ночь» должна была составить вторую часть триптиха «Драй Нэхте»: «Первая ночь, «Ночь на Ивана Купала» (или проще «Диссиденты») <...> Третья — «Ночь перед Рождеством» <...> Все Буаловские каноны во всех трех «Ночах» <...> неукосни-

тельно соблюдены: Эрсте Нахт — приемный пункт винной посуды; Цвайте Нахт — 31-е отделение психбольницы; Дритте Нахт — православный храм, от паперти до трапезной» [3, с. 5]. Написанной оказалась только вторая часть триптиха.

В основе пьесы Ерофеева «Вальпургиева ночь, или Шаги Командора» лежит традиционная (если не сказать — классическая) метафора «жизнь // сумасшедший дом». Весьма близкая эстетике постмодернизма, эта метафора, однако, на момент создания пьесы едва ли воспринималась Ерофеевым как постмодернистская, с ее центральной деиерархической (= философско-хаотической) составляющей, скорее — как традиционно универсальная, позволяющая передать отношение автора к современному состоянию мира. А именно: в «Вальпургиевой ночи», как и в «Москве — Петушках», писатель деконструирует мир элементарным обрушением, простым переворачиванием, «переменой мест» в системе бинарных полюсов, «наивной» сменой маркировки «плюса» на «минус». Если в «Москве — Петушках»

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23–18–01007, <https://rscf.ru/project/23–18–01007/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

исходной точкой (пере)оценки окружающей действительности становилось измененное алкоголем сознание похмельного пьяницы, то в «Вальпургиевой ночи» за «разумный» полюс мироздания принимается «безрасудство» сумасшедших (явных или мнимых)*.

Итак, события в пьесе происходят в «31-м отделении психбольницы» [3, с. 5], преимущественно в палате номер 3, и усугубляясь тем, что разворачиваются в ночь с 30 апреля на 1 мая, то есть в Вальпургиеву ночь (по западному календарю) или в канун празднования Первомай (по календарю советскому).

«Двойной» код изображаемой ночи задает две линии в развитии сюжетного действия: мистическая (иррациональная) составляющая поддерживается образами «душевнобольных» пациентов психбольницы (Гуревич, Прохоров, Алеха-Диссидент, Витя, Вова и др.), социальная (здро-во-рациональная) — системой образов медицинского персонала (врачи, медбрат Боренька, медсестры Натали, Люси, Тамарочка и др.). Большой Прохоров: «Мы отмечаем сегодня вальпургиево празднество силы, красоты и грации! А Первомай пусть отмечают нормальные люди, то есть не нормальные люди, а *нас* обслуживающий персонал!» [3, с. 107]. И далее центральный персонаж Гуревич: «У них райская жизнь, у нас — самурайская... Они — бальные, мы — погребальные...» [3, с. 129].

Очевидно, что противонаправленность этих линий формирует (или должна формировать) конфликт пьесы: конфронтация между здоровыми и больными, между медиками и пациентами, между разумными и сумасшедшими, между социально мотивированными и общественно индифферентными, между пассивными и активными, между диссидентами и приверженцами режима, между своими и чужими как бы заложена в семантике самих полярно противопоставленных понятий.

На разной «природе» этих персонажных групп акцентируют внимание и герои пьесы. Гуревич: «Ведь... их же (медперсонала. — О. Б.), в сущности, нет... Мы же психи ... а эти, фантазмагории в белом, являются нам временами... <...> Ну, являются... ну, исчезают... ставят из себя полнокровных жизнелюбцев...» [3, с. 57]. С ним соглашается Прохоров: «Верно <...> Боря с Тамарочкой хохочут и обжимаются, чтоб нас уверить в своей *всамделишности* ... что они вовсе не наши химеры и бреды, а взаправдашные...» [3, с. 57]. И эксплицированный конфликт усиливается (поддерживается) в начале действия угрозой Гуревича: «Я <...> готовлю им (медперсоналу. — О. Б.) ... подарок ...» [3, с. 51]. А впослед-

ствии тот же герой уточняет: «Я их *взорву* сегодня ночью!» [3, с. 59; выд. автором. — О. Б.].

Однако, кажется, актуализированный и набирающий силу определяюще-ведущий конфликт (в самом общем виде могущий быть обозначенным как традиционный конфликт личности и государства, в рамках пьесы конкретизирующийся через столкновение Гуревича и Бореньки-Мордоворота), в тексте пьесы Ерофеева не находит своей реализации. Не успев наметиться и сформироваться, не достигнув обострения и апогея, этот «андеграундный» (на 1970–1980-е годы [4, с. 60]) конфликт аннигилируется, снимается «изъятием» одной из конфронтующих сторон: «обнуляется» *случайной* смертью от метилового спирта «сумасшедших» обитателей палаты № 3, в том числе «психа» Гуревича.

Отсутствие фактуального конфликта влечет за собой «размывание» и «рассеивание» драматургического сюжета, который в координатах случайности не контурируется в единый стержень, а рассыпается на мелкие (и также не реализованные до конца) подсюжеты.

То есть, если о соблюдении «буаловского» драматургического принципа единства места и времени применительно к пьесе «Вальпургиева ночь» говорить можно (31-я психиатрическая больница, ночь с 30 апреля на 1 мая), то о *единстве действия* (конфликта и сюжета) речи нет.

Можно было бы предположить (как и делает критика), что Ерофеев ищет новый способ реализации драматического конфликта, например, не через его цельность и единство, а через его множественность (идейный, социальный, национальный, личностный, любовный, мистический и др.), или через растворение конфликта вообще. Можно было бы предположить, что Ерофеев по-постмодернистски хаотизирует форму и отказывается от последовательного развертывания сюжета, дробит фабулу на относительно самостоятельные составляющие, в конечном итоге складывающиеся (или не складывающиеся) в единое художественное целое. Однако анализ текста свидетельствует скорее не о четком замысле автора, не о какого-либо рода экспериментах Ерофеева в области новой драматургии, а скорее о недовольности идеи, о непрописанности конфликта и незавершенности сюжета. Ерофеев-прозаик исследовал пути драматургической эстетики.

В первых актах пьесы Ерофеев, кажется, вполне последовательно формирует центральный конфликт пьесы «государство ↔ личность» и, прежде всего, через посредство сюжетной «дуэли» Гуревича и Бори-Мордоворота. Неслучайно в интертекстуальном поле пьесы звучат имена дуэлянтов-убийц Дантеса (и затекстово Пушкина) и Мартынова (и затекстово Лермонтова). Кажется, что Ерофеев намеренно и настойчиво сводит Гуревича и Бореньку, как это происходило в реальных историях-дуэлях Дантеса и Пушкина, Мартынова и Лермонтова. Литературный подтекст, в данном случае, явно автобиографичен, автопрофессионален.

* Мотив сумасшествия (= безумия) стал одним из ведущих мотивов в эстетике постмодернизма [см. 9]. Однако в конце 1970-х — начале 1980-х годов он имел под собой и жизненно-реальную практику: борьба с диссидентством (в том числе и творческим) осуществлялась главным образом посредством изоляции инакомыслящих в психиатрической больнице (всп. судьбы Д. Пригова, С. Соколова, И. Бродского и др.).

Герои встречаются в первом акте, и Боренька при помощи «тренированных рук» [3, с. 22] управляет перемещениями Гуревича (усаживает в кресло, отправляет в помывочную, заталкивает в палату).

В втором акте Гуревич первым идет на открытое столкновение и «врасплох для всех — с коротким выкриком — вонзает кулак в челюсть Бореньки» [3, с. 50], на что медбрат незамедлительно и «хладнокровно» «хватает Гуревича, подымает его в воздух и со всею силою обрушивает об пол» [3, с. 50], причем «с таким расчетом, чтобы тот угодил о край железной кровати» [3, с. 50], а затем назначает ему «укол сульфы» [3, с. 51].

Следствием этого столкновения (этих столкновений) и становится озвученная (в том же втором акте), но так и неосуществленная в сюжете пьесы угроза Гуревича: «Я их *взорву* сегодня ночью!» [3, с. 59].

Размытая и неосуществленная дуэль в финале пьесы (пятый акт) завершается не поединком, а убийством: Боренька жестоко «с возрастающим остервенением» [3, с. 133] добивает ногами («серия ударов в бок и в голову тяжелым ботинком» [3, с. 132]) умирающего Гуревича. Однако смерть героя — не трагический итог объявленной дуэльной схватки, а случайное отравление перепутавшего медицинский спирт Гуревича.

Идейное столкновение конфронтирующих героев на личностном уровне подкрепляется любовным соперничеством: Гуревич — бывший возлюбленный медсестры Натали, Боренька — ее нынешний фаворит. На этом уровне метафорический перенос позволяет автору возвысить и олитературить конфликт: Гуревичу автор доверяет роль пушкинского Командора, а Боренька берет на себя роль Дон Гуана.

Подобному перевоплощению сопутствует и соответствует торжественный слог, которым начинают изъясняться персонажи:

«Боря: <...> Если ты вечером не загнешься от сульфазина, — прошу пожаловать ко мне на ужин. Вернее, на маевку. Слабость твоя, Наталья Алексеевна, сама будет стол сервировать... Ну, как?

Гуревич (с большим трудом): Я... буду... <...> Приду» [3, с. 55].

В пятом акте раздадутся шаги современного Командора: уже обессилевший и почти ослепший в результате отравления Гуревич, «качнувшись, делает первый шаг, второй» [3, с. 130], «делает еще пять шагов» [3, с. 131], но прийти на ужин (точнее уже «к завтраку», [3, с. 130]) к Бореньке-Мордвороту-Дон-Гуану ему так и не удастся. Трагичное, но случайное отравление выводит Гуревича из игры.

Ведущий, как казалось, конфликт драмы («случайно» — трагедии) так и остается не реализованным в пьесе, причем не только не разрешенным, но даже не достигшим своей кульминации. На сюжетном уровне столкновение действующих персонажей не осуществляется, конфликтное столкновение изымается. На фабульном уровне это выглядит следующим образом.

Первый акт и сюжетно, и идейно мало связан с последующими четырьмя актами, и, по определению автора, может рассматриваться именно как «Пролог». В терминологии прозаического жанра условно этот акт может быть сочтен за экспозицию, из которой становится известно, что герой «человек образованный» [3, с. 15], «немножко поэт» [3, с. 23] и уже бывал в сумасшедшем доме [3, с. 16]. Действительно, первый акт — это только «гаерство» [3, с. 19], «умничанье» [3, с. 20] или просто «паясничанье» [3, с. 18] Гуревича перед врачом и сестрами приемного покоя, самодостаточный фрагмент, не связанный (фактуально) с основным действием. Прозаик-Ерофеев отдал дань доминирующему в его творчестве эпическому роду.

Второй акт — завязка действия (начало конфликта между Гуревичем и Боренькой и угроза «Я взорву их сегодня ночью!» [3, с. 59]). Правда, завязкой его можно считать только при условии, что именно это противостояние (Гуревич ↔ медбрат) следует считать центральным. Тогда в рамках ведущего сюжета знакомство с обитателями палаты № 3, которое происходит именно во втором акте, воспринимается как некий антуражный фон для реализации основного конфликта.

Центральным сюжетным событием третьего акта становится добывание ключей из кармана медсестры Натали с целью обретения медицинского спирта.

Если признать ведущим конфликтом пьесы столкновение Гуревича и Бореньки (а через него — уже означенного традиционного конфликта «личность ↔ государство»), то третий акт воспринимается как сюжетная периферия, смысловое «отклонение», нарушающее единство действия и уводящее от основного конфликта-столкновения, так как именно с этого момента один из участников центрального поединка (Боренька) надолго (вплоть до финала) исчезает со сцены, а изобразительный сценический план занимают эпизоды-мизансцены распятия украденного спирта.

Можно было бы отнестись к добыче спирта в третьем акте как к средству «поставить на ноги» Гуревича после укола «сульфы» с целью его последующей встречи с Боренькой, но это будет чрезмерной натяжкой. И даже в этом случае следует признать, что основное действие не эпицентрируется, а, наоборот, слишком далеко и слишком надолго смещается в сторону центробежных сил-векторов.

Весь четвертый акт представляет собой широкую панораму пирувания обитателей палаты № 3, сопровождающегося застольными разговорами и декламациями: «Гуревич, в сущности, начинает Вальпургиеву ночь» [3, с. 87].

Если напомнить о «главном» конфликте, то в 3 и 4 актах он аннигилирован, растворен, его нет. По отношению к основному сюжетному действию третий и четвертый акты обретают характер сценической ретардации, «замедления» и «остановки». Правда, не смысловых, а скорее — случайных,

незапланированных. Автор-прозаик не справляется с динамикой драматургического действия, подменяя ее повествовательно-описательными фрагментами прозаического дискурса.

Если же предположить, что, начиная с третьего акта, действие ерофеевской пьесы переключается в иной регистр (главным становится «питейный» мотив), то тогда можно говорить о развитии действия, но действия не «первого», а уже «второго» сюжета (или подсюжета — постепенное опьянение и отравление пациентов психбольницы).

Наконец, пятый акт — последний, в котором обнаруживается, что больные по ошибке выпили метиловый спирт, и к финалу пьесы все обитатели палаты № 3 мертвы, Гуревич издает последние предсмертные «рыки» [3, с. 133].

В 5 акте можно говорить об исчерпанности ведущей коллизии драмы, но исчерпанность достигается не на пути развития конфликта, а в результате его искусственного (случайного) завершения. Развязка наступает вне зависимости от основного конфликта, а через посредство другой («пировой» или «пирровой») коллизии.

То есть основной конфликт так и не достигает своей кульминации, остается и не разрешенным, и не реализованным. При этом и второстепенный (питейный) сюжет (или подсюжет) не набирает достаточной силы, чтобы соперничать с ведущей фабульной линией и породить смысловую полифонию: он примитивен («украли» — «выпили» — «отравились»). Наступившая смерть больных трагична, но она вызвана ошибкой, недоразумением, случайностью, и, не мотивированная художественно, она уже только поэтою вряд ли может быть воспринята как ведущая (или конкурирующая с ведущей) нить драматического действия.

Другие возможные претенденты на статус «конфликта» — любовный (Натали — Гуревич — Боренька) или национальный (еврей Гуревич — антисемит Прохоров) — вообще остаются в пределах пьесы только означенными, едва намеченными и в конфликтный узел не фокусируются. Их «недоразвитость» словно бы иллюстрирует риторический посыл Прохорова: «Не будем усложнять *сужет* происходящей драмы... мелкими побочными интригами... <...> Человечество больше не нуждается в дюдюктивностях, человечеству дурно от острых фабул...» [3, с. 57]. Герой словно бы сознательно снимает обязательность драмат(ург)ического конфликта-столкновения, программируя эстетические законы «новой драмы» на бессюжетность и бесконфликтность, в итоге — на безыдейность.

Таким образом, пьеса Ерофеева (в данном случае — трагедия, что еще более значимо и принципиально в плане актуализации конфликта) оказывается без (вне) драматического столкновения, из нее целиком изымается даже какая-либо видимость драматургической (сюжетной) конфронтации. (И происходит это, на наш взгляд, не по авторскому замыслу, но по причине слабости письма драматурга-прозаика.)

Можно предпринять еще одну попытку обнаружения конфликтной составляющей драмы «Вальпургиева ночь» и попытаться разглядеть ее реализацию на диалогическом уровне текста.

Диалог между реально конфронтующими сторонами имеет место только в первом акте (Гуревич ↔ врач приемного покоя), но и в нем соперничество персонажей художественно не выдержано. Так, например, на вопрос врача: «Как вы оцениваете ваше общее состояние? Или вы считаете <...> свой мозг неповрежденным?» [3, с. 18] — Гуревич отвечает: «А вы — свой?» [3, с. 18]. В такого рода ответе есть несомненный вызов, но нет ответа, который бы способствовал развитию «словесного поединка» и, как следствие, усложнению действия драмы посредством диалога. К тому же, как уже было сказано ранее, первый акт фактически исключен из *сквозного* сюжета пьесы — это только предисловие, экспозиция, «пролог».

В последующих актах диалоги разворачиваются исключительно между обитателями палаты № 3, то есть не между «противниками», но между «собратьями» по борьбе. И, следовательно, разногласия между Сережей Клейнмихелем и Пашкой (Гришей) Ереминым, между контр-адмиралом Михалычем и палатой (в лице старосты), между «розовым» Витей и прочими «сумасшедшими» носят формальный, поверхностный, игровой, в конечном счете — «примирительный» характер. Неслучайно, долго и горько оплакивающий «расчлененную» маму Сережа радостно и моментально «доверяется» утверждению Гуревича о том, что «мама жива» [3, с. 109]. Неслучайно «антинародный» Михалыч, привязанный в ходе допроса и суда над ним к кровати, оказывается среди пирующих в качестве «совершенно нашего человека» [3, с. 94]. Неслучайно «комсорг» Пашка Еремин, которому «по идейным соображениям» было «отказано даже в граммолечке» [3, с. 102], к финалу пьесы «успел нализаться», явно с общего согласия «уважаемого собрания». Что же касается образов лидирующих в диалоге персонажей — Гуревича и Прохорова, то они, несмотря на свою различную («конфликтную» для 1970-х годов) национальную принадлежность (еврей — русский [3, с. 39–40]), оказываются едва ли не двойниками, говорят в унисон, вторя и дополняя друг друга [3, с. 34 и с. 66, с. 58 и с. 63, с. 78, с. 71 и с. 107 и др.]. Не только конфликтной диалогичности, способствующей развитию действия*, но и выявленности через речь персонажной характеристики (т. е. индивидуализации) героев в пьесе Ерофеева нет. Главный принцип драматической поэтики — характеристика персонажа посредством индивидуально-персонифицированной речи — в тексте пьесы не осуществлен.

* См., например, диалог Натали и Гуревича [3, с. 69–70], в котором медсестра настроена поговорить о серьезном, но Гуревич «сбивается» на шутку. Конфликтная точка сюжета вновь обнуляется.

Наконец, можно обратить внимание на выделенность курсивом слова «взорву» в угрозе Гуревича: «Я их взорву сегодня ночью!» [3, с. 59] и, отталкиваясь от него, высказать предположение, что, может быть, автор и герой под словом «взорву» имели в виду не реальное (физическое) столкновение Гуревича и Бореньки, а учитывали переносный смысл угрозы: «взорву», то есть «лишу покоя», «потрясу (удивлю)», «заставлю вздрогнуть» и т. п. И тогда, может быть, не следует искать иного разрешения конфликта, как только то, что наличествует в пьесе: смерть больных должна была внести «беспокойство» в среду медперсонала, они должны были «взволноваться» — на метафорическом уровне как будто бы действительно произошел «взрыв». Однако и этот трюизм не добавляет порядка и стройности, цельности и художественной достоверности пьесе. Во-первых, потому, что «взрыв-смерть» был случайным, не предусмотренным и не запланированным, то есть к первоначальной угрозе Гуревича отношения не имеющим. Во-вторых, если в отравлении и был компонент осознанности, то вряд ли «взрыв» за счет смертей не причастных к конфликту «тихих сумасшедших» может быть признан художественно достоверным. В-третьих, искомой и вожаемой реакцией на такого рода «взрыв» среди медперсонала (своего рода «возмездия» [3, с. 131]) по тексту пьесы не следует: трагедия в сумасшедшем доме, вероятнее всего, будет «списана» на случайность, «виновных» к ответу не призвуют. Наконец, сам текст содержит указание именно на физический конфликт. Гуревич: «Я дойду. Ощупью, ощупью, потихонечку. Все-таки дотянусь до этого горла... <...> Боже, не дай до конца ослепнуть... Прежде исполнения возмездия» [3, с. 130–131]. То есть и в данной плоскости цельности конфликта и осуществленности сюжета не обнаруживается. И эти обстоятельства вынуждают пристальнее взглянуть на другие слабые ерофеевской драмы.

Уже в «Москве — Петушках» было очевидно, что Ерофееву близок диалогический способ развертывания действия, что события (действие) легко уступают в повести место разговору (моно-, диа- и полилогу), что развитие фабулы обусловлено не пространственным (через действие), а ментальным (через монолог) перемещением героя. В «Вальпургиевой ночи» эта особенность ерофеевского повествования усилена и формально задействована: персонажи пьесы только говорят и каждый только (условно) «своим голосом», комментарии «с чужих слов» (например, Венички, Господа, ангелов или других персонажей) опущены, то есть, проще говоря, Ерофеев не создает пьесу, а из прозаически повествовательного произведения изымает «лишнее». В целом «драматический» характер повествования в «Вальпургиевой ночи» оказывается удивительно близок «эпическому» характеру повествования в «Москве — Петушках»^{*}.

^{*} Точек соприкосновения текстов «Москвы — Петушков» и «Вальпургиевой ночи» необычайно много: мотив «встань

Элементы нарративного (повестийно-прозаического) повествования обнаруживают себя в тексте «Вальпургиевой ночи» со всей очевидностью.

Уже только «афишка» пьесы, ролевой состав ее действующих лиц организован «вопреки» законам драматического канона. Если традиционно, как в тексте пьесы, так и в театральной программе, действующие лица «упорядочены» значимостью их роли в ходе пьесы, то есть от главных действующих лиц к второстепенным и далее к эпизодическим персонажам, то принципом организации «афишки» у Ерофеева становится едва ли не единственно «хронологический» момент — последовательность появления персонажей на сцене, что обнаруживает зависимость ее структуры от нарратива, от повествовательной «сюжетности» пьесы.

Состав действующих лиц адраматургичен: вопреки авторскому заявлению о «неукоснительном соблюдении» всех законов Буало [3, с. 5], в том числе, вероятно, и закона о «необходимом и достаточном» составе действующих лиц, у Ерофеева среди девятнадцати поименованных персонажей (вместе с «безымянными» их более двадцати), как минимум пять героев появляются в пьесе только в одном эпизоде, не имеют ярко выраженной характерологической доминанты, лишены определенной ролевой (художественной) функции и, кажется, без ущерба для пьесы могли быть «поглощены» другими «именными персоналиями»: врач приемного отделения и старший врач лечебного отделения Ранинсон, Валентина и Зинаида Николаевна («кассирки-консультанши» приемного покоя) и медсестры отделения Люси и Тамарочка (и др.). Присутствие «проходных» персонажей в системе действующих лиц пьесы может быть объяснено логикой эпически-прозаизированного, повестийно-сюжетного мышления автора (приемный покой не то же самое, что лечебное отделение) в противовес сценически-драматургическому принципу минимализации количественного состава действующих лиц, условному способу отражения пространственно-временных связей в пьесе.

Что касается авторских комментариев-ремарок, предшествующих действию в актах или перемежающих его, то и они несут на себе отпечаток чрезмерной нарративности, имеют явно повествовательный (повестийный) характер.

Действие в первом акте начинается с авторского комментария, где значится: «Первый акт. Он же Пролог» [3, с. 8]. Мыслящий категориями прозаических жанров, Ерофеев сознательно (как кажется, ради комического эффекта) вводит эпическую ро-

и иди» [3, с. 16], мотив «распятия» и «изблеванности» [3, с. 18–19], убийство «вниз головой» [3, с. 32] и «горлом» [3, с. 27], сопоставимые пары (Митричи — Вова и Коля), присутствие образов «венецианского мавра» и Дездемоны [3, с. 14, 71], поименование питейных напитков [3, с. 111], характер каламбуров [3, с. 93, 118], физиологические особенности главных героев (один «не пукал», у другого «не шел пар изо рта» [3, с. 64]) и многое другое.

довую квалификационную черту, сопоставив (и наложив) первые «экспозиционные» разделы прозаических и драматических стратегий. Сходным образом квалифицируется и третий акт — «лирическое интермеццо» [3, с. 59].

Внутри вводного комментария к первому акту, внешне в достаточной мере ориентированного на драматически-сценическое оформление и содержащего указания по организации сцены («Приемный покой. Слева от зрителя <...> По обе стороны <...> Позади <...> По другую сторону <...>» [3, с. 8]), неожиданно появляется нарративная фраза о медбратах Бореньке — «о нем речь впереди» [3, с. 8] и замечание о том, что Гуревич был доставлен в психбольницу «чумовозом», с пояснением в скобках — «скорой помощью» [3, с. 8]. Очевидно, что ни та, ни другая ремарка не добавляют ничего к сценическому или актерско-режиссерскому видению, но явно предназначены для прочтения.

Apropos. В случае со словом «чумовоз» можно говорить о литературных аллюзиях, которые в связи со вторым названием пьесы «Шаги Командора» однозначно отсылают к «Маленьким трагедиям» А. С. Пушкина, а именно к «Пиру во время чумы». Однако то обстоятельство, что выразительное слово оказалось за пределами диалогически маркированной зоны речи персонажей свидетельствует о невыразительности драматургического письма Ерофеева, о раздифференцированности деталей художественного текста.

В том же ряду оказываются и ремарки типа «Но об этом чуть позже» [3, с. 50], или «Адмирал выпивает — и вытирает глаза от крепости напитка и перемен земного жребия» [3, с. 95], или о Вове — «единым залпом выпив, — то, как травка, зеленеет, то, как солнышко, блестит» [3, с. 96], или об Алексее-Диссиденте, который следует за Прохоровым, «как Елисей за Илиею» [3, с. 38]. В последнем сравнении особенно ошутим символично-метафорический потенциал, явно выходящий за пределы драматической ремарочности.

Авторские ремарки содержат в себе и «избыточную» для действия пьесы эмоцию: «слава Богу» [3, с. 101], «Как это ему удастся?» [3, с. 131], или реакцию на зрительское восприятие: «Смех в зале» [3, с. 17], «Аплодисменты» [3, с. 19, 119], «Никаких аплодисментов» [3, с. 133]. (Позже подобные «слабости» письма Ерофеева будут востребованы и развиты более молодыми драматургами, которые делают подобные приемы значимо-выразительными и семантически-подчеркнутыми, например, см. пьесы Николая Коляды.)

Наряду с «Прологом» в составе единого повествовательного текста оказывается и «Послесловие», иронически означенное автором как «крохотное» [3, с. 134].

То есть драматический жанр у Ерофеева имеет тенденцию к насыщению нарративно-повествовательными элементами и, в конечном счете, оборачивается

если не вариантом какого-либо эпического жанра, то во всяком случае так называемой «драмой для чтения», произведением гибридного характера, находящимся на границе родовых узусов.

Кажется, что драматический жанр был предпочтен Ерофеевым всем прочим единственно потому, что авторской целью была языковая игра («Слово» [3, с. 15]), желание продемонстрировать легкость и красоту речевых изысков*. Драма (тем более драма о сумасшедших) позволяла ему избирательно представить только «живое» слово, не заботясь о связках, упорядочении и организации отдельных блестящих реплик.

«Молитва» Михалыча: «За Москву-мать не страшно умирать, Москва — всем столицам голова, в Кремле побывать — ума набрать, от ленинской науки крепнут разум и руки, СССР — всему миру пример, Москва — Родины украшение, врагам устрашение... <...> Кто в Москве не бывал — красоты не видал, за коммунистами пойдешь — дорогу в жизни найдешь. Советскому патриоту любой подвиг в охоту, идейная закалка бойцов рождает в бою молодцов...» [3, с. 33–34].

«Фольклорные наблюдения» Гуревича: «Прежде, когда посреди разговора наступала внезапная тишина, — русский мужик говорил обычно: «Тихий ангел пролетел»... А теперь в этом же случае: «Где-то милиционер издох!»... «Гром не прогремит — мужик не перекрестится», вот как было раньше. А сейчас: «Пока жареный петух в жопу не клонет...» Или <...> вот еще: ведь как было трогательно: «Для милого семь верст — не околица». А <...> теперь: «Для бешеного кобеля — сто километров не крюк» <...> А это вот — еще чище. Старая русская пословица: «Не плюй в колодец — пригодится воды напиться» — она преобразилась вот каким манером: «Не ссы в компот — там повар ноги моет»» [3, с. 67–68].

Или названия цветов Стасика-цветовода: «Пузанчик-самовздутыш-дармоед», «Стервоза неизгладимая», «Лахудра пригожая вдумчивая», «Мама, я больше не могу», «Сихотэ-Алинь», «Фу-ты ну-ты», «Обормотик желтый», «Нытик двухлетний», «Мыра краснознаменная», «Чапай лохматый», «Презумпция жеманная», «Зиночка сдобная пальпированная», «Мудозвончики смекалистые», «ОБЭ-ХАЭС ненаглядный», «Гольфстрим чечено-ингушский», «Пленум придурковатый», «Дважды орденосная игуменья незамысловатая», «Капельмейстер Штуцман», «Ухо-горло-нос», «Неувядаемая Розмари», «Зацелуй меня до смерти», «Генсек бульбоносный», «Любовь не умеет шутить», «Гром победы, раздавайся», «Крейсер Варяг», «Сиськи набок», «Хау-ду-ю-ду», «Уйди без слез и навсегда» и многие др. [3, с. 81–83].

Приведенные цитаты, как видно, значительны по размеру (не-драматургически пространны),

* Подробно и основательно примеры языковой игры Ерофеева в «Вальпургиевой ночи» описаны в работе И. Скоропановой [7, с. 332–345].

но в данном случае они приведены еще и с купюрами. Даже только этот незначительный факт (означим его как излишество*) становится свидетельством того, что основной ориентир Ерофеева в работе над текстом «Вальпургиевой ночи» был направлен на демонстрацию языковой игры, но не визуализированной на сцене, но вербализованной на письме. То есть в «Вальпургиевой ночи» не язык служил Ерофееву средством создания драмы, а драма упрощала процесс оформления ярких монологов и «цветистых» диалогов. В «Вальпургиевой ночи» язык — цель, драматургический жанр — средство. Этой авторской задачей и объясняется невнимание к цельности и ценностности драматического конфликта и сюжета: они составили для автора не стержень драмы, а только ее фон, с авансцены были сдвинуты в пределы антуража.

Предшествующие наблюдения приводят к заключительному выводу, что в период работы над «Вальпургиевой ночью» представлений о «новой драме» и ее эстетике (= поэтике) у Ерофеева (как и в современной советской (тогда) русской литературе в целом) еще не сложилось. Написанная Ерофеевым «Цвайте Нахт» свидетельствовала скорее о писательских поисках, чем об открытиях. Однако можно утверждать, что тенденции, которые наметились в жанровой специфике драмы Ерофеева, были поддержаны творческими поисками других писателей и, в конечном счете, послужили рождению новой драматургии, драматургии постмодерна, так называемого «нового театра».

В целом же по тексту пьесы можно отчетливо видеть, что ее персонажный мир выразительно отражает специфику и особенность советской действительности 1960–1970-х годов, но в творческом ис-

полнении Вен. Ерофеева она уверенно преодолевает (= разрушает) границы и традиции социалистического реализма. Одним из первых писателей советской действительности Венедикт Ерофеев — в данном случае на уровне тотальной иронии (и только отчасти идейной позиции) — преодолевал законы социалистического реализма, открывая дорогу новой прозе и новой драме.

Литература

1. Багдасарян О. Сюжет о Дон Жуане в русской драматургии 1980-х гг. («Дон Жуан» В. Казакова — «Вальпургиева ночь, или Шаги Командора» Вен. Ерофеева) // Филологический класс. 2013. № 3 (31). С. 6–12.
2. Богданова О. В. «Вся жизнь — Петушки». Драматизированная проза и прозаизированная драма Венедикта Ерофеева. СПб.: Алетейя, 2022. 122 с.
3. Ерофеев Вен. Вальпургиева ночь: пьесы и проза. М.: Вагриус, 2001.
4. Иванов А. Советское диссидентство: иллюзия коммуникации с властью // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2011. № 3 (9). С. 58–61.
5. Кононова Н. Алкоголь как знаменатель Вальпургиевой ночи в трагедии Венедикта Ерофеева «Вальпургиева ночь, или Шаги командора» // Вестник Псковского гос. ун-та. Сер. Соц.-гуманитарные науки. 2015. № 1. С. 100–106.
6. Орлицкий Ю. «Шаги командора» и «Кому на Руси жить хорошо»: опыт сопоставления классического и постмодернистского текста // Художественный мир Венедикта Ерофеева. Саратов, 1995. С. 25–45.
7. Рыбальченко Т. Логос или хаос: кризис культурных моделей в сознании человека (трагедия Вен. Ерофеева «Вальпургиева ночь, или Шаги командора») // Язык и культура. Вып. 8. Т. VI. Ч. 1. Киев, 2005. С. 168–178.
8. Скоропанова И. Русская постмодернистская литература. М.: Флинта, 2000. С. 332.
9. Хазова М. Тема безумия в русской прозе XX века. Автореф. дис. ... к. ф. н. Орел, 2016. 21 с.

* Количество приводимых в едином ряду острот подчас столь велико, что граничит с безвкусицей.

DOI 10.25991/AE.2024.1.1.014
УДК: 821.161.1.09

В. Ю. Даренский

Виталий Юрьевич Даренский — доктор философских наук, профессор,
Московский государственный университет технологий и управления им. К. Г. Разумовского;
darenskiy1972@rambler.ru

ПРОГРАММНЫЕ ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ПРИНЦИПЫ В РАННЕЙ ПУБЛИЦИСТИКЕ И. А. БУНИНА

В статье проведен анализ ключевых эстетических идей в ранних статьях И. А. Бунина и дана реконструкция его эстетического мировоззрения этого периода. Показано не только влияние эстетики Л. Толстого, но и наличие ряда глубоко оригинальных идей самого Бунина, вырастающих как из поэтики Пушкина, так из собственных жизненных впечатлений молодого автора. Обоснован тезис о центральном значении поэзии Е. А. Боратынского для формирования у Бунина его представлений о миссии поэта. Фактически сам Бунин сделал идеалом для себя образ поэта-мыслителя, что принципиально противоречит предрассудку о нем как о «поэте природы». В конечном итоге, молодой И. А. Бунин сформулировал для себя императив художественного творчества как героического преображения жизни; как особой формы постижения её смысла, данного в её трагических противоречиях.

Ключевые слова: И. А. Бунин, публицистика, литературная критика, эстетика.

Vitaliy Y. Darensky

PROGRAMMATIC ARTISTIC PRINCIPLES IN THE EARLY JOURNALISM OF I.A. BUNIN

The article analyzes the key aesthetic ideas in I. A. Bunin's early articles and reconstructs his aesthetic worldview of this period. It shows not only the influence of L. Tolstoy's aesthetics, but also the presence of a number of deeply original ideas of Bunin himself, growing both from Pushkin's poetics and from the young author's own life impressions. The thesis about the central importance of E. A. Baratynsky's poetry for the formation of Bunin's ideas about the poet's mission is substantiated. In fact, Bunin himself made the image of a poet-thinker an ideal for himself, which fundamentally contradicts the prejudice about him as a «poet of nature». In the end, the young I. A. Bunin formulated for himself the imperative of artistic creativity as a heroic transformation of life; as a special form of comprehension of its meaning given in its tragic contradictions.

Keywords: I. A. Bunin, journalism, literary criticism, aesthetics.

...на поэзию смотреть серьезно,
как на могущественный двигатель
цивилизации и нравственного
совершенствования людей.

И. Бунин

В ранней публицистике И. А. Бунина, начиная с его статьи «Недостатки современной поэзии», статей о И. Никитине, Н. Успенском, Е. Баратынском и др., молодым автором был сформулирован ряд четких эстетических принципов и путей их художественного воплощения. Эти тексты не носят «ученического» характера, в них виден уже ясно сформировавшийся взгляд на принципы и цель творчества писателя и поэта. Самое непосредственное влияние на формирование эстетической концепции раннего И. А. Бунина оказали именно те авторы, о которых он писал свои статьи, но в первую очередь — Пушкин, Л. Толстой и Фет. Формулировка теоретических принципов в его статьях была уже вполне самостоятельной. В последующем своем творчестве И. А. Бунин в целом не отступил от своих ранних взглядов, но дополнил их новыми элементами: экзистенциального трагизма, религиозности и идейной борьбы, которые проявились в его зрелом и позднем творчестве под влиянием нового жизненного опыта и в результате исторических катастроф XX века.

Вместе с тем, ранние статьи Бунина содержат в себе целостную и уже вполне сложившуюся эстетическую систему, которая требует отдельного рассмотрения. Это позволит лучше понять весь ранний период его творчества — т. е. годы конца XIX века. Эти вопросы до настоящего времени рассматривались явно недостаточно в научной литературе. Целью данной статьи является анализ ключевых эстетических идей в ранних статьях И. А. Бунина и реконструкция его эстетического мировоззрения этого периода.

После того, как в 1887 г. в газете «Родина» были напечатаны первые стихотворения и рассказы Бунина, молодой автор очень серьезно воспринял свое поприще литератора: он не только писал художественные тексты, но и делал усилия по осмыслению своего призвания. Это и стало причиной появления его публицистических и литературно-критических работ в самый ранний период его творчества. Как известно, в 1893–1894 гг. Бунин испытал сильное воздействие идей и личности Л. Н. Толстого, хотя «толстовцем» в смысле принадлежности к известной

секте он никогда не был. Тем не менее, воздействие эстетики Л. Н. Толстого, в том числе его теоретических работ об искусстве, на раннего Бунина несомненно. Как было уже нами показано в отдельной работе, эстетические трактаты Л. Н. Толстого представляют в целом собой своего рода «манифест антимодернизма», и это не могло не повлиять и на мировоззрение Бунина [7]. Но вместе с тем также понятно, что его художественное мировоззрение формировалось не эстетическими трактатами, а в первую очередь, его внутренним экзистенциальным опытом, заложенным еще в детстве. Это опыт был глубоко традиционалистским по своей сути, и в этом смысле, Бунин принадлежал не только к людям XIX века, но и вообще к типу «старорусского человека» — такого же, каким он сложился еще во времена Московской Руси. Бунин и сам очень хорошо осознавал это, и даже исповедовал это в своих стихотворениях и отдельных высказываниях, полагая основой своей поэзии и художественности вообще *память* — т. е. глубинный экзистенциальный опыт, идущий еще от предков [6].

Как отметила О. В. Сливичкая в статье «Основы эстетики Бунина», «Бунин близок к тому пониманию красоты, которое свойственно Востоку, не затронутому кризисом, переживавшимся европейским искусством рубежа веков. На Востоке красота понимается не как украшение бытия, а как его глубинная суть» [12, с. 475]. Под словом «Восток» здесь понимается не особый культурный регион, а именно культурный традиционализм как таковой. В этом смысле «Восток» существует везде, где возникает актуализация глубинной культурной традиции. В контексте Серебряного века как феномена русского модернизма, Бунин был своего рода представителем русского «Востока».

Как отмечал О. Мраморнов, «смолоду Бунин был весьма начитан, в том числе и в философии: читал многочисленных иностранных авторов, Вл. Соловьева, околотовскую философию — он ведь в молодости был толстовцем, торговал книжками «Посредника»; позже читал Л. Шестова, Н. Бердяева, Ф. Степуна и проч.» [11, с. 169]. Этим также определялось его стремление выразить свои взгляды в публицистической форме. Наследие Бунина как публициста, включая его гениальные «Окаянные дни» — одно из самых глубоких историософских произведений XX века — еще не оценено по достоинству, хотя этот процесс уже начался. В частности, А. Измайлов в первой монографии, посвященной публицистике И. А. Бунина, справедливо пишет о его «публицистической грации» [9, с. 13]. А. А. Дякина в статье «Публицистика и публицистичность в творческой практике И. А. Бунина» отмечает, что «литературно-критические работы Бунина раннего периода явились важным шагом на пути его становления как публициста» [8, с. 198]. И это является еще одним основанием для их специального анализа.

Стоит рассмотреть эстетическое и творческое credo статей раннего Бунина сразу в контексте его

зрелых взглядов — чтобы иметь контекст для сравнения. Об этих зрелых взглядах писали многие авторы, но мы ограничимся двумя ценными формулировками. В частности, в известной книге Ю. В. Мальцева «Иван Бунин» автор, используя цитаты из текста ранее не публиковавшейся рукописи Бунина 1921 г., пишет следующее: «согласно Бунину — укорененность во Всебытии с особой силой ощущается одаренными людьми, поэтами и пророками. «Это те, которых называют поэтами, художниками, созерцателями, творцами. Чем они должны обладать? Способностью особенно сильно чувствовать не только свое время, но и чужое, не только свою страну, но и другие, не только себя самого, но и прочих людей, то есть, как принято говорить, способностью перевоплощения и кроме того особенно яркой и вообще особенного свойства памятью». «Все они отличаются все возрастающей с годами религиозностью, то есть страшным чувством своей связанности со всем многообразием и со всей зыбкостью Сущего». В этой укорененности источник их особой жизненной силы и почти животной, дикой, то есть талантливой (по Бунину это почти синонимы) близости к тайнам бытия» [10, с. 9]. Таким образом, поэт и художник, по Бунину, — это своего рода «экзистенциальный ведьмак», способный чувствовать чужую душу, как свою собственную, и другую эпоху — как свою собственную; для него нет времени и все человеческие души едины в мировой «плероме» (полноте); он способен к «странствию по душам» (Л. Шестов) — и именно это делает его творцом художественных миров, столь же бесконечных, как и мир реальный.

В свою очередь, О. Мраморнов в содержательной рецензии на новое издание переписки Бунина отмечал: «определения Бунина как исключительно «изобразительного» поэта до сих пор в ходу. В качестве примера могу привести высказывание недавно скончавшегося Юрия Кузнецова: «Бунин, многим обязанный внешнему зрению Фета, изображал одну «зримую оболочку». Все это глубоко неверно. Бунин в своем творчестве эволюционировал в сторону «преображения» действительности, возводил эмпирию к эмпирии. Его художество (стихотворения предреволюционной и эмигрантской поры и «Жизнь Арсеньева», быть может, полнее всего) есть «истончение души, преодолевающее земную ограниченность» (такое определение поэзии дал в свое время архиепископ Иоанн Сан-Францисский (Шаховской), и, по моему разумению, оно приложимо к Бунину). Просто Бунин считал, что без развитой «изобразительности», без передачи «видимого» ничего «невидимого» и запредельного показать невозможно. И он вполне понимал, что «видимое» не должно заслонять «невидимое»» [11, с. 170].

Эта формулировка полностью подтверждается содержанием дискуссии Бунина с Адамовичем уже в эмигрантский период. В 1928 г. в своей статье «На поучение молодым писателям» Бунин был не согласен с утверждением Г. Адамовича о том, что

якобы следует учиться у французских писателей, преодолевших «бытовизм», а также и с самими рассуждениями Адамовича о «бытовизме» в литературе. На это он возражал, что без изображения быта литература невозможна, да и не нужна, поскольку «быт» — это плоть самой жизни; но изображение быта в литературе никогда не бывает самоцелью, а только средством для постижения красоты человеческого бытия во всей его конкретности и полноте, которая часто и выражается именно в бытовых «мелочах». «Адамовичу, кажется, хочется, — иронизировал Бунин, — чтобы души наши вращались в какой-то чудесной пустоте, где нет ни дня, ни ночи, ни улиц, ни полей, а так только — одни изысканные души» [2, с. 451].

Однако в конце своей заметки И. А. Бунин отмечает: ««Внутренний мир, — говорит в конце концов Адамович, — через видимое постигается, но лишь в том случае, когда это видимое не поглощает внимания...» Вот это наконец уже совсем бесспорно. И не лучше ли было бы лишь это и сказать, вместо всего прочего? Только даже и это давно всем ведомо» [2, с. 452].

Но об этом Бунин писал уже и в статьях своей молодости. «Недостатки современной поэзии» — первая его литературно-критическая статья, написанная восемнадцатилетним Буниным, была опубликована в еженедельнике «Родина» в 1888 году. «Всякое поэтическое произведение складывается из двух элементов: содержания и формы», — начинает здесь свои рассуждения Бунин ещё во вполне «ученическом» стиле [3, с. 487]. Однако далее его размышления весьма глубоки и нетривиальны для 18-летнего автора: «стало ясно, что содержанием для поэзии может быть все, что затрагивает человека в его индивидуальной и общественной жизни, лишь бы это не переходило границ приличия и не впадало в пошлость. Поэзия может и должна затрагивать самые разнообразные предметы. Поэт, как и всякий другой, находится под влиянием как общечеловеческих условий и интересов, так и национальных, местных и временных... Поэт должен быть отзывчив на всякое движение души, на всякое проявление нравственного и умственного мира, он должен жить одной душой с людьми и с природой... Но и этого недостаточно: поэт должен проникаться всеми радостями и печалью людскими, быть искренним выразителем нужд и потребностей общества, направить ближних к добру и прекрасному.

Встань, пророк, и виждь, и внемли:
Исполни волею моей
И, обходя моря и земли,
Глаголом жги сердца людей.

Вот истинное призвание поэта, — завершает мысль Бунин, — если только на поэзию смотреть серьезно, как на могущественный двигатель цивилизации и нравственного совершенствования людей» [3, с. 488–489].

В данных размышлениях следует сразу же выделить вполне очевидную «толстовскую» канву, но вместе с тем в них уже явственно присутствуют и специфические бунинские «ноты», которых не было у Л. Толстого. «Быть искренним выразителем нужд и потребностей общества, направить ближних к добру и прекрасному» — это, безусловно, из толстовской эстетики. Но вот уже цитата из «Пророка» Пушкина несет в себе смыслы иного порядка: здесь речь идет о том, что призвание поэта не сводится к «воспитательной» функции «за все хорошее против всего плохого», но обязано «трансцендировать» культуру и наличное бытие человека, возносить его к гонимым смыслам.

Точно такие же внутреннее «трансцендирование» поэт должен совершать и в собственной душе. Тем самым, функция поэзии — и житнетворческая, и глубоко аскетическая. В письме И. А. Белоусову от 30 сентября, 14 октября 1895 г. Бунин выразил эту мысль следующим образом: «Пусть мы маленькие люди, пусть мы только немного приобщены к искусству — все равно! Во всякой идее, во всяком идейном деле дорого прежде всего даже не выполнение его, а искание этой идеи, любовь к ней! Грустно станет порой, как посмотришь, что вот уже почти вся юность, вся молодость, все то, что порой раскрывает всю душу великим дуновением счастья, радости высокой и светлой, радости жизни, ее биения, искусства, красоты и правды, что все это пока только «не что иное как тетрадь с давно известными стихами», не выразившими даже тысячной доли того, что чувствовалось! Но все равно это! Спасибо хотя за мгновения, когда думаешь, что ты творец и художник!» [5, с. 313]. Как видим, молодой Бунин очень скромен в своей самооценке и воспринимает свое творчество как подвижничество и своего рода аскезу, придающую смысл его жизни. Такое отношение к творчеству вообще свойственно всем выдающимся художникам слова, но у Бунина в этом письме оно выражено с особой проникновенностью.

В свою очередь, уже словно предвосхищая упреки своим поздним произведениям (периода «Митиной любви» и позже) в излишнем увлечении интимностью, в этой первой своей статье Бунин пишет: «Мне кажется, что даже в произведениях, далеко не отличающихся пуританским взглядом на вещи, можно отыскать здоровые задатки нравственности среди различного рода фривольности и кажущейся распущенности... Разумеется, в произведениях, более счищенных, более проникнутых целомудренностью, если можно так выразиться, более возвышенных и идеальных, многое можно найти такое, что ведет человека к истинной гуманности, тонкости чувств и пониманию всего прекрасного. Наполнение же поэтических произведений любовными темами потому кажется злоупотреблением их, что к ним многие поэты относятся чисто шаблонным образом, при полном отсутствии искренности, а это уже относится к исполнению, а не содержанию, и это можно сделать с какой угодно

но темой» [3, с. 489]. Это рассуждение проливает свет на то, как Бунин понимал тематику своих поздних произведений, проникнутых особой интимностью и часто заслуживавшей упреки за это. Как видим, уже 18-летний Бунин уже четко определился с отношением к этой тематике, и это отношение достаточно четко выражено лишь одной фразой: «в произведениях, далеко не отличающихся пури-танским взглядом на вещи, можно отыскать здоровые задатки нравственности». Поздний «интимный» Бунин вовсе не для того вторгался в эту область чтобы натуралистически выставить её напоказ, а для того чтобы показать, что и в этой области явлен тот же самый экзистенциальный трагизм бытия человека, как в других, более «возвышенных» областях жизни.

Однако в этой первой статье Бунина более всего беспокоит не это, а то, что поэзия отрывается от жизненных корней и становится отрицанием жизни — так он уловил первые признаки декадентства ещё тогда, когда оно ещё не выступило сознательно в качестве господствующего художественного настроения. Он писал: «поэты друг от друга заражаются пессимизмом и мрачным отношением к жизни. Дела так идти далее не могут: поэзия совершенно измельчает, утратит последние зародыши силы, так как для развития ее нужна здоровая пища, а ее-то и нет почти вовсе» [3, с. 490]. Сам Бунин всю жизнь сознательно противостоял этому явлению, что и определило его традиционализм и его ориентацию на художественные принципы классиков «золотого века».

Но Бунин упрекает поэтов той эпохи не только в этом нездоровом мироощущении, но в отрыве от классических традиций на уровне формы. Это он считает таким же роковым недостатком, как и пессимизм в отношении к жизни, порожденный экзистенциальным опустошением людей. Об этом он писал так: «Новейших поэтов справедливо упрекают и в несовершенстве формы. Действительно, ни один из них не возвысился до изящества и тонкости отделки поэтов предыдущей эпохи. Следует поэтому обратить серьезное внимание на выработку внешней стороны поэзии. Недостатки ее, по нашему мнению, объясняются многими причинами. Прежде всего, заметно, что поэты не с особенным усердием изучают классические образцы своего искусства. Мы уже не говорим о недостаточном знакомстве с древними и европейскими классиками... А теперь не видно даже, чтобы поэты хорошо знали и усваивали русскую поэзию и воспитывались на ее образцах» [3, с. 494]. Тем самым, Бунин оказывается подлинным традиционалистом не только по своему художественному мироощущению, но и своим педагогическим принципам: он утверждает, что в основе художественного развития должно лежать, как и в живописи, прежде всего изучение «старых мастеров», без которого любая «оригинальность» ничего не стоит, поскольку не может дорасти до мастерства.

В свою очередь, из таких «старых мастеров», хотя и своего недавнего прошлого, Бунин выделяет не только всем известных и признанных классиков, но и поэтов «второго ряда», которые имеют ценность как образцы нравственной личности. Об этом написана его статья «Памяти сильного человека (По поводу 70-летней годовщины со дня рождения И. С. Никитина)» (1894). В этой статье именно тип личности поэта для Бунина становится основой понимания сущности поэзии. Он пишет здесь: «Я не знаю, что называется искусством, красотой в искусстве, его правилами. Верно, в том заключается оно, чтобы человек, какими бы словами, в какой бы форме ни говорил мне, но заставлял бы меня видеть перед собою живых людей, чувствовать веяние живой природы, заставлял трепетать лучшие струны моего сердца. Все это умел делать Никитин, этот сильный человек духом и телом. Он в числе тех великих, кем создан весь своеобразный склад русской литературы, ее свежесть, ее великая в простоте художественность, ее сильный простой язык, ее реализм в самом лучшем смысле этого слова. Все гениальные ее представители — люди, крепко связанные с своей почвой, с своею землею, получающие от нее свою мощь и крепость. Так был связан с нею и Никитин, и от нее был силен в жизни и творчестве» [4, с. 503]. Здесь мы видим исповедание «почвенничества» почти в духе А. Григорьева и Достоевского, но оно является здесь не идеологией, а фундаментальным эстетическим принципом. Фактически «почвой» называет здесь Бунин то же, что позднее он назовет памятью и «своим наследством» (стихотворение «В горах») как основу подлинной художественности и поэзии.

Принципиально важными для И. А. Бунина здесь являются определения, которые он затем почти без изменений будет повторять на протяжении всей своей жизни, но огни уже даны в этой его первой статье. Он определяет «своеобразный склад русской литературы» как «ее свежесть, ее великую в простоте художественность, ее сильный простой язык, ее реализм в самом лучшем смысле этого слова». Но все это держится не само по себе, а на вполне определенном типе личности, который Бунин находил в И. Никитине. Они писал о воронежском самородке: «Кажется, переводятся такие люди. Подумайте над теперешней литературой: главная ее черта та, что в ней уже утрачивается этот особый склад и характер именно русской литературы. Многие новейшие произведения можно приписать какому угодно автору — французу, немцу, англичанину. А поэты? Они пишут триолеты, сонеты, рондо, на средневековые, на декадентские темы — и все выходит бедно, безжизненно, мелко... выдумывают феноменальные рифмы, высиживают нелепые образы с претензией на поэтичность, нелепые выражения. Да, мы маленькие, слабые, бедные люди! Они сознательно уходят от своего народа, от природы, от солнца. Но природа жестоко мстит за это. Это надо твердо помнить!» [4, с. 504]. Как

видим, в этом исповедании «почвенничества» содержится не идеология, а правда самой жизни, за забвение которой расплачиваются творческим бесплодием.

Весьма важна и показательна для Бунина статья «К будущей биографии Н. В. Успенского» (1890) о трагической судьбе этого писателя. Она связана со статьей о «богатыре» Никитине как бы в качестве её «изнанки»: в ней Бунин показывает, что происходит с художником слова, когда он не выдерживает высоты своего призвания и погибает от своих человеческих слабостей.

Однако, как нам представляется, самой важной и принципиальной из всего круга этих текстов является статья «Е. А. Баратынский (По поводу столетия со дня рождения)» (1900), в которой Бунин фактически сформулировал свой образец подлинного поэта. Он писал об этом так: «душевная жизнь Баратынского постоянно была обвеема дымкой поэзии, что картины его были сильны и классически рельефны, что стих его отличался редкою красотой и изяществом, то важность ознакомления с Баратынским станет вполне очевидна. В предлагаемой статье я постараюсь показать, что изучение его избранных стихотворений и поэм может иметь серьезное воспитательное и развивающее значение как для молодежи, так и для всякого мыслящего человека» [1, с. 508]. Последние фразы здесь даже отдают какой-то канцелярщиной, но это на самом деле просто следствие скромности автора, который не решается говорить о столь серьезных вещах своими словами.

Далее он продолжает в том же очень серьезном стиле: «В настоящее время пришла уже, кажется, пора, когда эстетическому воспитанию начинают отводить солидное место если не на практике, то, по крайней мере, в теории, и вполне понятно, что в этом деле на первый план выдвигается изучение отечественной литературы, так как эта отрасль знания не только способна выработать изящество и тонкость вкуса, но и содействует расширению умственного кругозора и развитию нравственных чувств, не говоря уже о том, что изучение родной литературы может наилучшим образом способствовать пробуждению и укреплению национального самосознания» [1, с. 508–509]. По стилю это отчасти напоминает официальное распоряжение министерства — но причина такого «высокого штиля» нами указана выше. Автор явно робеет перед столь высокими смыслами, которые он хочет донести до читателя — и поэтому в силу высоты своей задачи вынужден воспользоваться такими выражениями.

Далее он вновь упоминает об особых качествах русского искусства: «К числу особенно характерных черт, свойственных от природы Баратынскому, надо прежде всего отнести его искренность и прямоту, то есть именно черты, без которых немислима истинная поэзия» [1, с. 521]. Но здесь же звучит и уже глубоко личное переживание, но отнесенное Буниным уже к предмету своего рассмотрения: «отка-

заться от веры в красоту и поэзию было для Баратынского равносильно утрате жизни, ибо на поэзию он смотрел как на возвышенное и благородное проявление человеческого духа, как на отблеск того света, который ярко озаряет мир идеалов» [1, с. 523].

Наконец, уже в качестве финальной мысли и финального аккорда здесь формулируется то высшее предназначение поэзии и искусства вообще, которое стало заветным убеждением Бунина на всю жизнь: «Душа человеческая очень сложна и требует ответа на самые разнообразные запросы. Если этого ответа не дается, она замыкается в узкие рамки и не получает возможности развиваться во всей своей силе и полноте. Я говорю, конечно, только о тех сторонах духовной жизни, которые могут быть оправданы с нравственной точки зрения, а к таковым, несомненно, принадлежат те психические движения, которые направлены на разрешение вечных вопросов бытия и смысла человеческой жизни, то есть тех вопросов, над разрешением которых и мучился наш поэт» [1, с. 524]. Итак, поэзия и искусство вообще — это важнейшее нравственное дело в нашей жизни, которое устремлено к духовному преображению человека.

Таким образом, программные художественные принципы в ранней публицистике И. А. Бунина определяются не только не только влиянием эстетики Л. Толстого, но и наличием ряда глубоко оригинальных идей самого Бунина, вырастающих как из поэтики Пушкина, так из собственных жизненных впечатлений молодого автора. В определенной степени можно говорить о центральном значении поэзии Е. А. Баратынского для формирования у раннего Бунина его представлений о миссии поэта. Фактически сам Бунин сделал идеалом для себя образ этого поэта-мыслителя, что принципиально противоречит предрассудку о Буине как о «описателе» и «поэте природы». В конечном итоге, молодой И. А. Бунин сформулировал для себя императив художественного творчества как героического преобразования жизни; как особой формы постижения её смысла, данного в её трагических противоречиях. Именно эти и определились его творческая эволюция в зрелые годы.

Литература

1. Бунин И. А. Е. А. Баратынский (По поводу столетия со дня рождения) // Бунин И. А. Собр. соч. в 9-ти томах. Т. 9. — М.: Худ. лит., 1967. С. 507–524.
2. Бунин И. А. На поучение молодым писателям // Бунин И. А. Собр. соч. в 9-ти томах. Т. 9. — М.: Худ. лит., 1967. С. 449–453.
3. Бунин И. А. Недостатки современной поэзии // Бунин И. А. Собр. соч. в 9-ти томах. Т. 9. — М.: Худ. лит., 1967. С. 487–494.
4. Бунин И. А. Памяти сильного человека (По поводу 70-летней годовщины со дня рождения И. С. Никитина) // Бунин И. А. Собр. соч. в 9-ти томах. Т. 9. — М.: Худ. лит., 1967. С. 502–506.

5. Бунин И. А. Письма 1885–1904 годов / Под общей ред. О. Н. Михайлова. М.: ИМЛИ РАН, 2003. 768 с.
6. Даренский В.Ю. «Поэзия не в том...» И. А. Бунин о «темноте» поэзии // Иван Бунин и его время: контексты судьбы — история творчества / Ред. Т. М. Двинятина. М.: ИМЛИ РАН; Литфакт, 2021. С. 44–55.
7. Даренский В. Ю. Теоретическая эстетика Л. Толстого как манифест антимодернизма // Вестник Удмуртского университета. Серия «История и Филология». 2019. Т. 29. Вып 5. С. 805–811.
8. Дякина А. А. Публицистика и публицистичность в творческой практике И. А. Бунина // Научный диалог. 2021. № 3. С. 190–205.
9. Измайлов А. «Ищу я в этом мире сочетанья...»: Этюды о публицистике И. А. Бунина (до 1920 г.). СПб.: ГАЛАРТ+, 2019. 232 с.
10. Мальцев Ю. В. Иван Бунин, 1870–1953. М.: Посев, 1994. 432 с.
11. Мраморнов О. Письма художника в юности // Новый Мир. 2004. № 10. С. 168–172.
12. Сливицкая О. В. Основы эстетики Бунина // И. А. Бунин: pro et contra: личность и творчество Ивана Бунина в оценке русских и зарубежных мыслителей и исследователей: антология. СПб.: Изд. РХГИ, 2001. С. 454–478.

DOI 10.25991/AE.2024.1.1.015
УДК 82.161.1

Е. С. Жилене

Жилене Екатерина Сергеевна — кандидат филологических наук, доцент,
СПбГИК, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского
ebibergan@gmail.ru

ОПЕРА «ДЕТИ РОЗЕНТАЛЯ» Л.ДЕСЯТНИКОВА И В.СОРОКИНА КАК СПОСОБ РЕНОВАЦИИ ГУМАНИСТИЧЕСКИХ ИСТИН*

В статье рассматриваются тактики и стратегии работы постмодернистов Л. Десятникова и В. Сорокина, авторов-создателей оперы «Дети Розенталя». В работе показано, какие не(анти)соцреалистические приемы используют писатели, чтобы обновить новизну восприятия банальных во многом человеческих истин. Форма становится способом реновации глубинного содержания.

Ключевые слова: Л. Десятников, В. Сорокин, постмодернизм, анти-соцреализм, межкультурные связи, форма и содержание.

E. S. Zelene

THE OPERA «THE CHILDREN OF ROSENTHAL» BY L. DESYATNIKOV AND V. SOROKIN
AS A WAY OF RENOVATION OF HUMANISTIC TRUTHS

The article examines the tactics and strategies of the work of postmodernists L. Desyatnikov and V. Sorokin, the authors-creators of the opera «The Children of Rosenthal». The work shows which are (not) or (anti-) socialist techniques are used by writers to update the novelty of perception of banal, largely human truths. The form becomes a way of renovation of the deep content.

Keywords: L. Desyatnikov, V. Sorokin, postmodernism, anti-social realism, intercultural relations, form and content.

Мировая премьера оперы Леонида Десятникова на либретто Владимира Сорокина «Дети Розенталя» состоялась в марте 2005 года на сцене московского Большого театра.

О «Детях Розенталя» Л. Десятников говорит:

Идею предложил Владимир Сорокин, и я подумал, что этот замысел представляет для меня большое количество возможностей для игры «в классики», игры со стилями, смыслами, манерами письма. В первую очередь, со смыслами, потому что я давно убежден в том, что ничего нового придумать нельзя, но можно «переосмыслить» какие-то моменты, и тогда в одном контексте простая гамма будет означать одно, а в другом — совершенно иное <...> А еще — возможность выразить некие чувства, простите за мелодраматизм, посредством готовых клише [4].

В основе сюжета оперы лежит история ученого-генетика. Алекс Розенталь, ученый, профессор биологии, сделал великое открытие: любое живое существо можно воссоздать заново путём бесполого размножения. Розенталь назвал свой метод дублированием, испытал его на животных и в результате бесполого размножения получил первых дублей животных. В конце тридцатых годов XX века он приступил к дублированию человека, и сам стал первым донором для опытов. Фашисты осудили смелые идеи Розенталя, лабораторию закрыли. Ученый эмигрировал в Советский Союз, где про-

должил свои эксперименты. 2 июля 1940 года в СССР родился первый дубль человека, донором которого стал стахановец Александр Иванов. Партия одобрила идеи дублирования стахановцев. Сталин наградил великого биолога орденом Ленина. Но Розенталь мечтал об ином. Он жаждал воскресить (воскрешать) гениев прошлого. В «Детях Розенталя» ими оказываются пять дублей великих композиторов-классиков: Чайковский, появившийся первым, Вагнер, Верди, Мусоргский и Моцарт, самый юный из дублей.

Темы клонирования Сорокин уже касался в своем творчестве [см.: 2, 7]. В романе «Голубое сало» (1999) действие происходит в Сибири, где в строго засекреченной лаборатории «филологи-биологи» выращивают клонов великих русских писателей. Воскрешенные генетикой таланты создают новые сочинения, во время сотворения коих в их телах вырабатывается «таинственная субстанция» — голубое сало, за которым охотятся члены некоего секретного братства. Трудно не заметить связи этого романа с «Детями Розенталя». Неслучайно, в одном из интервью упоминаются слова, сказанные Десятниковым Сорокину: «Володя, я бы хотел, чтобы то, что вы пишете, оказалось не хуже «Голубого сала»» [10].

Уже в романе обнаруживается, что сочинения клонированных авторов как будто бы строятся по законам прежде созданных ими произведений, но очевидны новообразования, мутации. И причина этой

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23–18–01007, <https://rscf.ru/project/23-18-01007/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

мутации, по Сорокину, заключается в отрыве от своей эпохи, в потере связи со временем. Именно об этом говорит в одном из интервью Сорокин применительно к «Детям Розенталя»: «Об этом, собственно, и опера. О том, что гений не вырываем из своего контекста времени. Как писал Мандельштам, «Попробуйте меня от века оторвать, / Ручаюсь вам — себе свернете шею!». То есть главная идея этого спектакля — человек не может родиться и прожить жизнь дважды. И клонирование в принципе невозможно» [9].

Отрицая возможность клонирования, Сорокин говорит, что «в этом есть доказательство бытия Божьего: людей нельзя клонировать», но продолжает и уточняет: «<...> невозможное в жизни вполне возможно в искусстве»: «Это же не science fiction <...> Это некая метафора, некий повод для размышлений об одиночестве гения, о его дистанцированности от нормальных людей, которым не надо ничего творить и добавлять к этому миру, которые довольны всем и просто живут. В двух словах, это опера о гениях и толпе» [9].

В «Детях Розенталя» в характерах, поведении, фактах биографии композиторов-клонов (композиторов-дублей) узнаваемы отдельные «реальные» черты, но в целом эта связь ассоциативна: в опере нет ни одной явной словесной или музыкальной цитаты. То есть, по Сорокину, продукт клонирования — это воспроизведение формы, но производство измененного, мутированного содержания.

Сорокин: «Когда мы определили число этих воскрешенных гениев, безусловно, шла речь и об их голосах, и о характерах. Я пользовался, конечно, весьма сложной системой ассоциаций, воспоминаний и преданий, помноженных на специфику заново рожденного тела гения. То есть это довольно тонкое дело, потому что полностью воспроизводить их характеры и их психосматику — это было бы слишком прямолинейно и поверхностно. Клоны, конечно же, должны быть чуточку другими, и те слабости, которые сопутствовали этим героям в прежней жизни, тоже как бы мутировали, изменились» [9].

Что касается непосредственной работы над «клонированием», Десятников вспоминает: «<...> Владимир Георгиевич предложил мне эскиз полного текста, который я, в общем, забраковал <...> мне пришла в голову очень счастливая мысль, чтобы каждая из пяти картин оперы была мини-оперой одного из клонов — такое «пять в одном». Первым делом я ему изложил эту идею, а потом вручил толстенный том вагнеровской прозы <...> он ознакомился со многими либретто классических опер, в том числе и этих пяти композиторов: Верди, Мусоргского, Чайковского, Вагнера, Моцарта» [4].

Итак, в опере представлены пять музыкальных миров, каждый из которых отсылает к творчеству одного из композиторов. Критики отмечают, что «герои оперы не в равной степени совместили в себе

черты дублированных композиторов и живых людей» [6].

Первым из клонированных Розенталем композиторов оказывается Вильгельм Рихард Вагнер. Говоря о Вагнере, критики замечают, что в его «музыкальном контексте решен скорее сам папа Розенталь, Вагнер же <...> выглядит просто подростком-травести. Текст его арии развивает ключевой для Вагнера образ лебедя, музыка создает «образ <...> неврастеника» [1], которого мучают ночные кошмары про лебедя, который появился было во всей своей красе, но

Вдруг из крыл белоснежных
Брызнули черви!
Словно град, застучали по свежей листве,
По моей голове, по лицу и рукам!
Лебедь больной спускался с небес,
Криком печальным скорбя и великой утрате!
[11, с. 102].

Вторым идет Петр Ильич Чайковский. Критика называет его лучшим из детей Розенталя: «великовозрастным смешным ребенком-нытиком»: «Среди персонажей опер самого Чайковского такого нет, образ абсолютно оригинален. Он решен через искусную музыкальную стилизацию, в которой органично и очень по-чайковски звучит даже пионерская песенка Дунаевского <...>» [6]. Бенефисным номером Чайковского критика называет его дуэт с няней, созданный в лучших традициях оперы «Евгений Онегин» [1]:

Петруша, успокойся.
Ты тоже в этой колыбельке
Лежал и плакал.
Что ж с того?
Я всех вас по ночам качала
Да нянчила:
Тебя, улыбу,
Вагнера-крикуху,
Сопелку-Верди,
Мусоргского-плаксу.
Вы все сосали грудь мою [11, с. 107].

Модест Петрович Мусоргский и его мир народной драмы показан во второй части оперы, действие которой происходит уже после смерти Розенталя, в ельцинскую эпоху. Место действия — площадь Трех вокзалов, где осиротевшие дети ученого подрабатывают музицированием. Образ Мусоргского колоритен, хотя «на самом деле это не Мусоргский, а беспутный монах Варлаам из его «Бориса Годунова», а по десятниковской музыке — кое-где Римский-Корсаков» [6].

Следующим в либретто предстает Джузеппе Верди. «Вердиевские страсти» начинаются, когда в проститутку Таню влюбляется шестнадцатилетний Моцарт. «Верди решен через лирические сцены... Моцарта и его возлюбленной <...>» [6]. Он встает на защиту влюбленных и откупается от сутенера

отцовскими часами. Верди и ведомый им хор протитутток распевают арию *Viva l'amore*. «Но без того, чтобы в финале все умерли, у Верди никак нельзя. Так что Кела подсыпает главным участникам оперы в водку крысиного яда» [1].

Главный (пятый) дубль — Вольфганг Амадей Моцарт. Его роль подчеркнута кольцевой композицией: последняя картина оперы обрамляет либретто и посвящена тому, с кого началась, с образа Моцарта. По мнению критики, Моцарт «как композитор почти отсутствует <...> но, наделенный любовной линией, занятой предысторией <...> раскрывается как человек. Потерявшие отца «избранники неба» во втором акте обретают Таню, и приобщение лирической героини к избранным вызывает доверие» [6]. Моцарт выжил, потому что в его генах сохранился иммунитет на ртуть, однако воскресение его совсем не радует. Моцарту слышатся голоса Тани и умерших братьев. Он рыдает, сознавая, что остался один:

Нет! Вас больше нет.
Вы ушли
Навеки.
И я один
В этом мире [11, с. 136].

Таким образом, как видно из краткого изложения сюжетной линии оперы «Дети Розенталя», в ней «коммунистические и перестроечные реалии <...> перемешаны с остроумными аллюзиями на оперные стили главных героев, что превращает сочинение в хитроумный и ироничный постмодернистский ребус <...>» [1].

На вопрос о том, диктует ли стиль консервативное искусство оперы, является ли причиной того, что в тексте либретто обнаруживаются связи с пушкинским «Моцартом и Сальери» и «Евгением Онегиным», Сорокин ответил: «Опера как жанр, конечно же, консервативна. Но и она меняется. Мы, собственно, своей работой и хотим доказать, что современная опера существует. Что оперный жанр не умер, не покрылся плесенью и вполне жизнеспособен. Ну а то, что в либретто много скрытых аллюзий, но ни одной явной цитаты, — это наши правила игры» [9].

Говоря о приеме стилизации в «Детях Розенталя», можно упомянуть и то, как Сорокин воспроизводит речи политиков: Сталина, Хрущева, Брежнева, Андропова, Горбачева и Ельцина. Для такого рода стилизации Сорокин использует разные приемы: на лексическом, стилевом, структурно-синтаксическом уровнях он обнаруживает принадлежность высказывания какому-то из правителей.

Примером такого рода стилизации в тексте служит то, как «говорит» Сталин. Первым, наиболее заметным признаком «сталинизмов», является обращение вождя к слушателям.

Из речи Сталина на XIX съезде ВКПб: «Товарищи! Разрешите выразить благодарность от имени

нашего съезда всем братским партиям»; «<...> Товарищи, разрешите мне от имени Советского правительства и Коммунистической партии поздравить вас с завершением учебы и пожелать успеха в вашей работе»; «<...> Товарищи, вы покинули армию 3–4 года тому назад, теперь вернетесь в ее ряды и не узнаете армии» [12].

Ср. у Сорокина: «Сталин: Товарищи <...>» [11, с. 111].

Следует обозначить и тонко выявленную Сорокиным синтаксическую структуру, используемую Сталиным, а именно: сначала оратор выдвигает тезис, затем ставит его под сомнение и далее дает свое объяснение. Почти всегда в тексте (и Сталина, и Сорокина) можно увидеть следующую структуру: «<...> Почему <...>? Потому что <...>».

Из речи Сталина: «В 1870 году немцы разбили французов. Почему? Потому что дрались на одном фронте. Немцы потерпели поражение в 1916–1917 годах. Почему? Потому что дрались на два фронта»; «Почему все же не столь трудно будет работать этим партиям в сравнении с русскими коммунистами царского периода? Потому, во-первых, что они имеют перед глазами такие примеры борьбы и успехов <...> Потому, во-вторых, что сама буржуазия — главный враг освободительного движения — стала другой <...>» [12].

Ср. у Сорокина: «Сталин: <...> нужно ли нам воскрешать писателей, ученых, композиторов и философов прошлого? Я думаю, что не нужно. Потому что они уже сказали свое слово» [11, с. 111].

Часто используемые Сталиным местоимение первого лица множественного числа («нам») и конструкция, выражающая долженствование («надо»), также обратили на себя внимание Сорокина.

Из речи Сталина: «Надо командиру не только командовать <...> Надо уметь беседовать с бойцами <...> Надо действовать по-суворовски» [12].

Ср. у Сорокина: «Сталин: А нам с вами надо думать о будущем. Нам нужны наши, советские писатели, ученые и композиторы» [11, с. 111].

Сорокин, будучи блестящим стилизатором, способен тонко чувствовать стиль речи конкретного человека и талантливо воспроизводить его в своих произведениях, что еще раз доказывает текст либретто. Используемый им для имитации речи политика грубый, жесткий стиль ассоциируется именно с Хрущевым, говорившим резко, часто употреблявшим в речи бытовые, разговорные слова и выражения и объяснявшим эту особенность своим происхождением и сложной жизненной ситуацией.

Никита Хрущев: «Вы хотите знать, кто я такой? Я стал трудиться, как только начал ходить. До 15 лет я пас телят, я пас овец, потом коров у помещиков... Потом работал на заводе, хозяевами которого были немцы, потом работал в шахтах, принадлежавших французам; работал на химических заводах, хозяевами которых были бельгийцы, и вот теперь — премьер-министр великого Советского государства» [13].

Ср. у Сорокина: «Хрущев: Успехи советского дублирования заставили многих империалистических шавок навсегда заткнуться <...>» [11, с. 111].

Сорокин использует индивидуально окрашенные лексические средства, стилизуя речь тех или иных политических деятелей. Так, Горбачев в либретто произносит закрепившуюся за ним фразу «чистить от плесени застоя». У Сорокина: «Горбачев: <...> последние десять, а то и пятнадцать лет мы с вами дублировали совсем не того, кого надо было дублировать. Пора это дело перестраивать, чистить от плесени застоя. И чистить будем, товарищи, решительно и по-партийному!» [11, с. 112]. А Ельцин произносит у Сорокина свое знаменитое «вводное слово»: «Ельцин: <...> хватит, понимаешь, заниматься нам этой сталинской ерундой!» [11, с. 112].

Подобно тому, как знаковые личности истории — государственные деятели — взяты Сорокиным из разных временных периодов (с целью указания на космологизм, универсальность «клонировемого» пространства, на отсутствие в нем временных характеристик), так и «клонлируемые» эпохи развития музыкальной культуры в «Детях Розенталя» оказываются различными. Интересным оказывается то, что в опере как бы представлены три эпохи развития культуры: античность, классический период и современность. И каждый композитор внутри «своей музыкальной партии» выстраивает эту систему аллюзий, заставляя узнавать в словах и поступках героев, в ходе развития сюжета традиции прошлого или настоящего.

В этом ряду обращает на себя внимание образ хора. В энциклопедическом словаре на вокабулу «хор» дается объяснение: «В античном театре хор — обязательный коллективный участник трагедии и комедии, олицетворяющий собой голос народа, выступающий как самостоятельное действующее лицо» [5]. «Хор возник из ритуальных культовых обрядов, во время которых участники двигались в ритмичном танце под звуки авлосов (флейт) или струнных инструментов вокруг запевалы. Наиболее распространенными видами хоровой лирики у дорийцев являлись: просодия (процессионное пение), гипорхема (танцевальное пение), френ (погребальное пение), пеан (хвалебный гимн в честь бога Аполлона), дифирамб (хвалебный гимн в честь бога Диониса). Первоначальные формы попеременного пения и рефрена в хоровой лирике сменило антистрофическое пение. В трагедии хор первоначально состоял из 12–15 участников, под руководством предводителя хора — корифея, который в ходе пьесы исполнял также речетативные куплеты. Хорег комментировал происходящее сценическое действие, являясь при этом рупором общественного мнения <...>» [8]. Функции хора (хоровую партию) в тексте Сорокина берут на себя (ведут) генетики, соратники Розенталя, которых затем сменяют подавальщики, наперсточники, таксисты, отъезжающие, торговцы, проститутки. И на этом уровне их можно отождествить с хором в античной драме.

Сорокин «клонировает» и перечисленные выше типы хоровой песни.

В самом начале оперы, в первой картине, встречается «клонированный» тип просодии, которая в некоторых местах вбирает в себя черты гипорхеми. Эта хоровая песня исполняется генетиками и соратниками Розенталя во время клонирования Моцарта. Сам же Розенталь принимает на себя функцию корифея или хорега, комментируя сценическое действие:

Плоть твоя
Будет расти,
В теплой матке
Сладко дремать,
Сил набираясь
В теле упругом
Советской женщины бодрой.
И через десять
Белых лун
Ты разорвешь
Ее ложе сна
И, окровавленный,
Выйдешь на свет,
Мир потрясая своим появлением! [11, с. 99].

В этой же части либретто присутствует и современный аналог хвалебного гимна, который распевает генетики, Розенталь и его соратники после успешного завершения процесса дублирования:

Генетики:
Hojotoho! Hojotoho!
Heiaha! Heiaha!
Розенталь, 1-й и 2-й соратники:
Слава Науке,
Смерть победившей!
Слава! Слава! Слава!
Все:
Слава в веках! [11, с. 101].

Пример френа можно увидеть на последних страницах либретто. Погребальным плачем заканчивается четвертая картина, когда дубли отравлены. «К неподвижно лежащим на земле дублям и Тане приближаются Беженец и Торговка, причитают по умершим» [11, с. 131].

Беженец, торговка:
У сухого деревца
Нету отрастеньица,
Не выходят выходцы
С того свету,
Не выносят весточек.
Спят-приспят
Сиротинушки
Горемычные.
Ой, ты доля горькая сиротская!
Некому пролить горячи слезыньки,
Некому помянуть сиротинушек,
Некому молиться за убоженьких [11, с. 131].

Принцип построения этого пения отсылает и к русской фольклорной традиции, к погребально-

му плачу. На вокабулу «плач» в толковом словаре дается объяснение: «Плач — плакать, голосить, причитать на известный, плаксивый голос, по умершем, или выходя замуж <...> На эти плачи (жалобные песни, которые поются на девешниках) нет числа голосам и напевам, а на плачь или причитанье у покойника, что особенно делается по зарям, почти на всю Русь один, однообразный напев, повторенье трех звуков, с растяжкой последнего» [3, т. 3, с. 119]. Исполнителя такого рода песни Даль называет «плакальщицей, плакушей» и дает пояснение: «Плакальщица <...> женщина, по найму вопит, воет, плачет, причитает по покойнику <...> зная все причитанья и заплачки» [3, т. 3, с. 119]. Жизнь умершего в данном тексте, как и в большинстве песен такого рода, сравнивается с завядшим, сухим растением. По умершим причитают, жалея их горькую долю, долю «сиротинушек горемычных». Сорокинские «певцы-плакальщики» употребляют устойчивые фольклорные слова и выражения, характерные для данного жанра: «горючи слезыньки», «сиротинушки горемычные», «убоженькие», «спят-приспят» и др.

Сорокин совмещает жанры классического греческого театра и русского песенного фольклора, сводя воедино музыкальные тенденции. В этом новом универсализованном пространстве музыканты, принадлежащие давно ушедшей эпохе, сталкиваются со временем советской власти; на качественно новом уровне происходит столкновение традиций античности и русского фольклора. Сорокин меняет, переставляет пространственно-временные связи, тем самым порождая новый топос, вневременной, интернациональный, внетерриториальный.

Классический период представлен в либретто прежде всего характерной для девятнадцатого века тематикой — Сорокин вводит в текст тему гения и мира, гения и толпы через интертекстуальные связи с «Моцартом и Сальери» или «Евгением Онегиным».

Колорит «золотого века» сквозит в ремарках автора, сопровождающих текст либретто: «Веранда дачи Розенталя. Празднично накрытый стол <...> Входит няня с букетом свежесрезанных цветов, ставит их в вазу» [11, с. 105], — заставляя ассоциативно породить «видения», вспомнить «дворянские гнезда» в произведениях Пушкина, Гончарова, Тургенева, Толстого.

«Хор» имеет важное значение для всего действия либретто: он итожит действия главных героев (генетиков), он же сопровождаются выступлениями политиков (Сталина, Хрущева, Брежнева, Андропова, Горбачева и Ельцина). На современном уровне участниками «хора» становятся таксисты, наперсточники, проститутки, торговцы, бомжи («1993 год. Площадь Трех Вокзалов в Москве. Люди с поклажей, спешащие к поездам, таксисты и ломщики, ищущие пассажиров, проститутки, наперсточники, побирušки, пьяницы, бомжи; длинные ряды торговцев с рук, продающих одежду, дешевую водку и всякую

всячину» [11, с. 113]. Их голоса сливаются в единый бурлящий поток, в котором ничего невозможно разобрать кроме шума, недовольных криков и жалобных возгласов. Пение-повествование превращается в некую какофонию. И на фоне всего этого «на середину площади выходят пять дублей: Вагнер с трубой, Чайковский с кларнетом, Моцарт с флейтой, Верди с арфой и Мусоргский с большим барабаном». 5 великих композиторов, попавших в наш век в результате развития генной инженерии, вынуждены испытать на себе все тяготы существования, что подтверждается словами ГОЛОСА: «У государства нет денег на ваше содержание». У великих музыкантов даже нет настоящих инструментов: «Мусоргский взмахивает колотушкой. Дубли как бы играют на своих музыкальных инструментах», при этом репертуар их состоит вовсе не из их собственных сочинений. По просьбам торговцев, проституток, беженцев они играют «про вагон голубой с Чебурашкой», «про Христа-младенца с Богородицей».

Картину современной жизни Сорокин дополняется лексическими средствами, речь персонажей становится грубой, содержит ненормативные, жаргонные слова и фразы:

Мусоргский:

Полно, брат, жабу-то давить! Бабла довольно выпить и откусать.

Айда скорей в тошнiловку, друзья! [11, с. 118].

Созданная Сорокиным картина современной жизни выявляет, с одной стороны, противоположность размеренной жизни прошлого: благоуханную ночь, солнечную веранду, светлую праздничную залу, мерцающую блеском хрустала сменяют шум вокзала, возгласы торговцев, жалобные стоны пьяниц и бомжей. С другой стороны — в «клонированной» среде возникает новая гармония. В этой какофонии и заключается, по мысли Сорокина, гармония современности. Воплощением этой «новой» гармонии становится Площадь Трех Вокзалов, образующая треугольник. Три угла, три вокзала, тоекратность — вальсовый гармоничный размер. И если с точки зрения традиций поведения и жизненных порядков девятнадцатого века данная норма кажется дисгармоничной, то с позиции современности — в ней все гармонично. И эта гармония различна, но константна во все периоды жизни человечества — от ее истоков (античности) и до современности.

Связь оперы с «вне-временьем» можно заметить не только на уровне сорокинского текста либретто. Важное место здесь занимают и режиссерские решения Эймунтаса Някрошюса. Десятников: «Някрошюс придумал какие-то глубокие, потрясающие вещи, хотя и не все идеально с точки зрения «музыкальности» <...> С другой стороны, он, может быть, «укрупнил» в целом оперу, вытащил на поверхность какие-то моменты, не очень заметные в музыке и либретто. Некоторые его находки были для меня неожиданными, пронзительными <...> И сейчас, посмотрев несколько спектаклей, я понимаю, что

нет никого, кто бы мог сделать нечто подобное» [4]. «Режиссер остроумно придумал облик самих дублей, создал условный мир, провел свою авторскую линию и нашел несколько эффектных сценических метафор» [6].

Словно подыгрывая Сорокину в его задумке аллюзии на античный хор, Някрошюс начинает постановку с того, что на сцену выходят генетики и соратники Розенталя, одетые в черные одежды. Они занимают на сцене такое положение, что зритель ожидает от них начала песни, повествующей о предыстории повествуемых событий. Но вместо этого происходит нечто вроде знаменитого сорокинского «слома повествования»: фигуры на сцене вытаскивают три огромных шланга белого, синего и красного цветов и начинают сплетать их вместе, имитируя процесс дублирования — плетение цепи ДНК.

Выбранные цвета неслучайны. Привычный триколор являет собой цвета российского флага, подчеркивает «русскость» происходящего, акцентирует прямое отношение развития генной инженерии к протекции, оказанной ученому со стороны Советского Союза: ведь именно на русской (советской) земле Розенталь, выгнанный из (фашистской) Германии, смог воплотить свой замысел и произвести первые опыты дублирования. В такого рода социально-политической географии, по-видимому, для создателей оперы заключен особый (не исключено — иронический) смысл.

Музыка Десятникова также, как и постмодерные игры Някрошюса, «дублирует» текст Сорокина. Десятникова, как и Сорокина, можно назвать блестящим стилизатором. Сорокин говорит: «В музыке он (Десятников. — Е. Ж.) делает приблизительно то же, что я в литературе. И к классике относится столь же трепетно, но не как к мертвому — музейным вазам, которые переставляешь из одного шкафа в другой, — а как к живым стихиям» [10].

Музыка Десятникова интересна аллюзиями на разные эпохи культурного развития, техникой звукового дублирования композиторов-классиков. Рассказывая об истории написания музыки к опере, Десятников говорит, что искал некие «подходы», представлял взгляд на творчество композиторов «как музыковед <...> только не словами, а с помощью музыки». Но вопрос, пользовался ли он какими-то специальными приемами, Десятников отвечает: «В первую очередь — оркестровыми, конечно. Это то, что меньше всего распознается, и то, что, по большому счету, мало интересует публику. Например, «наковальня» Зигфрида: вагнеровский ритмковки меча, изложенный на 9/8, я «транспонировал» в 5/4–3/4–5/4. Большой барабан с прикрепленной тарелкой — это Верди. Что еще? Медленный марш — из «Волшебной флейты», он совпадает со словами невидимого Голоса: «И ты умер, так

и не дописав свой Реквием». Но об этом марше напоминает только инструментовка — солирующая флейта с тихими медными и литаврами... Вердиевский принцип использования арфы в «Трубадуре»: Манрико играет на мандолине, а в оркестре звучит арфа... Хор а cappella, поющий на заднем плане народную песню, как у Мусоргского... То есть у зрителя возникает бессознательная идентификация: он слышит вроде бы что-то знакомое, но не понимает, что это и как это сделано. Есть еще некоторые интонационные намеки, но в гомеопатических дозах» [4].

Все вышесказанное доказывает, что опера «Дети Розенталя» — это талантливая трехчленная и трехкратная компиляция, созданная многократными и разнородными наложениями, разного рода постмодернистскими комбинированиями [см. также: 2, 7].

«Судьба творцов по-настоящему современного оперного искусства всегда была трудна: Верди изводили цензурой, Вагнер скрывался от полиции, Моцарта отравили, Мусоргского довели до белой горячки, Чайковского — до самоубийства. Свет их искусства остался, и сегодня такой же свет излучают спорные, но очень талантливые «Дети Розенталя»» [4].

Литература

1. Бирюкова Е., Тропкина О. Опера «Дети Розенталя»: в чем там дело? URL: <http://main.izvestia.ru/culture/15-03-05/article1387582>
2. Богданова О. В. Концептуалист писатель и художник Владимир Сорокин. СПб.: филологический ф-т СПбГУ, 2005. 166 с.
3. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. СПб.; М., 1954.
4. Десятников Л. «Нет у меня...» / с Л. Десятниковым беседовала К. Замоторина // Музыкальное обозрение. 2005. 5 мая. С. 14.
5. Музыкальная энциклопедия: в 10 т. М., 1982. Т. 1–6.
6. Пospelов П. Лирическая трагедия. URL: <http://www.vedomosti.ru/newspaper/index.shtml?2005/03/25>
7. Преодолевшие соцреализм. Авангард 1970–1980-х в борьбе с социалистическим реализмом / колл. моногр. под ред. О. В. Богдановой. СПб.: Алетей, 2023. 332 с.
8. Словарь античности / сост. Й. Шер. М.: Эллис Лак-Прогресс, 1994. 629 с.
9. Сорокин В. «Народ у нас как пластилин» / с писателем В. Сорокиным беседовала М. Кормилова. URL: <http://www.srkn.ru/gb/message/?89281>
10. Сорокин В. С писателем В. Сорокиным беседовала Л. Гучмазова. URL: <http://www.srkn.ru/gb/message/?89395>
11. Сорокин В. Четыре: Рассказы. Сценарии. Либретто. М.: Захаров, 2005. 336 с.
12. Сталин И. Речь на XIX съезде ВКП(б). URL: <http://www.stalin.su/guestbook.php>
13. Хрущев Н. Время. Люди. Власть. URL: <http://hronos.km.ru/biograf/hrushev.html>

DOI 10.25991/AE.2024.1.1.016
УДК 821.161.1

С. А. Косилова

Косилова С. А. — студентка 2-го курса,
Московский политехнический университет

ЗАМЯТИН И ДОСТОЕВСКИЙ: ТВОРЧЕСКИЙ ДИАЛОГ (ВЕЛИКИЙ ИНКВИЗИТОР — БЛАГОДЕТЕЛЬ)

Цель данной работы в установлении связи между романом антиутопии Е. Замятина «Мы» и Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы», а также в сравнении образов — Великий инквизитор — Благодетель, анализе проповедуемой ими идеологии. Замятин, как и Достоевский, заставляют заново взглянуть на религию, в частности, христианство, а также на развитие цивилизации. Достоевский считал поэму своего литературного героя Ивана Карамазова «кульминационной» точкой, и нам важно разобраться, как эта «точка» отразилась и стала основообразующей, наверное, в самом знаменитом романе-антиутопии Е. Замятина «Мы». Так как проблематика романов не устаревает, то раскрытие фундаментальных вопросов считается актуальным.

Ключевые слова: Ф. М. Достоевский, Е. Замятин, роман-антиутопия, миф, религия, энтропия.

Kosilova S. A.

ZAMYATIN AND DOSTOEVSKY: CREATIVE DIALOGUE
(THE GRAND INQUISITOR IS A BENEFACTOR)

The purpose of this work is to establish a connection between E. Zamyatin's dystopian novel «We» and F. M. Dostoevsky's «The Brothers Karamazov», as well as to compare images — the Grand Inquisitor — Benefactor, analysis of the ideology preached by them. Zamyatin, like Dostoevsky, is forced to take a fresh look at religion, in particular, Christianity, as well as the development of civilization. Dostoevsky considered the poem of his literary hero Ivan Karamazov to be the «culminating» point, and it is important for us to understand how this «point» was reflected and became the mainstay, probably, in the most famous novel-the dystopia of E. Zamyatin «We». Since the problems of novels do not become obsolete, the disclosure of fundamental issues is considered relevant.

Keywords: F. M. Dostoevsky, E. Zamyatin, novel-dystopia, myth, religion, entropy.

Взаимосвязь творчества Е. Замятина и М. Ф. Достоевского имеет генетический характер: Замятин утверждал, что его роман содержит в себе переосмысление Достоевского, развитие концепции «Легенды о великом инквизиторе». Но, прежде чем говорить о контексте идеологического характера в произведении Е. Замятина «Мы» и М. Ф. Достоевского «Братья Карамазовы», обратимся к концепции легенды о борьбе антихриста — Великого инквизитора — Благодетеля — лишаящие человека свободы, соблазнами и искушениями, стабильностью мирской жизни, и духа Христа, утверждающего свободу человека.

Пророческий характер «Легенды» о борьбе Христа и антихриста появился ещё в XVII в. в истории старообрядчества и с тех пор остаётся универсальным мифом, которым пользуется не только религия, философия, но и литература. Так, выделяют три эпохи актуализации мифа (это начальный период и XIX–XX столетия), в каждую из которых происходил рост эсхатологических настроений, в том числе у атеистов (тут стоит отметить, что Замятин не был церковным человеком). Ранее миф существовал только как христианско-богословское учение, но в период раскола был поводом критики государства и современности в целом [8]. В этот период разделялось мнение: одни утверждали, что приход антихриста сможет предвидеть только сам Бог, а другие, что «мысленный» антихрист уже управляет миром. Раскольники — те, кто придержи-

живались последних суждений, разработали своё учение о «чувственном» и «духовном» антихристе. Первый — конкретное историческое лицо, второй — собственно антихрист, точнее его духовный облик и духовные проявления в мире. Раскольническая концепция антихриста, появление двух мировых начал выразились в творчестве Ф. М. Достоевского. В его легенде собственно антихриста нет: Великий Инквизитор — это только человек, отрекшийся от Христа и христианства, точнее, подменивший последнее якобы во имя блага страдающих и слабых людей. Антихрист Достоевского — порождение эпохи, узурпатор Божьей власти и силы, революционный деятель. По мнению Н. А. Бердяева, Великий инквизитор — это «дух коренного метафизического зла», «дух самоуничтожения и небытия». Великий инквизитор — многомерный символ безрелигиозной утопии, и в этом мы можем убедиться на художественном образе Благодетеля, стремление которого к идеальному общественному строю привело только к показательному несовершенству человека [1].

В романе Замятина «Мы» рациональное устройство общества, достижение всеобщего благоденствия, уравнивание прав не меняет человеческой природы, но подавляет в человеке индивидуальное стремление к свободе, творчеству, любви. Эту проблему экзистенциальной и творческой свободы Замятин символически обозначает «бунтарством». Великий инквизитор ставит под вопросом счастье таких

людей, ведь все рождены «бунтовщиками», которые «не могут никогда быть свободными, потому что малосильны, порочны и бунтовщики». Свобода по великому инквизитору доступна только для избранных, для тех, кто может вынести гнёт бытия, а остальные — «материал для великих и сильных» [1]. Он считает нужным «исправить» учение Христа, рационализировать замысел Создателя. Его цель — организовать людей в «беспорный, общий и согласный муравейник» [1], дать людям земное благополучие ценой свободы, лишения человека права на познание, творчество и самоопределение. Благотворитель Единого Государства в романе «Мы», подобно Великому инквизитору, исходит из убеждения, что всеобщая сытость и довольство, в которых он видит главную ценность жизни человеческой массы, несовместимы со свободой, поэтому, чтобы удовлетворить всех граждан, следует искоренить стремление к свободе, ограничить доступ к знанию, свести на нет творческие стремления, уравнивать всех в правах и обязанностях, создать стандартного человека и «общность преклонения», «ибо тайна человеческого бытия не в том, чтобы только жить, а в том, для чего жить» [4, с. 262.]. Здесь стоит отметить эту связь «общности», «всех вместе» Достоевского и этого «мы», «победы всех над одним» Замятина — лейтмотивом подчинённости и безличности. Материализм, превосходство практической основы над духовной, ущербность личного — основа концепции Замятина [7, с. 491]. Понятие «мы» — коллектив безымянный, и понятие «я» — в сознании главного героя Д-503 — болезнь, которая выражается индивидуализмом, а именно — с душой. Трагизм героя в том, что, находясь в поиске истины «Кто я? Что я?», он фактически к ней не готов из-за переориентации Единым государством личности. Д-503 человек, находящийся с рождения под тотальным контролем, в котором перевернуты понятия о Добре и Зле, рассуждения о выборе «я» и «мы» приводит к абсурдным выводам из-за отсутствия самостоятельности мышления. Появление болезни — проводник свободы в определении Добра и Зла. В своем анализе «Легенды о Великом инквизиторе» Бердяев подчеркивает, что Великий инквизитор также выступает от лица «мы»: «Мы устроим их жизнь как детскую игру»; «Мы взяли на себя проклятие познания добра и зла: мы сохраним секрет для покоя счастливых младенцев»; «лишь мы, мы, хранящие тайну, только мы будем несчастны» [4, с. 267]. Мыслитель задается вопросом, кто эти «мы», и показывает, что это только демагогический способ выражения, за ним стоит единое и единственное «я». «Мы» — это сам Великий инквизитор, «имя которому — легион»: сначала это бесы революции, а потом — обожествленный вождь и обожествленное государство. Бердяев убежден, что «хранящие тайну», правящая элита, якобы берущая на себя «проклятие познания и муки совести», — это лишь риторический образ, а в реальности эти представители духовности окажутся исполнителями воли диктатора.

В основе государства, изображенного Достоевским в «Легенде о Великом инквизиторе», лежит «теократическая утопия». Государство берет на себя функции церкви, решение проблем нравственного сознания и совести. Организацией жизни заняты «хранители тайны», «благотворители человечества». В основе организации лежит «принудительное спасение», суть которого заключается в предельном упрощении и «облегчении» жизни, избавлении человека от проблем познания и совести, от поисков смысла жизни. «Благотворители» подобно Великому инквизитору «исправляют» подвиг Христа, который, по их мнению, поставил перед людьми непосильные задачи духовной работы над собой. Освободив человека от необходимости самостоятельно мыслить, благотворители занимают его механическим трудом, не требующим творчества и совершенствования, организуют и его свободное время. Великий инквизитор рисует картину будущего: «Да, мы заставим их работать, но в свободные от труда часы мы устроим им жизнь, как детскую игру, с детскими песнями, хорами, с невинными плясками. О, мы разрешим им и грех; они слабы и бессильны, они будут любить нас, как дети, за то, что мы им позволим грешить. <...> Они будут нам покоряться с веселием и радостью», потому что будут избавлены «от великой заботы и мук решения личного и свободного» [1, с. 267].

Картина, нарисованная Великим инквизитором, обретает новую жизнь в антиутопии Замятина. В его Едином Государстве осуществляются основные принципы Великого инквизитора, но при этом картина будущего насыщается конкретностью новейшего исторического опыта. Эксперимент над человеком доводится до логического предела и тем самым до абсурда. В Едином Государстве научно-технический прогресс достиг высочайшего уровня: побеждены голод и нищета, достигнуто не просто благополучие, но изобилие, построен «рай на земле» [5, с. 164]. Появилась возможность перенести эти достижения на другие планеты с помощью межпланетного корабля «Интеграл». Материальное благосостояние достигнуто, однако в жертву принесено умственное развитие, личностный рост человека, его научное и художественное творчество. Вся жизнь мелочно регламентирована и идет по расписанию под библейски звучащим названием «Часовая Скрижаль». Замятин использует лексику и символику «Легенды о Великом инквизиторе» Достоевского — «благотворители», «хранители тайны», «принудительное спасение», жизнь как «детская игра», однако он создает картину нового технического века, чем придает этим образам современное звучание. «Дух» Великого инквизитора в романе Замятина проникнут во все сферы человеческой жизни, Благотворителю подчинено сердце и разум, поэтому и пристальный контроль за жизнью нет: даже в свободный «личный час» жители Единого Государства по собственному желанию маршируют шеренгами по четыре под государственный гимн. При этом они испытывают

веселье, радость, неподдельный энтузиазм: они счастливы как дети. И эти шеренги составляет не только безликая масса рабочих и служащих, шеренгами ходит также научная, техническая и художественная интеллигенция, создающая мощь и величие государства, его культуру. Такое явление нами в обществе уже принято обозначать социализмом, а в некоторых случаях — диктатурой. Инквизитор и Благодетель четко видят будущее в тоталитарном государстве, где человек станет обезличенным существом, подобным покорному животному М. Горький писал, что «легенда о Великом инквизиторе направлена в равной степени и против атеизма, и против социализма», однако, говорить сейчас о социально-политическом содержании — значит обращаться к второстепенной роли идейного содержания, а ведь творческие усилия Замятина и Достоевского направлены на раскрытие сущности человеческой личности и приём, возможно, для них схожий — социально-психологический. Сравним: молчание — Иисуса в «Легенде о Великом Инквизиторе» в ответ на обвинения в нелюбви к людям и молчание I-330, когда Благодетель вопрошает его на счёт человеческого хлеба и счастья в романе «Мы» — становится формой выражения несогласия с ценностями властителя, презирующего людской род. Своим «молчанием» герои обоих произведений вовсе не скрывают истину, они ее открывают, убеждая, что в сложившихся условиях данный способ более уместен для выражения собственного взгляда на мир. Достоевский отрицал принудительность Добра, ибо в такой форме мы получаем злую необходимость. Человек своими стремлениями обретает свободу. Бог дал выбор, и сила человеческой души в том, чтобы сердцем и разумом выбирать Добро и свет. Своим мыслям нахожу подтверждение Н. А. Бердяева: «Люди — не бессмысленное стадо, не слабосильные, презренные животные, которые не могли бы вынести тяжести раскрытия тайны, люди — дети Божьи, им уготовлено божественное назначение, они в силах вынести тяжесть свободы и мировой смысл. Личность человеческая имеет абсолютное значение, в ней вмещаются абсолютные ценности, и путём религиозной свободы она осуществит своё абсолютное призвание» [1] Такое отношение к человеческой личности — гарантия сохранения человеческого, души и совести, как сознания своей органической сопричастности роду людскому и личной ответственности и вины за свои или чужие антиобщественные помыслы и деяния. «Антигуманисты» Благодетеля — так называл В. А. Недзвецкий тех, кто «хлебами, мамоной, мечом кесаря» — ценою души и совести — обращают «подданных» в подобия животных или безликих «нумеров»-роботов [6, с. 495].

Евангельский Дьявол (Бердяев, Недзвецкий) вошел в замятинскую антиутопию через интерпретацию Достоевского и заключает в себе диалог с его идеями, развитие его образов и сюжетных приемов. Д-503 проходит через раздвоение своей личности

и преступление перед «нумерным» сообществом, затем — кризис и своеобразное «воскресение», возвращающее его в лоно Единого Государства. Пара главных женских лиц (О-90 и I-330) связана, как нередко у Достоевского, антитезой типа кроткого, смиренного, с одной стороны, и хищного, демонического — с другой. Своего рода калькой, композиционной и содержательной, со свидания Великого Инквизитора и Христа выглядит в «Мы» встреча Благодетеля со строителем Интеграла (он же хроникер-повествователь, Д-503).

Н. А. Бердяев пишет в своей статье «Великий инквизитор» о демоническом поветрии и, в целом, о демонизме. Героиня, пробуждающая душу в Д-503 и состоящая в организации заговорщиков «Мефи» (от «Мефистофеля»), имеет ту же демоническую составляющую. Мефистофели — искусители и разрушители как Единого Государства, так и общественного, личного спокойствия Д-503. Этим подчеркивается и образ I-330 — «острыми белыми зубами, искообразным выражением лица», укусом-улыбкой». Д-503, уйдя от антихристианского мира, почитающего Благодетеля, он вырвался бы в другой антихристианский мир, поклоняющийся Мефистофелю [7, с. 496]. С точки зрения Замятина, Мефистофель поддерживает «мучительно-бесконечное» движение и не даёт миру застыть в скучном совершенстве, неся в себе одновременно «скептицизм» и «романтизм с идеализмом». Разрушительное начало же связано с тайной человека стать божественно совершенным. На это утверждение находим ответ Бердяева: «Почитать себя за Бога есть потеря ощущения личности и идеи индивидуального назначения, <...> это желание каждого раба, восставшего против подчинения, но не способного ещё к благоговению. Противопологать свою личность Богу — огромное недоразумение, и истекает оно из темноты сознания и темноты сердца. Искать свободы от Бога и находить её в утверждении своей природной личности — вот что очень модно, но лишено всякого смысла...». Бердяев подчеркивает, что свобода иной раз выступает тяжким невыносимым бременем из-за того, что она иррациональна, что указывает на ее природу с примесью и добра, и зла. Именно жажда свободы человека объясняет существование зла в мире. Связь со свободой определяет ответственность за совершенное зло. Убери свободу выбора, которая предоставлена человеку, ответственность за злодеяния перенял бы Бог. По мнению Достоевского, зло является порождением свободы, а отсутствие свободы говорит об отсутствии добра [2, с. 312]. Желание человека пересекать границы и невозможность существовать вне этих границ обусловлены его иррациональной природой. Все состоит из противоречий, дилемм, для разрешения которых нужно иметь некую опору. У Замятина рациональность и иррациональность заменяют такие понятия как «энтропия» и «энергия», определяя стремление первой силы к блаженному покою и счастливому равновесию, а второй к разрушению

этого равновесия и к мучительно-бесконечному движению. Конформизмом, «энтропийностью» сознания объясняется в его романе возникновение и процветание Единого Государства Будущего.

Прежде чем перейти, к концептуальным различиям между романом Замятина и легендой Достоевского, хочется отметить близость Великого инквизитора и Благодетеля в том, что они соответствуют всем качествам антихриста: гордыня; самообожествление; стремление вытеснить Христа, борьба с Его религией; стремление покорить себе многих; неоднократные убийства; смерть без покаяния [6, с. 492]. Но ведущим из них являются, прежде всего, активное противопоставление себя Христу, противодействие Ему и самообожествление. Однако изучая образы, можно видеть, что Благодетель — это всего лишь «лысый, сократовски-лысый человек...», а Инквизитор — «девяностолетний старик с иссохшим лицом со впалыми глазами в старой, грубой, монашеской своей рясе». Чем более детализирован образ, тем виднее, что это обычный человек, с подавляющим его чувством высокомерия и гордости. Если у Достоевского Великий инквизитор еще принадлежит к титанам духа, прошедшим испытания в пустыне («я тоже питался акридами», говорит он), то новая эпоха порождает лишь подобие, к которым относится Благодетель.

Если говорить о различии, то прежде всего обратимся к мотиву: инквизитор в отречении от Христа в поэме Ивана Карамазова — не бросить миллионы слабых людей, мотив Благодетеля — приковать человека цепями к счастью. Различие идеологического характера можно объяснить художественной формой воплощения. Великий инквизитор не хочет принимать облик Христа, не хочет верить в него, и потому отрекается от него. Он создаёт словно иллюзию разговора с Христом. Иван Карамазов подчеркивает «что он (инквизитор) мог сойти с ума на своей идее». В отличие от Замятина, у которого Благодетель разговаривает с себе подобным, а не Божественным. Поэтому мы можем проследить и искренность инквизитора в разговоре с собой, прямолинейность его идеи, в отличие от Благодетеля, которому нужно узнать от Д-503 о подпольной организации.

Однако концептуальное различие состоит не только в этом, но и в понимании христианства.

У Достоевского инквизитор противостоит Христу, т. е. это идеологический противник, когда как у Замятина христианство — лишь предшественник. Так возникает, считает Т. Т. Давыдова, еще один «синтетический модернистский образ в романе — образ Благодетеля [2]. Устройство общества, которое создал инквизитор — единственное представление о счастье для людей, тогда как у Благодетеля настоящее — видимый и осязаемый идеал.

Подводя итоги, хочется сказать словами Зосимы из романа Достоевского, что только в человеческом духовном достоинстве равенство. Творчество Замятина и Достоевского, если смотреть на их творческий диалог писателя XX века с русским гением XIX-го, направлено на раскрытие фундаментальных проблем: понимания личности и поиска истины. Достоевский и Замятин оставляют выбор ответа на вопрос самому человеку, мы не найдём догм или поверхностного ответа в тексте. Однако это не означает, что авторы целенаправленно его избегают, потому что авторский замысел интерпретировать так или иначе можно и даже более — понять его метафизическую глубину.

Литература

1. Бердяев Н. А. Великий инквизитор. Библиотека Вехи. URL: <http://www.vehi.net/berdyaev/velinkv.html>.
2. Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. М., 1923. С. 300–327.
3. Давыдова Т.Т. «Мы» Е. Замятина роман-антиутопия <https://cloud.mail.ru/public/v6L5/qTPRyltol>.
4. Достоевский Ф.М. «Братья Карамазовы». М.: Эксмо, 2023. 800 с.
5. Замятин Е. «Мы». М.: Эксмо, 2022. 384 с.
6. Казнина О.А. Е. И. Замятин и религиозно-философская антиутопия. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/e-i-zamyatin-i-religiozno-filosofskaya-antiutopiya-kritika-sotsialnogo-utopizma-v-tvorchestve-e-i-zamyatina-i-n-a-berdyaeva>
7. Недзвецкий В. А. Благо и благодетель в романе Е. Замятина «Мы» (О литературно-философских истоках произведения) URL: [http://russianway.rhga.ru/upload/main/24\)%20B.%20A.%20Недзвецкий.pdf](http://russianway.rhga.ru/upload/main/24)%20B.%20A.%20Недзвецкий.pdf).
8. Сухих О. С. Истоки художественной концепции романа Е. Замятина «Мы». Замятин и Достоевский // Грехнёвские чтения. Сб. научных трудов. Вып. 3. Н. Новгород, 2006. С. 213–219.

DOI 10.25991/AE.2024.1.1.017
УДК 82.161.1

Т. Н. Маркова

Маркова Татьяна Николаевна — доктор филологических наук, профессор,
Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический университет
postbox@cspu.ru

ИНФОРМАЦИОННЫЙ ТИП КУЛЬТУРЫ: КОМПЬЮТЕРИЗАЦИЯ ЛИТЕРАТУРЫ

В последние два века мировая культура со всей очевидностью стала объектом экспансии со стороны аудиовизуальных и электронных средств коммуникации — кино, телевидения [см. об этом: 3–6, 7]. Сегодня с появлением Интернет возникает новый — информационный — тип культуры. Компьютеризация литературы на сегодняшний день представляется одной из самых интересных и перспективных теоретических проблем литературоведения.

Новое качество литературной деятельности — это не просто набор текста на клавиатуре компьютера вместо пишущей машинки, но усвоение словесностью собственно компьютерных технологий и их использование в качестве художественных приемов. Технологии — это Интернет, гипертекст, виртуальная реальность, компьютерные игры и анимация. Приемы — это конкретная реализация компьютерных технологий в вербальном тексте.

С развитием глобальной коммуникационной сети, когда мы живем в эпоху «после Гуттенберга» и когда происходит формирование новой социальной реальности — сетевых сообществ в виртуальном пространстве. Интернет создал собственную литературную среду, свои библиотеки, книжные магазины, журналы, конкурсы, стал местом, где впервые появляются новые, еще никому не известные имена, и все это позволяет говорить о литературно-компьютерном феномене сетевой литературы. В качестве ее особенностей отметим лаконичность, разговорность, развлекательность, даже скандальность, а также **неконвенциональность, то есть несоответствие установленным традициям и правилам**. Сетевой литературе **присуща интерактивность — новый вид коммуникации в режиме онлайн**. Гостевые книги (гестбуки), конференции, чаты — популярные формы существования пространства интерактивного общения.

Как следствие в современной словесности возникает новое явление — литература, пытающаяся художественно осмыслить феномен Сети. Например, роман Мэри Шелли «Паутина», вышедший в издательстве «Амфора», сборник прозы В. Тучкова «Смерть приходит по Интернету», «Дозоры» С. Лукьяненко, роман А. Житинского «Flashmob. Государь всея Сети» (2007), в котором, к примеру, читаем: «Крайне интересная выдумка общества — Интернет. И что с ним можно сделать. Не исключено, что это своего рода атомная бомба при определенных условиях и в определенных руках».

Перед нами «приватный онлайн-дневник одного малоизвестного юзера», полученный издателем по почте на CD-диске. Этот юзер — Алексей Данилович Донников (Дон), физик, доктор наук, а ныне сторож на даче отбывшего в Штаты сына, со скуки и от одиночества регистрируется в «Живом Журнале». ЖЖ — это сотни тысяч сетевых дневников (блогов), имеющих несколько уровней доступа: публичный (для всех юзеров сети), для друзей (френдов) и приватный (только для автора). Бродя по лабиринтам ЖЖ, этот почти маканинский Петрович стихийно создает онлайн-акцию, демонстрирующую общественную мощь сети, и понимает, какой инструмент влияния попал в его руки. Ученый физик, используя принцип работы больших самоорганизующихся систем, создает информационную пирамиду, и тут же начинают происходить странные флешмобы — короткие массовые акции в онлайн и оффлайне, заканчивающиеся культурными терактами (атакой скульптур Церетели, например). Акции сотрясают не только Интернет, где они зарождаются, но и порядок в стране. Так, проект «Виртуальная Россия» — это Империя во главе с Самодержцем. Внешне — «прикольная» игра, на деле — испытательный полигон новых политехнологий.

Большое влияние на современную прозу оказывает другая компьютерная технология — гипертекст [см.: 1, 2]. Это иерархически организованная система текстов, каждый из которых содержит ссылки на другие тексты. Гипертекст — это ветвящаяся последовательность независимых текстов, соединенных linkами и предлагающих читателю различные пути чтения. Важнейший элемент гипертекста — гиперссылка, или прыжок, то есть неожиданное перемещение позиции пользователя; основное качество — вариативность, то есть гипертекст можно читать по-разному — от одной статьи к другой, по мере надобности. Обычный текст переводится в гипертекст при помощи системы отсылок. Такой художественный прием использует Д. Галковский в романе «Бесконечный тупик».

Технологией, позволяющей создавать новые миры, становится виртуальная реальность, то есть искусственно созданная компьютерными средствами среда, в которую можно погружаться, меняя ее изнутри, наблюдая трансформации, вступая в контакты не только с другими людьми, но и с искусственными персонажами и испытывая при этом реальные ощущения. Эффект погружения в вирту-

альный мир заключается в том, что пользователь в процессе взаимодействия с технологией перестаёт ощущать себя внешним наблюдателем и, включаясь в виртуальное окружение, начинает воспринимать его как настоящее. Человек утрачивает связь с реальностью, а оператор информационного пространства получает практически неограниченные возможности управления его психикой.

В этой связи необходимо сказать о компьютерных играх, которые тоже являются своеобразным способом моделирования реальности [см.: 3, 4]. Любая игра характеризуется наличием сюжета, набора заданий различного уровня сложности, конечной цели и развитой системы персонажей. Игра обладает вариативностью, то есть играющий сам выбирает сценарий, последовательность выполнения промежуточных заданий, а также по своему усмотрению изменяет те или иные параметры героя. Мир компьютерной игры представляет собой нарисованное пространство и создается с помощью анимации — рисованных фильмов с игрушечными героями, оживляемыми при мультипликационной съемке. Важно отметить, что человек, вовлеченный в компьютерную игру, подвергается действию эффекта погружения: мир игры вытесняет мир настоящий.

Названные выше компьютерные технологии активно взаимодействуют с литературой, порождая новые формы, жанры, способы организации повествования. Компьютерные технологии в художественных текстах реализуются на разных уровнях поэтики в виде тех или иных приемов. На словесном уровне это введение специальной лексики и элементов компьютерной программы. Так, в повести В. Пелевина «Принц Госплана» изобилуют значки и символы MS-DOS (Shift, Down, Control-Break, Reset, Page Up), главы имитируют сценарий видеоигры: Loading, Level 1–12, Autoexec, Game Paused, широко используется сугубо специальная лексика и фразеология: винчестер, монитор, дисковод, вирус, загрузиться, зависнуть и т. п. В современной молодежной прозе наблюдается мощная экспансия компьютерного сленга, стеба; воистину угрожающие изменения происходят в сетевой орфографии и синтаксисе письменной речи.

На сюжетно-композиционном уровне мы нередко имеем дело со сценариями видеоигр: «Принц Персии» у В. Пелевина («Принц Госплана»), «Гэлэкси плюс» у Д. Галковского («Друг утят»). Герой романа Петрушевской «Номер Один» изобретает компьютерную игру «В садах других возможностей» — путешествия по загробным мирам разных конфессий. Другая форма — организация текста в виде Интернет-сайта («Акико»). Здесь рассказ ведется от лица виртуальной обительницы японского порносайта. Юная Акико общается с посетителем сайта, который прячется под паролем ИЦУ-КЕН (набор первых шести букв верхней строки клавиатуры). Сначала их беседа вполне невинна, но затем следует жесткий разговор с пользователем, сопровождающийся неприкрытым шантажом. Так

автор показывает, какие возможности открываются перед диспетчерами информационного поля: от тонких механизмов вовлечения в игру и выманивания денег до криминальных методов и угроз, если объект начинает высказывать недовольство. Таким образом, мы убеждаемся, что использование специфической компьютерной формы как средства организации сюжета позволяет развернуть картину сегодняшней российской действительности и продемонстрировать авторскую оценку происходящего.

Новейшей технологией, перенесенной из компьютерной сферы в литературу, представляется чат — вид сетевого общения, характеризующийся интерактивностью и ориентацией на разговорный стиль [см.: 4]. В такой форме написан «Шлем ужаса. Креатифф о Тесее и Минотавре» — произведение, созданное В. Пелевиным в рамках международного проекта «Мифы». Предполагалось, что сюжеты мировой мифологии будут разворачиваться в современной ситуации и переосмысливаться в соответствии с реалиями начала XXI века [см. об этом: 1, 2]. В проекте приняли участие Дж. Уинтерсон, Умберто Эко, Карен Армстронг. В. Пелевин выбрал известный миф о Тесее и Минотавре, решив, что на сегодняшний день лучший лабиринт — это Всемирная паутина. Так персонажи и сюжеты античной мифологии оказались органично встроенными в структуру виртуального диалога XXI века [7].

Лабиринт Минотавра — это Сеть, выход из которой и предстоит отыскать участникам интернет-чата, в котором участвуют восемь персонажей (Monstradamus, IsoldA, Nutscracker, Organism(-, Sliff_zoSSchitan, Ariadna, UGLI 666, Romeo-y-Cohiba). По ходу развития сюжета выясняется, что у каждого свой лабиринт. Общаясь друг с другом только при помощи компьютеров, герои пытаются найти ответ на вопросы: где они находятся? как им выбраться из этого странного места? что такое этот Минотавр с его Шлемом ужаса и где найти Тесея, чтобы его победить? *Таким образом, в результате организации текста в виде чата древнегреческие герои получают новую, виртуальную жизнь, а Интернет становится новым мифологическим пространством современности [1].*

Открывая книгу Пелевина, читатель вступает в лабиринт, состоящий из множества параллельных пространств и измерений, и сам становится его участником, находящимся, как и герои, в поиске ответов на вопросы текста. В итоге писатель реализует концепт лабиринта не только на уровне Интернета, но и воплощает идею художественного текста как бесконечного лабиринта смыслов. Таким образом, анализ внешней формы выводит нас на концептуальный уровень произведения. *По мере блуждания по лабиринту читателю и героям открывается смысл, зашифрованный в его бесконечных разветвлениях, в прозрачных литературных намеках, в авторской иронии: свобода выбора — это иллюзия, а успех, счастье, любовь — обман, за который в итоге еще и приходится платить.*

Организация текста в виде чата влечет за собой и жанровую трансформацию. Критика квалифицирует текст как повесть, как роман и как пьесу, что позволило выпустить аудиоверсию еще до выхода печатного варианта, а в 2005 году «Шлем ужаса» стал интерактивным театральным проектом под названием «Shlem.com». Сам же автор определяет свое произведение как «креатифф», то есть на наших глазах рождается новая жанровая форма, которой адекватного названия еще не найдено. Виртуальные модели композиции мы обнаруживаем также в произведениях Д. Липскерова («Пространство Готлиба»), А. Слаповского («Я — не Я»), Л. Петрушевской («Номер Один, или В садах других возможностей») [см.: 4, 6].

Наконец, если мы обратимся к уровню героев-персонажей современной прозы, то должны будем признать, что компьютерные технологии позволяют найти адекватные формы воплощения измененного сознания современного человека. Использование компьютерных приемов предоставляет дополнительные возможности для воплощения новой концепции человека, связанной с кризисом традиционного сознания. Так, в прозе Пелевина из текста в текст повторяется ситуация неравенства субъекта самому себе, которая по-разному репрезентируется в рамках использования той или иной технологии. Уже в романе «Generation 'П'» (1999) шла речь о психическом феномене конца второго тысячелетия, связанном с той ролью, которую в жизни современного человека играют так называемые «визуально-психические генераторы». Телевидение, дающее зрителю гипнотическое ощущение присутствия в другом пространстве, становится способом зомбирования его сознания. Поставляя в массовом индустриальном порядке симулякры, экран телевизора или монитора превращается в пульт дистанционного управления телезрителем. Современный человек из *homo sapiens* превращается в *homo zapiens*, человека переключаемого, в виртуальное бессубъектное состояние, регулируемое оператором.

В физическом измерении Интернет — высокоорганизованная мертвая материя, комбинация ком-

пьютера, сервера и спутника. Человек здесь — всего лишь user, пользователь [4]. По своей метафизической сути Интернет абсолютно равнодушен к «слишком человеческому». Неслучайно в сети люди предпочитают пользоваться разнообразными псевдонимами — «никами», в соответствии с которыми сами строят свой имидж и коммуникацию. Психологи объясняют суть этого явления стремлением к экспериментированию с идентичностью, потребностью пробовать себя во все новых и новых ролях, испытывать новый опыт, чтобы обрести альтернативы дальнейшего развития.

Итак, совершенно очевидно, что в современной действительности, где компьютерные технологии получают все более широкое распространение, использование компьютерных приемов в новейшей словесности открывает возможности существенно-го обновления повествовательного, сюжетно-композиционного и концептуального уровней поэтики современной литературы.

Литература

1. Богданова О. В. Современный литературный процесс. Претекст, подтекст, интертекст. СПб.: Изд. РГПУ им. А. И. Герцена, 2019. 471 с.
2. Богданова О. В., Цветова Н. С. Эпох скрещенье... Русская проза 1960-х — 2020-х годов. СПб.: Алетей, 2023. 374 с.
3. Маркова Т. Н. Кинематографические приемы как проявление формотворчества в современной прозе // Вестник Челябинского государственного педагогического университета. 2017. № 1. С. 132–136.
4. Маркова Т. Н. Пути жанровых трансформаций в русской прозе рубежа XX–XXI вв. // Метаморфозы жанра в современной литературе: Сб. науч. тр. / Отв. ред. Е. В. Соколова. М.: ИНИОН РАН, 2015. С. 7–26.
5. Маркова Т. Н. Русская литература по ту сторону границы // Вестник БГУ. (Улан-Удэ), 2015. № 10 (1). С. 106–110.
6. Маркова Т. Н. Самопрезентации писателей в медиaproстранстве // Когнитивные исследования языка. Вып. 18. М.; Тамбов; Челябинск, 2014. С. 323–326.
7. Преодолевшие соцреализм: колл. монография / под ред. О. В. Богдановой. СПб.: Алетей, 2023. 332 с.

DOI 10.25991/AE.2024.1.1.018
УДК 82.161.1

И. А. Митрофанова, А. А. Рямонен

Митрофанова Ирина Анатольевна — кандидат филологических наук,
доцент филологического факультета СПбГУ

a_blum@mail.ru

Рямонен Анна Андреевна — научный сотрудник,

Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского

a_a_ryamonen@mail.ru

**ПАТРИАРХАЛЬНОЕ КРЕСТЬЯНСКОЕ ПРОШЛОЕ В ТВОРЧЕСТВЕ
Ф. АБРАМОВА И ПИСАТЕЛЕЙ-ДЕРЕВЕНЩИКОВ***

В статье рассматривается творчество Федорова Абрамова, инспектируется его принадлежность к деревенской литературе и выявляется своеобразие абрамовского патриархального прошлого в сравнении с другими писателями-деревенщиками (В. Белов, В. Распутин, В. Шукшин и др.). Показано, что мера объективности в творчестве Ф. Абрамова много выше, чем в прозе т. н. «почвенников» деревенской прозы.

Ключевые слова: деревенская проза, Федор Абрамов, прошлое и современность, память и ее реликты, патриархальное и сентиментальное.

I. A. Mitrofanova, A. A. Ryamonen

THE PATRIARCHAL PEASANT PAST IN THE WORKS OF F. ABRAMOV AND THE VILLAGE WRITERS

The article examines the work of Fedorov Abramov, inspects his belonging to village literature and reveals the originality of Abramov's patriarchal past in comparison with other writers-villagers (V. Belov, V. Rasputin, V. Shukshin, etc.). It is shown that the measure of objectivity in F. Abramov's work is much higher than in the prose of the so-called «soil workers» of the village prose.

Keywords: rustic prose, Fyodor Abramov, past and present, memory and its relics, patriarchal and sentimental.

Имя и творчество Федора Абрамова принято рассматривать в контексте так называемой деревенской прозы — течения, которое, как справедливо указывает исследователь, «на протяжении более чем десятилетия — с середины 1960-х до конца 1970-х <...> — фактически доминировало в официальной советской литературе» [6, с. 4]. Надо сказать, что и сам Абрамов неизменно позиционировал себя в качестве полноправного представителя именно этого литературного течения, отмечая, что «деревня — материнское лоно, где зарождался и складывался наш национальный характер» [2, с. 17], подчеркивая ведущие позиции, занимаемые деревенской прозой в современной ему отечественной словесности. Характеризуя таких писателей-деревенщиков, как В. Белов, В. Астафьев, В. Распутин, прозаик без каких бы то ни было колебаний или оговорок указывал на свое идеологическое и эстетическое родство с ними.

Представляется справедливой точка зрения тех исследователей, которые усматривают главный атрибутивный признак этого литературного течения в обращенности к крестьянскому прошлому, выступающему в качестве этического и эстетического критерия современности: «Авторы «деревенской прозы» с самого начала выступили и как художники, и как идеологи. Изображение явлений прошлого и настоящего в их текстах не просто включало в себя

моральную оценку, но фактически строилось на ее основе. Прежде всего «деревенская проза» вершила суровый суд над современностью за ее несоответствие вечным ценностям и нормам, «природным» законам, которые свято чтит прежняя деревня, за забвение накопленного поколениями крестьян духовного опыта» [11, с. 4–5].

Универсально-философским ракурсом восприятия действительности была обусловлена такая особенность деревенской прозы, как отсутствие особого интереса и внимания к колхозно-коммунистическим реалиям, которые воспринимались и изображались в качестве уродливых искажений естественной нормы. Герои Распутина, Белова, Астафьева, Можаяева «уходили от советского «попехонства» либо метафизически — в мир собственных онтологических раздумий, либо прямо и непосредственно — как можаяевский Федор Фомищ Кузькин, официально порвавший все отношения с колхозной системой» [11, с. 191].

Соответственно, воспевание не подлежащих пересмотру ценностей прежней крестьянской жизни нередко оборачивалось у деревенщиков подменой фактов мифологемами. В этом плане наиболее показательным примером является книга очерков Белова «Лад», в которой жизненный уклад крестьян русского Севера рисуется как идеально гармоничный: «Все было взаимосвязано и ничто не могло

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23–18–00408, <https://rscf.ru/project/23-18-00408/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

жить отдельно или друг без друга, всему предназначалось свое место и время. Ничто не могло существовать вне целого или появиться вне очереди» [5, т. 3, с. 5]. Трудно не согласиться с исследователями, которые выразили сомнение в том, что столь совершенная гармония когда-либо существовала на Руси, и охарактеризовали «Лад» как ретроспективную утопию: «То, что составляло идеальную, лелеемую в мечтах «модель» крестьянской вселенной, выглядит у Белова как реально существовавшая повседневность, как норма, которой следовали все и вся» [11, с. 56].

В свете всего вышесказанного, обратившись к произведениям Абрамова, без труда обнаружим, что слишком многое в них весьма существенно и резко отличается от канонов деревенской прозы. Наиболее заметным образом эти отличия проявляются в абрамовской трактовке патриархального крестьянского прошлого. Для Белова, Распутина, Астафьева и большинства других деревенщиков именно уклад жизни дореволюционной, точнее говоря — доколхозной, деревни Сибири и русского Севера* являлся средоточием важнейших духовно-нравственных ценностей, за забвение которых они сурово осудили в своих произведениях современную цивилизацию. Между тем при чтении книг Абрамова бросается в глаза полное отсутствие каких-либо элементов идеализации русской патриархальной деревни.

Едва ли не самый привлекательный абрамовский персонаж, мудрая пожилая крестьянка Милендьвна из повести «Деревянные кони», сравнивая времена собственной молодости с нынешними, без колебаний отдает предпочтение современности: «Старые люди любят хвалить бывалошные времена, — говорит Милендьвна негромким, рассудительным голосом, — а я не хвалю. Нынче народ грамотной, за себя постоит, а мы смолоду не знали воли. Меня выдали замуж, — теперь без смеха и сказать нельзя — из-за шубы да из-за шали...» [2, с. 14]. Адекватность этой сопоставительной характеристики, акцентирующей темные стороны прежней жизни, подтверждается в повести как объективным авторским повествованием, так и всей логикой развития сюжета. Выданная замуж в отдаленную, не затронутую влиянием цивилизации лесную деревню, Милендьвна на себе испытала все сомнительные прелести «естественной» жизни, которая однозначно трактуется как «дикарская»: «<...> дикарь на дикаре вся деревня <...>. Идут, орут, каждого задирают, воздух портят — на всю деревню пальба» [2, с. 12]. Аналогичных примеров из абрамовских произведений можно привести много. Характерно, что Абрамов, несмотря на давнюю дружбу с Беловым, сразу же выразил сомнение

в исторической достоверности вышеупомянутой книги очерков «Лад»: «Да был ли когда-либо лад на Руси? Не в этом ли трагедия России, что она никогда не смогла дойти до лада?» [4, с. 65].

Решительным отказом Абрамова от сентиментального умиления крестьянским прошлым обусловлено и его в целом весьма позитивное отношение к большевистской революции и ее героям. В этом плане расхождение абрамовской точки зрения с позицией остальных «деревенщиков», которые разрушение в 1917 году российской монархической государственности воспринимали как национальную катастрофу, а в большевиках неизменно видели сугубых деструкторов, оказывается особенно разительным.

В 1981 году в Останкино, отвечая на вопрос о причинах, заставивших его ввести в роман «Дом» образы большевика Калины Ивановича и его жены, Евдокии-великомученицы, Абрамов высказался на этот счет со всей определенностью: «И я придерживаюсь того взгляда, что у нас были просчеты, были жертвы, жертвы неоправданные, напрасные жертвы, но были и великолепные порывы, были взлеты. И хотя мое поколение и со мной рядом стоящее, идущее с моим поколением, ходили часто в одних штанах, в одной рубашке, но они были великаны духа. И так же Калина Иванович. Пусть этот старый большевик, который прошел через все, пусть он сам во многом идеалист, пусть он мечтатель, пусть он Дон-Кихот, но это Дон-Кихот, порожденный нашей советской действительностью. И чего же этого стыдиться?» [2, с. 70].

Разумеется, здесь может последовать резонное возражение, связанное с необходимостью принимать во внимание цензурный фактор. Действительно, Абрамов умер в 1983 году, задолго до начала эпохи гласности, а потому не исключено, что все вышеупомянутые славословия в адрес революции и революционеров были неискренними и носили вынужденный, всецело обусловленный оглядкой на советскую идеологическую цензуру, характер. Однако анализ фактов биографии автора «Братьев и сестер» позволяет сделать уверенный вывод о несостоятельности этой точки зрения. Абрамова на всем протяжении его творческого пути отличало бесстрашие правды. Без всякого сомнения, он был одним из самых искренних советских писателей своего времени.

Существует версия, что в 1949 году Абрамов действовал вопреки своим убеждениям, но в соответствии с логикой политической конъюнктуры, когда, будучи аспирантом филологического факультета ЛГУ, принял активное участие в идеологической кампании по борьбе с так называемым космополитизмом [см., напр.: 10, т. 1, с. 7]. Между тем есть все основания полагать, что и эти действия будущего писателя отнюдь не были продиктованы страхом или карьеризмом, но носили искренний характер: очень похоже, что он критиковал Б. Эйхенбаума, В. Жирмунского и Г. Гуковского, по-настоящему

* Не раз подчеркивалось, что практически все авторы деревенской прозы являются уроженцами Сибири и русского Севера, где в силу целого ряда объективных социально-исторических причин деревня вплоть до середины XX века сумела сохранить многовековые устои.

веря, что ведет борьбу «за чистоту марксистско-ленинского литературоведения».

Можно вспомнить в этой связи многочисленные срывы и роковые ошибки, которые в тетралогии «Братья и сестры» совершает, затем горько и мучительно раскаиваясь, Михаил Пряслин, герой духовно близкий Абрамову и едва ли не автопсихологический. Так, например, он искренне ненавидит смертельно больного Тимофея Лобанова, считая его хитрым лодырем, и принимает активное участие в травле несчастного, а впоследствии, после смерти мнимого симулянта, переживает тяжелейшую духовно-психологическую травму и беспощадно осуждает себя («Две зимы и три лета»). Не менее искренен Михаил и тогда, когда впоследствии клеймит позором свою сестру Лизавету за «разврат» — и лишь трагическая смерть этой праведницы помогает Пряслину осознать чудовищную несправедливость собственных обвинений («Дом»).

Так или иначе, но поведение Абрамова в последующие годы не дает ни малейших оснований усомниться в предельной честности и полном бесстрашии писателя. Абрамов несколько не преувеличивал, когда заявил в 1981 году: «Меня всю жизнь (это не секрет, это все знают) обвиняют в сгущении красок, в очернительстве, нигилизме, в том, что я не вижу ярких штрихов нашей жизни, и так далее» [2, с. 67]. За публикацию в «Новом мире» статьи «Люди колхозной деревни в послевоенной прозе» (1954), раскрывающей лживость соцреалистической официальной литературы, Абрамов подвергся травле и едва не лишился работы. Позже, уже в период хрущевской «оттепели», писатель опубликовал повесть «Вокруг да около» (1963), в которой пороки плановой социалистической экономики обнажались с такой беспощадной правдивостью, что его не только, обозвав «озлобленным клеветником», немедленно исключили из состава редколлегии журнала «Нева», но фактически наложили на публикацию его произведений запрет, который действовал пять лет*.

Не меньшего бесстрашия потребовала от Абрамова и публикация в 1979 году открытого письма землякам-веркальцам «Чем живем-кормимся», где объектом критики писателя оказались уже не представители власти и не порочные советские законы, но негативные качества самого народа — прежде всего лень и безответственность. После этого Абрамов подвергся ожесточенным нападкам не со стороны властей предержащих, как бывало прежде, — на него обрушились представители патристически настроенной интеллигенции, убежденные в том, что простой народ является жертвой уродливых порядков, навязанных сверху, а потому не подлежит осуждению. В Советском Союзе на рубеже 1970–1980-х годов вступление в конфронтацию с оппозицион-

ными кругами интеллигенции было для любого индивида шагом едва ли не столь же рискованным, как и конфликт с властями [7]. Однако Абрамов, как всегда, не оглядывался на чужие мнения, какими бы они ни были, и не признавал никаких табу — в том числе и связанных с народом: «Я не стою колено-преклоненно перед народом, перед так называемым «простым народом». <...> Кадение народу, беспрерывное славословие в его адрес — важнейшее зло. Оно усыпляет народ, разлагает его...» [2, с. 8].

Таким образом, можно уверенно утверждать: когда Абрамов с уважением отзывался о революции, о достижениях и успехах советского режима и колхозного строя, он делал это не для того, чтобы угодить цензуре и втереться в доверие к официозу, а потому, что таковы были его действительные взгляды.

Характерная для большинства произведений «деревенской прозы» антиномия прошлого и настоящего легко обнаруживается и у Абрамова. Однако прошлое, на которое с ностальгической грустью постоянно оглядываются абрамовские герои-протагонисты, — это отнюдь не патриархальная деревня, а советский колхоз военной поры или первых послевоенных лет. Порой в ностальгических воспоминаниях героев фигурирует даже и такая специфическая форма совместного трудового жизнеустройства, как коммуна 1920-х годов, где коллективизм полностью торжествует над частнособственническими интересами и инстинктами.

Возникает естественный вопрос о том, какие же ценности этого советского прошлого, исчезающие или уже исчезнувшие в настоящем, у Абрамова оказываются наиболее важными и значимыми. На этот вопрос довольно легко можно дать вполне однозначный ответ: на вершине ценностной пирамиды в мире Абрамова находится трудолюбие — но не обычное, а гипертрофированное, принимающее форму экстатического порыва, когда изнуряющая работа приносит блаженство и воспринимается индивидом как главный и единственный смысл существования.

Надо сказать, что все без исключения мастера «деревенской прозы» ставили в своих произведениях трудолюбие в ряд основных достоинств прежней крестьянской жизни. Многие позитивные персонажи «деревенщиков» являются неумолимыми тружениками — таковы, например, Олеша Смолин («Плотничьи рассказы» В. Белова), старуха Анна («Последний срок» В. Распутина), Илья Евграфович («Последний поклон» В. Астафьева). Вместе с тем в творчестве упомянутых писателей достаточно много весьма привлекательных персонажей, отнюдь не отличающихся трудовым рвением. Так, доморощенный крестьянский философ Иван Африканович Дрынов («Привычное дело» В. Белова) склонен к созерцательности и к тому же частенько пребывает в состоянии сильного алкогольного опьянения; Богодул («Прощание с Матерой» В. Распутина) сроду по-настоящему не работал — «знали его как

* «...на пять лет закрылись для него журналы и издательства. Пять лет не печатали ни одной строки», — вспоминает Л. Крутикова-Абрамова [8, с. 5].

менялу: менял шило на мыло» [12, т. 2, с. 219]; в «Последнем поклоне» В. Астафьева труженик-земледелец Илья Евграфович оказывается среди односельчан каким-то подобием белой вороны, и трудно не согласиться с наблюдением исследователя, который бесстрастно констатирует в этой связи, что «не слишком склонные к земледельческому труду, требующему аккуратности и самодисциплины, азартные герои астафьевского автобиографического произведения тяготеют к охоте и рыбалке...» [10, с. 98].

В «Ладе» Белова постоянно подчеркивается, что крестьянский уклад жизни во всем был ориентирован на «золотую середину», в нем не было места крайностям — в том числе и гипертрофированному трудовому рвению. Вековые обычаи культивировали сугубую умеренность не только в отдыхе, но и в труде: «В народе всегда с усмешкой, а иногда и с сочувствием, переходящим в жалость, относились к лентяям. Но тех, кто не жалел в труде себя и своих близких, тоже высмеивали, считая их несчастными» [5, т. 3, с. 12]. Читая произведения «деревенщиков», мы хорошо видим, что для их позитивных персонажей трудовая деятельность является важным, но далеко не главным содержанием, ибо смысл своего существования едва ли не каждый из них видит в напряженных духовно-нравственных исканиях, в философских раздумьях о смысле жизни.

Между тем для положительных героев Абрамова на первом месте стоит именно труд. Они являются в полном смысле слова «трудоголиками», работают буквально не щадя себя и испытывают при этом бурную радость. Напрашивается резонное предположение, что в этом плане характеры и взгляды героев несут на себе отпечаток менталитета их автора.

И действительно, мысль о главенствующей роли труда в жизни человека является основным лейтмотивом статей, интервью, писем, дневниковых записей Абрамова. Вот очень характерный фрагмент из записных книжек прозаика: «Рай придумали бездельники. Сидеть сиднем целыми днями под райскими кущами да лопать сладкие яблочки — да разве это блаженство? Это же наказание хуже каторги» [2, с. 202]. Полушутливый характер высказывания не должен дезориентировать — речь идет, без преувеличения, о жизненном кредо писателя. Не случайно речь, произнесенную в день шестидесятилетнего юбилея, он так и озаглавил: «Работа — самое большое счастье» [2, с. 33]. Это выступление завершается предельно четкой, не требующей комментариев формулировкой: «Каковы же итоги? К чему же все-таки я пришел к своему шестидесятилетию? Чему я поклоняюсь? Что я исповедую? Какова моя вера? Что больше я ценю в своей жизни? И от чего получал радости больше всего? Работа! Работа! <...> Вы спросите, а любовь? Я и на это отвечу — пусть в душе шестидесятников. Работа — это, вероятно, самая высокая любовь, любовь к своей семье, любовь к своему дому, любовь к Родине, любовь к народу» [2, с. 38]. О том, что

перед нами предельно искренняя исповедь, а не пустая юбилейная риторика, свидетельствуют многочисленные абрамовские заметки, не предназначенные для печати, — например: «Работа, работа... Есть ли большая радость на Земле? И наработаюсь ли досыта?» [2, с. 203].

Обращает на себя внимание, что писатель воспекает не столько работу как средство для достижения каких-то материальных результатов, сколько именно бескорыстный труд, вырастающий из органической и естественной потребности человека и приносящий радость.

В процитированном фрагменте из записных книжек Абрамова речь идет о желании писателя наработаться «досыта». Инвариантной в абрамовских художественных текстах является ситуация, когда уставший от тяжелого труда индивид, чаще всего женщина пожилого возраста, испытывает подобное блаженно-счастливое состояние. Так, в повести «Алька» юная героиня наблюдает за только что завершившими работу крестьянками и вспоминает покойную мать: «Бабы снятыми с головы платками вытирали запотелые, за жарелые лица, тяжело переводили дух, но улыбались, были переполнены добротой. Точь-в-точь как мать, когда та, бывало, досыта нарабатается» [3, с. 106]. Отдавший все силы любимой работе человек буквально светится счастьем. В повести «Деревянные кони» рассказчик наблюдает за как следует потрудившейся старой Милентьевной: «Она устала, конечно. Это видно было и по ее худому тонкому лицу, до бледности промытому нынешними обильными туманами, и по ее заметно вздрагивающей голове. Но в то же время сколько благостного удовлетворения и тихого счастья было в ее голубых, слегка прикрытых глазах. Счастья старого человека, хорошо, всласть потрудившегося и снова и снова доказавшего и себе, и людям, что он еще не зря на этом свете живет. И тут я вспомнил свою покойную мать, у которой, бывало, вот так же довольно светились и сияли глаза, когда она, до упаду нарабоавшись в поле или на покосе, поздно вечером возвращалась домой» [3, с. 10]. Старый человек в художественном мире Абрамова ощущает себя по-настоящему живым до тех пор, пока способен трудиться. В повести «Пелагея» мать главной героини за три дня до смерти просит у дочери какой-нибудь работы: «Дай ты мне чего-нибудь поделать. Я ведь жить хочу» [3, с. 74].

Трудовая доблесть ценится в крестьянском коллективе едва ли не превыше всего. Авторитет, уважение, право на доминирование в любой группе (от семьи до целого колхоза) можно заслужить только на трудовом поприще. Чаще всего в произведениях Абрамова способом самоутверждения и ареной вполне серьезной борьбы за неформальное лидерство оказывается сенокос: чтобы одержать верх над конкурентами, необходимо опередить их в косыбе.

В тридцать первой главе первой части тетралогии (роман «Братья и сестры») такой поединок происходит между Анфисой, недавно избранной пред-

седателем пекашинского колхоза, и старовой Марфой, властной, пользующейся среди крестьянок большим авторитетом. Характерно, что именно физически мощная, с «необъятно широкими плечами» [1, кн. 1–2, с. 185] Марфа, стремясь упрочить свое влияние, бросает вызов главной конкурентке. Дополнительную остроту состязанию для Анфисы придает и еще одно обстоятельство: за происходящим наблюдает Лукашин, которого она тайне любит и который отвечает ей взаимностью. Именно стремление показать себя с самой лучшей стороны любимому человеку становится для пекашинской председательницы главным стимулом и в конечном счете помогает одержать победу:

Марфа, кончив раскидывать косьем кошеницу, расправила напотевшие плечи, не то в шутку, не то всерьез бросила Анфисе:

— Чего встала? Не икона! Взяла бы да помахала.

— А вот и возьму, — задорно вскинула голову Анфиса.

— Возьми, возьми, Анфисушка, поубавь у ней спеси-то.

Марфа недобрый взглядом смерила Варвару:

— Ну ты! Не родилось еще в Пекашине такой бабы, чтобы супротив меня... Давай! — обернулась она к Анфисе. <...>

Анфиса, ни слова не говоря, деловито и с внешним спокойствием (но Лукашин видел, как у нее бледнеет лицо) проверила насадку косы, провела несколько раз брусом по полотну, затем стала снимать кофту. <...>

Некоторое время они шли вплотную. Потом Марфа обернулась, смерила Анфису презрительным взглядом — и пошла, пошла отмерять сажени...

— Нет, с Марфой земной бабе не тягаться, — убежденно сказала Варвара. — Она идет — земля колыбается, а трава, чего уж, сама со страху клонится. <...>

После правки косы Анфиса опять стала догонять Марфу. Лукашин влюбленными глазами смотрел на белые, как челнок ходившие из стороны в сторону, руки Анфисы и, сам не замечая того, покачивал головой вслед за ними. Еще ближе, еще ближе... И вот уже Анфиса кричит:

— Пятки! Пятки убирай!

Марфа рванулась вперед, но Анфиса уже наступала на подол.

— Пятки! Пятки, говорю, убирай! — опять закричала она.

И тут случилось невероятное: Марфа посторожилась и пропустила Анфису вперед [1, кн. 1–2, с. 180–182].

В романе «Дом» Григорий Пряслин, напрягая все силы, пытается не отстать в косье от Михаила. Для Григория эта отчаянная борьба имеет принципиальное значение в плане самоутверждения. Не догнав старшего брата, он тем не менее одержал своеобразную победу над собой и удостоился похвалы:

Петр ругал, пушил себя: зачем ему это? Зачем устраивать добровольную каторгу? Ведь глупо же

это, чистейший вздор — тягаться жеребенку с конем-ломовиком!

Да, да! Природа добрую половину того материала, который был отпущен на ихнюю семью, ухлопала на Михаила... Но какой-то бес вселился в него. Не отстать! Сдохнуть, а не отстать! <...>

Пот заливал ему глаза, временами шея брата уплывала, будто ныряла в воду, в красный туман, но как только проходило это полуобморочное состояние, он опять вскакивал глазами на крутой загривок брата...

Михаил первым опомнился:

— Ну и дурак же ты, Петруха, а еще институт кончал! Так ведь недолго и копыта откинуть. <...>

Петр не мог говорить. Он еле-еле доволоч ног до тенистой березы, под которой расположился на перекур Михаил. <...>

— Может, к избе пойдешь Але по Марьюше пройдешься? — то и дело, оглядываясь назад, говорил Михаил и при этом широко, по-доброму скалил свой белый зубастый рот, ярко сверкающий на солнце. — Экзамен сдал — чего еще?

Не ругали Пряслиных за работу. И в ФЗУ, и в армии, и в институте, и на заводе — везде Петр получал благодарности да грамоты. И все-таки — вот какая власть была над ним старшего брата — ни одна премия, ни одна награда не доставляла ему столько радости, столько счастья, как эта нынешняя, скупое, как бы между прочим брошенная похвала [1, кн. 3–4, с. 312–313].

Можно без малейшего преувеличения констатировать: в русской литературе никто до Абрамова не воспевал трудолюбие так горячо, последовательно, а главное — совершенно искренне*. Более того: абрамовским гимнам в честь труда трудно отыскать какой-либо аналог во всей мировой культуре.

Необходимо отметить, что в художественном мире Абрамова всякий труд заслуживает уважения, но превыше всего ценится бескорыстный труд, не преследующий личных прагматических интересов, а зачастую даже противоречащий им. Автору «Братьев и сестер» ближе и дороже всего благородство возвышенных натур, готовых отдавать свои силы не ради себя, а ради других.

Здесь возникает инвариантная для абрамовского дискурса сложная коллизия: чаще всего писатель изображает своих героев-земледельцев в экстремальных обстоятельствах военной поры и первых послевоенных лет, когда им приходится вести борьбу буквально за выживание; в таких условиях бескорыстная готовность индивида трудиться ради интересов колхоза или государства в ущерб собственным интересам порой оборачивается самыми тяжелыми последствиями для него самого. Ко всему прочему, благородные порывы таких бесконечно

* Разумеется, в сталинском Советском Союзе был создан целый ряд всякого пропагандистских произведений, воспевающих трудовые подвиги строителей коммунизма, но к подлинному искусству эти примитивно-лубочные конъюнктурные тексты отношения не имеют.

совестливых тружеников, как Илья Нетесов или Лиза Пряслина, нередко используют в своих корыстных целях люди не столь благородные — например, меркантильные и эгоистические односельчане или же нерадивые руководители.

Анализируя сегодня вышеупомянутое открытое письмо Абрамова землякам-веркольцам «Чем живем-кормимся», мы хорошо понимаем причины, которые заставили многих достойных представителей тогдашней интеллигенции выступить с резким осуждением позиции писателя. Дело в том, что Абрамов, сурово обвинив крестьян в лени, сознательно вынес за скобки вопрос о пороках социалистической экономики, фактически лишаящей сельского труженика каких бы то ни было стимулов к производительному и качественному труду. В момент публикации письма необходимость глубоких структурных преобразований в плановой советской экономике, и в первую очередь в сельском хозяйстве, была ясна уже практически всем. Между тем Абрамов, обращаясь к земледельцам, требовал, чтобы они проявляли трудовой энтузиазм и даже героизм буквально в ущерб собственным материальным интересам.

Да, многие абрамовские доводы и аргументы способны были вызвать недоумение и даже возмущение у оппозиционно настроенных по отношению к советскому режиму современников. Так, например, писатель ставит землякам в вину то обстоятельство, что они, уклоняясь от работы на государственных угодьях, активно трудятся на индивидуальных участках: «На собственных участках работа кипела с раннего утра до поздней ночи, зароды вырастали как грибы» [2, с. 27]. Упреки в нежелании отдавать все силы ради интересов государства («Чувствуете ли вы свою ответственность за запущенное хозяйство? Всегда ли выполняете свои обязанности? <...> Не превращаетесь ли — вольно или невольно — в нахлебников у государства?» [2, с. 26–27]) кажутся не слишком корректными: естественно, на своем участке крестьянин чувствовал себя подлинным хозяином, тогда как на обобществленной земле он превращался в бездумного и бездушного исполнителя чужой воли. А уж кому как не автору повести «Вокруг да около» знать, как велика роль материального стимула? Да и почему крестьяне должны себя считать должниками государства, которое на протяжении нескольких десятилетий фактически грабило их, обрекало на голод, заставляло сеять на северных землях кукурузу, унижало отсутствием паспортов (что так ярко отражено в романах, повестях и рассказах Абрамова)?

Не менее сомнительным и некорректным может показаться абрамовское сопоставление Верколы с ухоженной и благополучной Финляндией, в ходе которого писатель ставит своим ленивым землякам в пример трудолюбивых и ответственных промышленных и сельских работников из Суоми. Излишне напоминать, насколько существенно финские порядки, законы, зарплаты и возможности отличались от советских.

В другом месте письма Абрамов предлагает веркольским крестьянам брать пример с партийных руководителей районного звена, которых отличает гораздо большая ответственность и дисциплина: «Когда же это было, чтобы в страду работоспособные мужики были в отпуске? Секретари райкома годами не бывают в летнее время на отдыхе. А в Верколе до чего додумались? В июле, в самый разгар страды, дали отпуск шести самолюбивым мужикам» [2, с. 28–29]. Возможно, партийные руководители района, о котором идет речь в абрамовском письме, действительно отличались безупречным трудолюбием и бескорыстием. Однако в ту пору ни для кого не были секретом многочисленные факты, связанные с вопиющими нарушениями дисциплины и коррупционными скандалами номенклатурных работников СССР. В этой связи автора письма можно было бы, при желании, заподозрить в откровенном сервилизме, в подхалимском угождении власти имущим.

Однако нет необходимости повторять уже сказанное ранее о том, что предельно искренний и абсолютно бесстрашный писатель Абрамов никогда никому не угождал и не льстил. Еще более нелепым представляется предположение, что автор «Братьев и сестер» не осознавал, какие муки и страдания испытывали в недавнем прошлом крестьяне, которым он ставит в вину нынешние безалаберность и праздность.

Упреки Абрамова в адрес земляков можно понять только в свете его непоколебимой убежденности в том, что именно труд является высшей целью и главным смыслом человеческого существования, а потому праздность, вне зависимости от каких бы то ни было объективных социально-экономических и прочих причин, не может быть оправдана и заслуживает беспощадного осуждения.

В романе «Дом» в центре внимания Абрамова оказывается та же проблематика. Конфликт Михаила Пряслина с односельчанами обусловлен его гипертрофированным трудовым рвением:

Больно на работу жаден. Житья людям не дает. <...> Не хотим рвать себя как прежде, все легкую жизнь ищут. Раньше ведь как рвали? До упаду. Руки грабли не держат — веревкой к рукам привяжи да гребь. А теперь как в городе: семь часов на лугу потыркались — к избе. А нет — плати втридорога. Ну а Михаил известно: сам убьюсь и другим передыху не дам [1, кн. 3–4, с. 307].

Надо сказать, что перед нами весьма непростая ситуация, которая вряд ли поддается однозначной оценке. Можно разделить негодование Лизы, которая в этом конфликте целиком на стороне брата: «Раньше людей работа мучила, а теперь люди работу мучают...» [1, кн. 3–4, с. 307]. Но можно с пониманием отнестись и к позиции пекашников, которые не желают в мирное время (после окончания Великой Отечественной войны) уже более двух десятилетий) и в отсутствие каких-либо экстремальных факторов «рвать себя» и «убиваться», как в годы войны, а хотят иметь нормированный рабочий день

и соответствующую трудовому законодательству доплату в случае сверхурочных.

Разумеется, Абрамов с присущей его творческой манере объективностью отказывается от прямолинейно-тенденциозного подхода к этому спору: «трудовой» конфликт разворачивается в романе как диалогический. Наиболее ясно и аргументированно позицию противников работы «до упаду» озвучивает в споре с Михаилом Виктор Нетесов, славящийся на все Пекашино абсолютной трезвостью и непоколебимой пунктуальностью (он никогда не опаздывает на работу, но никогда и не задерживается на ней). В ответ на упрек Пряслина, ставящего ему в пример трудовой героизм отца: «Это отец у тебя, бывало, за общее дело убивался...» — Виктор без колебаний заявляет: «Отец-то за общее дело убивался, да заодно и мать и сестру убил... <...> А я хочу не могилы для своей семьи устраивать, а жизнь» [1, кн. 3–4, с. 394–395]. В данном случае Михаил не случайно не нашелся, что возразить: действительно, чудо-труженик Илья Нетесов, чье непомерное рвение в работе поражало даже Пряслина, своим энтузиазмом и бескорыстием довел семью до полной нищеты и, конечно, несет ответственность за смерть жены и дочери.

В последней части тетралогии пряслинская ненависть к праздности зачастую приобретает явно чрезмерный, а порой комический характер. Так, в одном из эпизодов романа «Дом» Михаил со скандалом будит жену Раису в половине седьмого утра, называя ее «барыней» и обвиняя в «лежачей забастовке». Какой-либо серьезной необходимости в побудке нет, но сам по себе вид праздно лежащей на кровати в столь позднее время (!) супруги (при том что Раиса никогда не отлынивала от серьезной работы) вызывает у героя возмущение: «Осатанела баба — два года ведет войну из-за сна. Сперва выторговала полчаса, потом час, а теперь, похоже, уже на два нацелилась» [3–4, с. 390].

Впрочем, еще в предыдущей, третьей части тетралогии, в романе «Пути-перепутья», действие которого происходит в начале 1950-х, появляется персонаж, который весьма веско и убедительно выступает против упования на трудовой героизм народных масс: в военные годы этот энтузиазм был действительно уместен и необходим, но в мирное время чаще всего именно им нерадивые руководители пытаются компенсировать свою экономическую и техническую некомпетентность. Речь идет о молодом руководителе леспромхоза Зарудном, который пытается доказать свою правоту в споре с районным руководителем Подрезовым. «И надо понять раз и навсегда: ударные месячники, штурмовщина,

всякие авралы кончились. С ними теперь далеко не уедешь. <...> Война, война! Голодали, умирали, жертвовали... До каких пор? До каких пор кивать на войну? Вы хотите увековечить состояние войны, а задача состоит в том, чтобы как можно скорее вычеркнуть ее из жизни народа...», — заявляет он [1, кн. 3–4, с. 219]. Характерно, что Подрезов, не находит никаких серьезных контраргументов и в своей ответной речи использует против оппонента откровенно демагогическую риторику.

Итак, можно уверенно утверждать, что Абрамов в общем и целом сохраняет в своих художественных произведениях верность объективности и не впадает в безудержную апологию труда, особенно если речь идет о штурмовщине, о бездумном и неэффективном расходовании сил и здоровья людей. Писатель снабжает весьма основательной аргументацией таких своих героев-прагматиков, как Зарудный или Виктор Нетесов, которые являются убежденными противниками трудовых подвигов. Однако при этом очевидно, что, принимая рассудком их логику, душой Абрамов все же остается на стороне вдохновенных рыцарей бескорыстного труда, подобных Михаилу Пряслину и его сестре Лизавете.

Литература

1. Абрамов Ф. Братья и сестры: Роман в 4 кн., кн. 1–2. М.: Современник, 1980.
2. Абрамов Ф. О хлебе насущном и хлебе духовном. М.: Молодая гвардия, 1988. 175 с.
3. Абрамов Ф. Повести. М.: Советская Россия, 1983. 142 с.
4. Абрамов Ф. Так что же нам делать? СПб., 1995. 112 с.
5. Белов В. Избранные произведения: в 3 т. М., 1984.
6. Большев А. Деревенская проза 1960–1980-х годов (В. Белов, В. Распутин, В. Шукшин). СПб.: Филологический факультет, 2005. 115 с.
7. Иванов А. Советское диссидентство: иллюзия коммуникации с властью // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2011. № 3 (9). С. 58–61.
8. Крутикова-Абрамова Л. «Человек строит себя сам» // Абрамов Ф. О хлебе насущном и хлебе духовном. М.: Молодая гвардия, 1988. 175 с.
9. Крутикова-Абрамова Л. Абрамов Ф. А. // Русская литература XX века. Прозаики, поэты, драматурги: библиографический словарь: в 3 т. М.: ОЛМА-ПРЕСС Инвест, 2005. Т. 1. С. 3–7.
10. Лейдерман Н., Липовецкий М. Современная русская литература: в 3 кн. М., 2001.
11. Мартазанов А. Идеология и художественный мир «деревенской прозы» (В. Распутин, В. Белов, В. Астафьев, Б. Можаев). СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2006. 196 с.
12. Распутин В. Избранные произведения: в 2 т. М., 1990.

DOI 10.25991/AE.2024.1.1.019
УДК 82.161.1

И. В. Соколова

Соколова Ирина Владимировна — кандидат филологических наук, доцент,
ВИ-ШРМИ Дальневосточный федеральный университет
isokol@gmail.ru

ОСОБЕННОСТИ ЖАНРОВО-СТИЛЕВОЙ ДИНАМИКИ СОВРЕМЕННОЙ «МАЛОЙ ПРОЗЫ» (ЦИКЛ И ЦИКЛООБРАЗОВАНИЕ)

На примере «малой прозы» современных русских писателей (рубеж конца XX — начала XXI веков) в статье показано, как тенденции циклообразования компенсируют в современной литературе (преимущественно в прозе) отсутствие крупных жанровых образований, таких, например, как повесть и особенно роман. Показано, что цикличность «компенсирует» малость каждого отдельного художественного текста, в совокупности текстов под-держивая ту или иную систему взглядов и убеждений художника.

Ключевые слова: современная русская проза, «малые жанры», цикл, тенденции циклообразования.

I. V. Sokolova

FEATURES OF GENRE AND STYLE DYNAMICS OF MODERN «SMALL PROSE»
(CYCLE AND CYCLE FORMATION)

Using the example of the «small prose» of modern Russian writers (the turn of the late twentieth — early twenty-first centuries), the article shows how cyclical tendencies compensate for the absence of large genre formations in modern literature (mainly in prose), such as, for example, a novel and especially a novel. It is shown that cyclicity «compensates» for the smallness of each individual artistic text, in the aggregate of texts supporting one or another system of views and beliefs of the artist.

Keywords: modern Russian prose, «small genres», cycle, trends of cyclogenesis.

Как можно заметить, происходящие в новейшей русской литературе процессы начались и протекают в условиях кризиса всей системы ценностных ориентаций. Очевидно, что литература отказалась от идеологического господства, но исчезновение идеологической и политической цензуры не отменило эстетических и нравственных критериев. Расширяется круг художественных поисков приемов изображения действительности. При этом отчетливо проявляется усиление в литературе ощущения абсурдности реальности, граница между действительностью и миром почти стирается: реальность и фантазмагория совмещаются.

В литературе рубежных периодов развития всегда активизируются и актуализируются художественные искания, связанные с вечной задачей создания нового искусства. Панорама литературы переходной эпохи является средоточием многих динамических тенденций, отражающих особый характер взаимодействия традиционных и новых идейно-эстетических качеств литературы.

В русской литературе рубежа XX–XXI веков во многом изменились соотношения частей формулы «писатель — литература — читатель». Л. Гинзбург еще несколько десятилетий назад говорила о том, что литература утрачивает свое значение ведущей составляющей духовного мира человека, она перестаёт быть «нашим всем». Сегодня, в начале XXI века, в век возросшего потока информации и новых коммуникативных технологий, эта тенденция имеет место быть, но динамика литературного процесса свидетельствует также об активизации поисков разных

способов и методов художественного воплощения оригинальных моделей мира и человека. Необходимо отметить, что литературное движение наших дней, художественная реализация уникальных авторских мирообразов во многом обогащены эстетической парадигмой, образовавшейся в результате литературной ситуации конца XX века, когда литературная карта страны была дополнена многочисленными произведениями «возвращенной» литературы, публикациями запрещенных советской цензурой книг. Всё это значительно расширило границы литературного потока, обогатив его не только количественно, но и качественно. Русская литература последних десятилетий прошла очень интенсивный этап взаимодействия на разных уровнях таких художественных систем, как реализм и постмодернизм.

В литературной ситуации последних лет возросла роль творческой индивидуальности писателя. Не столько направления, школы и группировки, их диалоги и конфликты (вспомним, например, бурные 1920-е годы), сколько художественная стратегия творчества талантливого автора определяет литературную жизнь современности. В новейшей литературе актуализируется сам процесс творчества, одной из ведущих тем русской литературы (особенно постмодернистской парадигмы) стала тема создания текста, диалог автора с читателем, в котором обсуждаются особенности творческой лаборатории автора, выбор того или иного художественного решения, характеристика героя и т. п.

Реализация художественных поисков в литературе проявляется прежде всего в ее жанровом поле.

Категория жанра, как одна из самых устойчивых, вместе с тем проявляет очень широкий выбор автора, реализованный в конкретном тексте. Среди жанрово-стилевых тенденций современной русской прозы наиболее отчетливо, на наш взгляд, проявляются следующие: авторская игра с жанром, в первую очередь, нередко выражающаяся в стремлении уйти от традиционного обозначения жанра, и процесс циклизации малой прозы. Процесс создания новых жанровых видов, подвидов, процесс жанровой диффузии — характерная черта художественной эволюции русской литературы последних десятилетий. Жанровая палитра современных произведений представлена широко и разномасштабно. Появилось множество новых жанрово-стилевых образований, основанных на разностильности, смешении жанров, индивидуальных попыток писателей создать новый жанровый объем. В произведениях новейшей прозы еще прослеживается приверженность писателя к традиционному жанру, хотя и откорректированному авторским подзаголовком. Достаточно часто встречаются, например, определения «маленькая повесть» или «короткая повесть»: маленькие повести Вячеслава Пьецуха «Бог в городе» и Дины Рубиной «Высокая вода венецианцев», короткая повесть Михаила Тарковского «Гостиница «Океан».

Подзаголовок — один из способов обозначения жанровой принадлежности произведения. Подзаголовки может обладать концепто- и формообразующей функцией, изменяющей иерархию отношений заглавия и подзаголовка. Иногда подзаголовки могут вступать в оппозиционные отношения с заглавием, что нередко служит сигналом к восприятию текста как экспериментального.

Активно идет поиск жанровых дефиниций в границах романной художественной структуры. В качестве примера перечислим некоторые авторские определения жанра произведений последних лет, обозначенные подзаголовком: «Мене, текел, фарес: Конспект романа» Олеси Николаевой; «Биг-бит: Роман-мортиролог» Юрия Арабова; «Быть Босхом: Роман с биографией» Анатолия Королева; «Хроники частной жизни» Александра Кабакова; «Выкrest: Роман-монолог» Л. Зорина. Авторские эксперименты иногда приводят к созданию окказиональных — разовых жанровых образцов. Эта тенденция прослеживается и в динамике другого популярного в русской литературе жанра: филологическая повесть «Шуба» Анны Яковлевой; повесть в диалогах «Восьмое Марта» Анны Матвеевой; якобы повесть «Человек по имени Ы» Андрея Баландина; повесть «Дочь самурая» Анастасии Гостевой.

В истории литературы в определённые периоды были ситуации, когда жанры малой прозы брали на себя функции большой прозы, которая, находясь в стадии накопления материала, различными способами компенсировала отсутствие доминирующего в литературном процессе положения романа. Критик А. Марченко в своей статье с характерным названием «Вместороманье» отмечает, что в современной

литературе есть «попытка романа из отдельных рассказов» [1, с. 155]. Рассказ пытается обрести свой контекст — так образуются сборники, циклы, книги рассказов, то есть отдельное малое произведение становится частью макротекста. На наш взгляд, в употреблении писателями слова «книга» могут проявляться черты жанровых дефиниций.

Примерами подобных попыток являются такие произведения, как «Питомник: Большая книга рассказов» (2003) Евгения Шкловского, «Несколько торопливых слов о любви: Малая книга рассказов» (2003) Дины Рубиной, рассказы из «Книги для тех, кто любит читать» (2002) Алексея Слаповского, «Переправа через Иордан: Книга рассказов» (2004) Юрия Буйды, «Тридцать девять слов» (2003) Владимира Березина.

Книга «Опыты» М. Вишневецкой стала заметным событием новейшей русской литературы. Вышедшая в 2002 году, она была награждена премией Ивана Петровича Белкина за лучшую повесть года и Большой премией имени Аполлона Григорьева, присуждаемой Академией русской современной словесности за лучшее произведение года. В отдельном издании книги автор разделила материал на две части: «До опытов» и «Опыты». В первую часть включены повесть «Брысь, крокодил» и рассказы «Своими словами», «Начало», «Увидеть дерево», «Воробьиные утра», «Есть ли кофе после смерти». Вторая часть («Опыты») строго выстроена по единому композиционному принципу, проявившемуся уже в способе оформления названий девяти художественных текстов:

Р.И.Б. (опыт демонстрации траура);

В.Д.А (опыт неучастия);

М.М.Ч. (опыт возвращения);

Я.А.Ю. (опыт исчезновения);

Т.И.Н. (опыт сада);

У.Х.В. (опыт иного);

О.Ф.Н. (опыт истолкования);

И.А.Л. (опыт принадлежности);

А.К.С. (опыт любви)

В каждом названии содержатся инициалы героя-повествователя и обозначена сфера духовных исканий персонажа. Отсылая уже названием своей книги к знаменитым «Опытам» Монтеня, М. Вишневецкая наследует некоторые особенности манеры французского философа: не следует хронологии, не пытается сковать мысль строгой последовательностью, а воссоздает естественное течение мысли, свободное рассуждение, наблюдение над нравственной природой человека. Но книга Вишневецкой — это не сборник эссе, а художественный текст. Автор использует прием смены рассказчика в каждом фрагменте книги. Субъективированная манера повествования есть способ запечатлеть важные этапы истории жизни каждого из персонажей, жаждущих рассказать о чем-то сущностном для мира и для собственной самооценки.

Характерная примета жанровой динамики рассказа в русской литературе конца XX века — процесс

циклизации. Явление литературной циклизации как объединения групп самостоятельных произведений в новые многокомпонентные художественные единства не ново в литературе, достаточно вспомнить хрестоматийно известные примеры из русской классики. Чем обусловлен процесс усиления способности жанров разных родов литературы к циклизации? Эта тенденция свидетельствует не только о своеобразии художественного мышления писателя или группы авторов-современников, но и об особенностях историко-литературной эпохи. В какие-то переломные или кризисные ситуации общественно-исторического и литературного развития, когда утрачивается целостность восприятия мира и человека, в жанровом движении литературы активизируются циклообразовательные тенденции, что связано с разрушением старых норм целостности произведения и утверждением новых.

Процесс циклизации более характерен для жанров малой прозы. В первую очередь речь идет о рассказе, новелле, миниатюре и других жанровых разновидностях. Идея многокомпонентного художественного единства в русской литературе второй половины XX века традиционно реализуется в создании циклов миниатюр нравственно-философской проблематики (Ю. Бондарев «Мгновения», К. Воробьев «Заметы сердца», В. Астафьев «Затеси», А. Солженицын «Крохотки»). Именно циклизация остается одним из продуктивных способов увеличения жанрового потенциала рассказа и новеллы, объёмности повествования, способов создания метатекста. Цикл как жанровое образование обладает возможностями создания целостной модели образа мира, не утрачивая практики изображения отдельных целостностей (эпизодов, характеров, событий, деталей). В циклической модели мира миропорядок запечатлевается не экстенсивно, как в крупной жанровой форме, а интенсивно, через повторяемость мотивов, проблем, образов, сюжетных ситуаций, деталей, интонационно-речевого рисунка, нарративных структур. Принцип создания характера в цикле рассказов отличается от романного, ориентированного на эволюцию характера. В цикле сохраняется принцип раскрытия, а не развития характера, свойственный жанру рассказа. Обладая таким жанровым качеством, как метанимичность, рассказ приспособлен к тому, чтобы воссоздавать в тексте фрагментарность, мозаичность действительности. Но рассказ как жанр требует не только концептуальной, но и формальной целостности.

Современная проза вновь, как это было уже в истории русской литературы, ориентирована на поиск адекватных форм изображения динамичной действительности, внутреннего состояния субъекта. В малом жанре, как и в лирике, возрастает «энергетичность» каждого из элементов структуры. В жанрах малой прозы все носители жанра (субъектная организация, хронотоп, интонационно-речевая организация, ассоциативный фон) не просто соотносятся, а функционально слиты воедино.

Каковы характерные черты цикла, позволяющие проявить его нежанровую природу?

Исследователи (Ю. Тынянов, Л. Гинзбург, Б. Томашевский, М. Дарвин, Л. Ляпина, Е. Пономарева, Н. Цветова, О. Богданова, Е. Биберган и др.) отмечают множественность принципов создания циклового единства, которые реализуются в разной компоновке в конкретном произведении. В новейшей русской прозе активно используются следующие средства объединения художественных текстов в циклическое целое:

- родовая принадлежность (эпические, лирические, лиро-эпические);
- жанровые характеристики (рассказы, новеллы, очерки, сказки; вариативные жанровые формы: рассказы, письма, записки, истории, притчи, а также уникальные «авторские» модели, выражающие мир в изменчивых, подвижных, пластических формах;
- общность тематики и проблематики;
- сюжетное единство отдельного текста и цикла;
- сложное взаимодействие хронотопа произведения с художественным временем и пространством цикла;
- композиционные особенности: цикл может быть свободным, части цикла могут быть пронумерованы и без нумерации;
- система межтекстовых взаимодействий: для эпико-повествовательного цикла характерны множественность рассказчиков, точек зрения, ориентированных на со- или противопоставление взглядов, и соответствующая этому многослойная повествовательная структура.

Результатом взаимодействия этих различных факторов должно стать единство цикла как содержательно-художественного целого. Это, на наш взгляд, возможно при условии соединения самостоятельности каждого из составляющих цикл произведений с целостностью цикла, возникающей как результат взаимодействия многих его компонентов. В творчестве современных авторов, например, Людмилы Петрушевской, Олега Ермакова и др., встречаются различные принципы художественной организации цикла [см. об этом: 2, 3, 4].

В 2000 году в московском издательстве «Новое литературное обозрение» вышла антология «Очень короткие тексты» (составитель Дм. Кузьмин). Материалом для антологии в основном послужили произведения различных авторов — участников Фестиваля малой прозы 1998 года. Формально принцип отбора текстов определялся их объемом — чуть больше машинописной страницы, что создает эффект моментального восприятия текста. По мнению составителя, структура антологии отражает понимание малой прозы как многогранного явления. Эта книга стала одной из первых, представляющих малую прозу в ее различных стилевых и жанровых тенденциях, что отразилось в названиях мини-циклов антологии. В некоторых из них сделан акцент

на определенную жанровую традицию («В сторону лирики и стихотворения в прозе», «В сторону притчи», «В сторону эссе», «В сторону дневника») или художественную систему («В сторону авангарда»), тип образности («В сторону фантастики»), способ художественного воспроизведения действительности («В сторону сатиры и юмора», «В сторону бытописания», «В сторону психологизма»). Незавершенность циклообразующих тенденций проявляется в постоянном повторе выражения «В сторону...».

Анализ публикаций циклов рассказов и других жанровых разновидностей в периодике последних лет позволяет сделать некоторые наблюдения над жанрово-стилевой динамикой прозы. Доминируют моножанровые циклы, структурирующиеся на основе обращения к единственной жанровой формы, значительно реже встречаются полижанровые объединения произведений.

Если говорить о количественном соотношении, то наиболее многочисленными остаются традиционные обозначения авторами жанровой природы своего произведения: чаще всего в журналах встречаются публикации рассказа и рассказов. Это двухкомпонентные, трёхкомпонентные микроциклы.

Примерно в половине случаев при публикации нескольких рассказов автор или редколлегия журнала обозначают только жанр произведений и количественный состав подборки. Например, Елена Долгопят «Рассказы» («Знамя». 2002. № 6), Ирина Полянская «Рассказы» («Знамя». 2003. № 1), Евгений Шкловский «Рассказы» («Знамя». 2001. № 4 и 2002. № 3), Антон Уткин «Рассказы» («Новый мир». 2003. № 10), Борис Екимов «Рассказы» («Новый мир». 2004. № 8), Виктор Астафьев «Два рассказа» («Знамя». 2001. № 1), Анатолий Курчаткин «Два рассказа» («Знамя». 2002. № 7), Вячеслав Пьецух «Три рассказа» («Знамя». 2003. № 8), Татьяна Владимирова «Четыре маленьких рассказа» («Новый мир». 2006. № 8), Катя Рубина «Рассказики» («Знамя». 2007. № 10).

В других случаях подборка рассказов озаглавлена. Нередко это принципиально важное авторское решение. Заглавие (а в некоторых случаях и подзаголовки) литературного произведения всегда выполняют значимые идейно-художественные функции. В заглавии обозначены проблемно-тематические доминанты текста, ведущий мотив (Олег Ермаков «Афганские рассказы»; Мария Лосева «Садовое товарищество»: «Новый мир». 2002. № 7; Сергей

Солоух. Химия. Рассказы из цикла «Естественные науки»: «Новый мир». 2005. № 9). Некоторые заглавия содержат интертекстуальный знак, отсылающий читателя к другим произведениям литературы (Юрий Буйда «О любви»: «Знамя». 1998. № 5; Корнилова Галина «Вот моя деревня...»: «Знамя». 2003. № 2). Иногда заглавие маркирует специфику жанровой модификации (Алексей Смирнов «Автопортрет в лицах»: «Знамя». 1995. № 7 и «Новый мир». 2004. № 9; циклы «Реквиемы» и «Монологи» Л. Петрушевской). В образно-семантических заглавиях ряда циклов определен герой (Леонид Зорин «Из жизни Багрова»: «Новый мир». 2001. № 2; Ольга Грабарь «Человек войны»: «Знамя». 2003. № 5), также в названии нередко обозначены границы художественного времени и пространства конкретного текста (Виктор Санчук «Давно, в Советском Союзе»: «Знамя». 1996. № 6; Владимир Яницкий «Чрево тюрьмы»: «Знамя». 1996. № 8; Евгений Шкловский «Улица»: «Новый мир». 2001. № 8), Дмитрий Шеваров «Парад облаков: рассказы из летней тетради»: «Новый мир». 2004. № 6; Юлия Винер «Место для жизни: квартирные рассказы»: «Новый мир». 2006. № 5).

Материалы публикаций в литературно-художественных журналах последних лет и различных антологий свидетельствуют о постоянном и активном процессе создания циклов и их разновидностей в современной русской прозе.

В новейшей русской литературе именно жанры малой прозы стали той историко-литературной системой, которая результативно продемонстрировала процесс художественных экспериментов и их результаты в создании эстетического эквивалента реальности.

Литература

1. Марченко А. «Вместороманье» // Новый мир. 2004. № 4. С. 155–161.
2. Богданова О. В., Цветова Н. С. Эпох скрещенье... Русская проза 1960-х — 2020-х годов. СПб.: Алетейя, 2023. 374 с.
3. Маркова Т. Н. Пути жанровых трансформаций в русской прозе рубежа XX–XXI вв. // Метаморфозы жанра в современной литературе: Сб. науч. тр. / Отв. ред. Е. В. Соколова. М.: ИНИОН РАН, 2015. С. 7–26.
4. Седова Е. С. Изучение произведений малых жанров в практике преподавания русской литературы за рубежом // Вестник Омского государственного педагогического университета. 2018. № 4 (21). С. 140–145.

DOI 10.25991/AE.2024.1.1.020

УДК: 821.161.1

А. А. Чевтаев

Чевтаев Аркадий Александрович — кандидат филологических наук,
Российский государственный гидрометеорологический университет (Санкт-Петербург);
achevtaev@yandex.ru

**ПОЭТИКА СТИХОТВОРЕНИЯ И. БРОДСКОГО «НОВАЯ ЖИЗНЬ»:
АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ**

В статье рассматривается стихотворение И. Бродского «Новая жизнь» в аспекте антропологических представлений поэта в поздний период его творчества. Данный текст, представляя собой рефлексивное постижение лирическим субъектом опыта постижения небытия, репрезентирует художественную антропологию как человеческое «вживание» в обреченный на аннигиляцию мир. Анализ стихотворения показывает, что в субъектном мировидении И. Бродского человек и его экзистенциальная сущность определяется степенью осознания своей причастности небытию. Поэтому в структуре текста объективированный в «инклюзивное» «ты» герой, тождественный лирическому «я» поэта, погружаясь в реалии обновленного (посткатастрофического) мира, выходит к пониманию собственной идентичности как эмоционально-психологического «отсутствия» в земном миропорядке. Примирение с перспективой абсолютного «исчезновения» мыслится сущностью «новой жизни», в которой единственно верной ипостасью становится антропологический «никто», способный при жизни сродниться со смертью. Делается вывод, что в стихотворении «Новая жизнь» предельно проявляется поэтический «дидактизм» И. Бродского, стремящегося научить человека стоически принимать неизбежность небытия.

Ключевые слова: И. Бродский, антропологические смыслы, лирический субъект, нарративная поэтика, небытие, поэтическая «дидактика», сюжетостроение, художественная онтология.

A. A. Chevtaev**POETICS OF J. BRODSKY'S POEM «NEW LIFE»: ANTHROPOLOGICAL ASPECT**

The article examines the poem «New Life» by J. Brodsky in the aspect of the poet's anthropological ideas in the late period of his work. This text, representing a reflexive comprehension by a lyrical subject of the experience of comprehending nothingness, represents artistic anthropology as a human «getting used» to the world doomed to annihilation. The analysis of the poem shows that in the subjective worldview of J. Brodsky, a person and his existential essence is determined by the degree of awareness of his involvement in nothingness. Therefore, in the structure of the text, the hero objectified into an «inclusive» «you», identical to the lyrical «the self» of the poet, plunging into the realities of the updated (post-catastrophic) world, comes to an understanding of his own identity as an emotional and psychological «absence» in the earthly world order. Reconciliation with the prospect of absolute «disappearance» is thought of as the essence of a «new life» in which the only true hypostasis is an anthropological «nobody» who can become akin to death during life. It is concluded that in the poem «New Life» the poetic «didacticism» of J. Brodsky is extremely manifested, striving to teach a person to stoically accept the inevitability of nothingness.

Keywords: J. Brodsky, anthropological meanings, lyrical subject, narrative poetics, nothingness, poetic «didactics», plot building, artistic ontology.

В поздней поэзии И. Бродского онтологические основания его художественного мира предстают вполне устойчивыми и семантически отчетливыми. Концепция универсума, утверждаемая поэтом в стихотворениях и поэмах, написанных во второй половине 1980-х — 1990-е годы, оказывается четко сориентированной на небытие как экзистенциальную перспективу событийного развертывания мира. «Ничто», «пустота», «отсутствие» становятся теми ценностными константами поэтики И. Бродского, которые определяют рефлексивное восприятие жизни лирическим субъектом и его самосознание в координатах повседневности. «Вживание» в систему «потеря и исчезновений» [18], многомерно и разветвленно репрезентуемое поэтом на протяжении всего творческого пути, в поздних произведениях превращается в своеобразную художественную «норму», закрепляющую и абсолютизирующую опыт стоического принятия грядущего (посмертного) «ничто».

В стихотворении «Назидание» (1987) И. Бродский отчетливо декларирует сущностную логику взаимодействия человека и мира, определяя ее как онтологическую необходимость приобщения универсума к небытию, обеспечиваемую человеческим мировидением: «<...> когда ты невольно вздрагиваешь, чувствуя, как ты мал, / помни: пространство, которому, кажется, ничего / не нужно, на самом деле нуждается сильно во / взгляде со стороны, в критерии пустоты. / И сослужить эту службу способен только ты» [7, с. 16]. «Критерий пустоты», посредством которого поэт стремится верифицировать эмпирические, физически явленные реалии мироздания, представляет собой, как указывает И. И. Плеханова, «взгляд, пронизанный опытом небытия, но принадлежащий здешнему существованию, не одержимый смертью, не жертвующий всеми земными ценностями ради сверхзнания, но и не привязанный к радостям жизни, которая слишком по-

хожа на пустыню» [20, с. 156]. «Точка зрения» на мир, постулируемая субъектным сознанием И. Бродского, моделирует видение реальности человеком с бесчеловечной позиции небытия, то есть определяет экзистенциальную дистанцию между витальным и мортальным состояниями универсума. При этом на первый план выдвигается репрезентация условного «исчезновения» лирического субъекта из изображаемой действительности, что способствует многомерному осмыслению наступающего на земную «жизнь» «ничто», уже не властного над поэтическим «я». Поэтому моментом подлинного и безусловного единения микрокосма и макрокосма оказывается акт онтологического «вычитания» вещи и человека из темпоральной упорядоченности универсума, неумолимо движущегося в посмертную пустоту. Начиная с 1970-х годов в творчестве И. Бродского концептуализация небытия как итоговой перспективы мироздания осуществляется посредством утверждения и изображения процесса «исчезновения», «вычитания», «опустошения» (ср., напр.: «Скоро, Постум, друг твой, любящий сложенье, / долг свой давний вычитанию заплатит» («Письма римскому другу» (1972)) [5, с. 12]; «Муза точки в пространстве! Вещей, различаемых / лишь / в телескоп! Вычитания / без остатка! Нуля!» («Литовский ноктюрн: Томасу Венцлова» (1973)) [6, с. 55]; «Пустота раздвигается, как портьера. / Да и что вообще есть пространство, если / не отсутствие в каждой точке тела?» («К Урании» (1982)) [6, с. 248]; «Вот это и зовется «мастерство»: / способность не страшиться процедуры / небытия — как формы своего / отсутствия, списав его с натур» («На выставке Карла Вейлинка» (1984)) [6, с. 292]). Стремясь уяснить универсальный принцип превращения живого в мертвое, явленного в отсутствующее, нечто в ничто, лирический субъект поэта манифестирует самоотрицание как единственный способ постичь энтропию времени и ее конечный результат — смерть человека и аннигиляцию физического мира. Это воплощается в «инвариантом мотиве несуществования, не-бытия «Я»» [23, с. 33], который в зрелый и поздний периоды творчества И. Бродского, во-первых, образует ценностно-смысловое ядро субъектного самополагания в моделируемой реальности (своеобразного «отсутствующего присутствия»), а во-вторых, предстает идеологическим основанием поэтической рефлексии над различными феноменами земной («посюсторонней», витальной) действительности, обреченной, согласно концепции поэта, на неизбежное исчезновение.

Утверждаемое И. Бродским движение в бесчеловечную пустоту и моделируемый выход за пределы собственной бытийной идентичности ставят вопрос о тех антропологических смыслах, которые порождаются и реализуется в творчестве поэта. При всех стремлениях понизить «градус» человеческой (прежде всего — субъектной) вовлеченности в бытийную динамику миропорядка и увидеть мир с позиции осуществившейся смерти, И. Бродский,

безусловно, сосредоточен на постижении взаимодействия человека и универсума. Смысловые оппозиции, эксплицируемые в творчестве поэта, предельно антропологичны: «человек — вещь», «человек — время», «человек — смерть», «человек — небытие». Присущие поэтике И. Бродского приемы самоотрицания, децентрализации субъектного «я», структурно-семантического «вычитания» собственной позиции из мира и из текста не только не ослабляют онтологическую ценность и значимость человеческого микрокосма во вселенском макрокосме, но и, напротив, предельно их усиливают. Антропологическая направленность художественного универсума, конструируемого поэтом, явно просматривается в суждении В. П. Полухиной о специфике субъектности в его творчестве:

Именно на тематическом и концептуальном уровнях поэтического мира Бродского становится очевидным, что его лирический субъект вовлечен во все спекулятивные медитации на темы жизни и смерти, времени и пространства, языка и веры. Даже не будучи явлено эксплицитно, лирическое «я» входит во все составные созданного поэтом метафорического квадрата «дух — человек — вещь — слово» [21, с. 51].

Конечно, идеологемы «отсутствия» и «непричастности», полагаемые в основу самосознания лирического субъекта И. Бродского, определяют вектор его поэтической антропологии. Как известно, «каждый автор создает свой образ человека» и «передает в искусстве свое понимание, восхищение или недоумение уже созданным Человеком» [26, с. 7]. Соответственно, человек в поэзии И. Бродского определяется не столько мерой витальных стремлений и упований, сколько приобщением к опыту смерти и небытия. В мировосприятии поэта смерть является всеобъемлющим феноменом «посюстороннего» мира, так как в конечном итоге весь универсум, существующий во времени и пространстве, обречен на гибель. Однако именно с человеческой «точки зрения» можно уяснить мортальные перспективы всего сущего и каузальные связи между смертью и миром. В понимании И. Бродского смерть «бесчеловечна и непобедима, она воспринимается как причина абсурдности человеческого существования» [27, с. 152]. Поэтому в творчестве поэта предлагается разветвленная система репрезентации опыта свершившейся или прогнозируемой смерти, нацеленная на воспитание стоического принятия жизни в перспективе небытия. В этом отношении художественная антропология И. Бродского видится концепцией принципиального приобщения человека к мортальной сущности универсума. По сути, все процессы движения («исчезновение», «вычитание», «опустошение») к абсолютной онтологической границе мира, то есть к небытию, так или иначе сопрягаются со смертью человека или аннигиляцией вещи. Поэтому антропологический вектор поэтического мировидения И. Бродского определяется, прежде всего, тем, что в его субъектном «я» «смерть

присутствует <...> не столько как тема, сколько как непрерывно ощущаемая координата бытия, как естественное измерение его глубины и значимости» [19, с. 57]. Ментально приобщаясь к смерти и принимая ее неизбежность, лирический субъект предлагает такое видение мира, в котором жизненные процессы и перипетии свидетельствуют не о витальном торжестве тела — души — духа над mortalным итогом физического существования, а о приближении тотального «ничто».

В поздней поэтике И. Бродского предлагаются различные варианты осмысления онтологической пустоты и эксплицируются разные модусы движения в небытие, определяющие логику смыслового взаимодействия на оси «человек — универсум». В этом отношении нам видится особенно значимой репрезентация бытийного «исчезновения» посредством семантической инверсии «жизни» и «смерти», осуществляемой в процессе развертывания лирической рефлексии и камуфлирующей mortalную перспективу миропорядка его витальной эмпирикой. Такое уяснение грядущего «ничто» в условиях жизненного самоопределения лирического субъекта отчетливо просматривается в стихотворении И. Бродского «Новая жизнь» (1988), раскрывая концептуальные основания антропологических представлений поэта.

Данное стихотворение, в структурно-семантической организации которого сконцентрированы ключевые идеологемы художественного миропонимания И. Бродского, часто попадает в фокус исследовательского внимания «бродсковедов». В существующих аналитических рассуждениях «Новой жизни» на первый план выдвигается осмысление интертекстуальных связей данного текста с предшествующими культурными традициями [11, с. 205–207], эмигрантских автобиографических мотивов [8, с. 207–213], рефлексивного постижения опыта «вечной войны» [29, с. 80–83]. Эти аспекты поэтики стихотворения, безусловно, определяют характер и логику его смыслообразования, способствуя постижению модели мира, конструируемой в позднем творчестве И. Бродского. Однако при этом «Новая жизнь» являет яркий пример утверждения художественной антропологии поэта, в которой человек неизбежно и неизменно постигает себя в перспективе наступающего небытия. Думается, что именно антропологические смыслы рефлексивной самоактуализации лирического субъекта в изображаемой эмпирической реальности, пронизанной знаками «исчезновения» и «вычитания», образуют основу ценностно-смысловой структуры данного текста.

В предлагаемой статье мы обращаемся к рассмотрению поэтики стихотворения И. Бродского «Новая жизнь» в аспекте художественной антропологии, посредством которой репрезентируется опыт постижения небытия. На основе структурно-семиотического и антропологического подходов к поэтическому тексту нами предпринимается попытка осмыслить данное произведение как концеп-

туальную реализацию характерного для позднего творчества И. Бродского сюжета «человек в перспективе небытия». Представляется, что именно постулирование mortalных смыслов в изображении обновляемых жизненных практик предельно проблематизирует взаимодействие человеческого микрокосма и вселенского макрокосма, которое константно помещается в центр лирической рефлексии поэта.

Итак, стихотворение «Новая жизнь» состоит из девяти восьмистишных строф и потому может быть соотнесено с особой поэтической формой, разрабатываемой и утверждаемой в творчестве И. Бродского, — «большим стихотворением». Оставляя сейчас в стороне вопрос о феномене «большого стихотворения» в его жанровом, композиционном и дискурсивном проявлениях, отметим, что в «Новой жизни» отчетливо проявляется характерный для данной художественной формы «инвариант движения», реализуемый «в мотивах перемещения в пространстве, изгнания, ухода, перехода границы, «движения души»» [1, с. 140]. Динамика сюжетно-рефлексивного развертывания поэтического высказывания, обусловленная инвариантной семантикой движения, в «большом стихотворении» И. Бродского продуцирует усиление повествовательного начала и акцентирует «своеобразную эпичность, напрямую связанную с воплощением мысли, «определением» или «олицетворением» ее, т. е. с тем, что у Бродского нередко осуществляется посредством реализации метафоры, разворачиванием внутреннего метафорического сюжета» [3, с. 40]. В этом отношении «Новая жизнь» сближается с поэтикой «большого стихотворения», обнаруживая стремление к нарративизации лирического дискурса, к объективации событийного ряда в повествуемую историю. При этом семантика заглавия текста явно переводит тему стихотворения (обретение человеком нового опыта жизненного самоосуществления) в символический план рефлексивного постижения тех перспектив, которые находятся за пределами «жизни» и манифестируют ее противоположность.

Очевидно, что заглавие стихотворения отсылает к поэтическому прецеденту книги Данте Алигьери «La Vita Nuova» («Новая жизнь»), в которой средневековый опыт человеческого бытия преобразуется в практику самоопределения человека эпохи раннего Ренессанса. Как известно, «дантовский» код смыслообразования, будучи принципиально значимым в поэтике И. Бродского, получает в его творчестве различные реализации [23]. С одной стороны, изгнаннический удел великого итальянского поэта мыслится инвариантной моделью осуществления жизненного пути, а с другой — витально-мистические прозрения Данте травмируются и онтологически дискредитируются. «Новая жизнь» И. Бродского, актуализируя дантовский претекст, вступает с ним в ценностный диалог, так как в новых перспективах человеческого существо-

вания утверждает не радостное торжество человеческого духа, а путь к абсолютному итогу миропорядка.

Изображение «новой жизни», тематизированной в заглавии стихотворения, оказывается семантически «эпизированным» и мыслится как явление обновленных реалий мира. В первой строфе лирический субъект, обращаясь к некоему условному адресату, очерчивает контуры новой действительности, пережившей катастрофические события:

Представь, что война окончена, что воцарился мир.
Что ты еще отражаешься в зеркале. Что сорока
или дрозд, а не юнкерс, щебечет на ветке «чирр».
Что за окном не развалины города, а барокко
города; пинии, пальмы, магнолии, цепкий плющ,
лавр. Что чугунная вязь, в чьих кружевах сучала
луна, в результате вынесла натиск мимозы, плюс
взрывы агавы. Что жизнь нужно начать сначала
[7, с. 48].

Как видно, здесь акцентируется тема войны, сопряженная в сознании поэта, прежде всего, с памятью о событиях Великой Отечественной войны и с преобразованием военного бытия в гармоничное мирное существование природы и человека. В новом измерении жизни отменяются знаки гибели и деструкции («юнкерс», «развалины города») и возрождается природная и антропологическая витальность мира («сорока», «дрозд», «барокко города», «пинии», «пальмы», «магнолии», «плющ», «лавр»). Отметим, что осмысление войны в ее историческом и философском смысле образует особый план поэтической рефлексии И. Бродского и предстает достаточным важным параметром его художественной идеологии [2; 24; 29, с. 26–107]. При этом поэт постоянно стремится выйти за контекстуальные пределы конкретных войн и вскрыть в военных реалиях универсальные смыслы антиномических проявлений человека, одновременно жаждущего созидания и разрушения. Кроме того, «военная» метафорика в изображении флоры («натиск мимозы», «взрывы агавы»), стремящейся захватить городское (человеческое) пространство, свидетельствует о том, что природный мир также находится в состоянии борьбы с чуждым ему миром материальной культуры. В рассматриваемом стихотворении тема войны, а точнее — ее завершения, направляет субъектную рефлексии в сторону обретения нового (послевоенного, посткатастрофического) опыта, принципиально меняющего экзистенциальные координаты человеческого самоопределения, что концептуализируется в завершающей строфу поэтической формуле: «жизнь нужно начать сначала».

Однако уже в этой начальной точке сюжетного развертывания стихотворения обнаруживаются знаки иллюзорности той гармонии, которую обретают мир и человек, пережившие катастрофические события войны. Во-первых, помещенный в сильную позицию начала текста императив «Представь», обращенный к пока не проясненному адресату и далее

эксплицированный в структуре высказывания еще шесть раз, указывает на воображаемый характер репрезентируемого «воцарения мира» и его следствий, то есть виртуализирует очерчиваемую картину нового существования. По сути, означаемым этого призыва вообразить гармонизацию универсума является дидактическое намерение обучить человека жизненной стратегии в условиях преобразованного бытия. Во-вторых, данная строфа, синтаксически состоящая из одного сложноподчиненного предложения, принципиально парцеллируется, что продуцирует ее семантическое расподобление: означаемое текста концептуализирует идею гармоничного восстановления мира, а его означающее очерчивает бытийный распад, явленный рядом парцеллятов, каждый из которых образует свой «квант» смысла и тем самым разрушает единство декларируемого обновления жизни. Соответственно, в поэтическом сознании И. Бродского сложность перехода к новой экзистенциальной самоактуализации «я», с одной стороны, обусловлена посттравматическим синдромом («ты еще отражаешься в зеркале»), а с другой — неизбывной катастрофичностью онтологического развития мироздания.

Во второй строфе в сюжетной репрезентации изображаемого мира, продолжающей описание «новой» реальности, «точка зрения» лирического субъекта фокусируется на антропологическом измерении изображаемого мира: «Люди выходят из комнат, где стулья как буква «б» / или как мягкий знак, спасают от головокруженья. / Они не нужны никому, только самим себе, / плитняку мостовой и правилам умноженья. / Это — влияние статуи. Вернее, их полых ниш. / То есть, если не святость, то хоть ее синоним» [7, с. 48]. Эксплицированный здесь вектор движения человека («выходят») определяет динамику постижения «новой жизни» и намечает ее событийное измерение: «люди» покидают «комнатное» пространство и вступают в «открытый» универсум, в котором их существование лишается высшего смысла. В замкнутом локусе «комнаты» вещи своей функциональностью спасают человека от экзистенциального ужаса («от головокруженья»), причем в изображении «спасительных» «стульев» акцентируется их визуальное уподобление «букве». Свойственные поэтике И. Бродского использование «буквенной» образности и акцентирование «иколического облика графем» [10, с. 165], здесь становятся способом придания языковых коннотаций вещным реалиям: «стулья», внешне подобные латинской букве «b» («b») и кириллической — «б», амбивалентно маркируют сходства и различия былого русского (советского) и нового американского укладов жизни, актуализируя автобиографический контекст художественного самосознания поэта. Однако возможность «буквенной» идентификации «стула» в графике латиницы и кириллицы имплицитно указывает на иллюзорность обновления жизни в иных социокультурных координатах бытия: экзистенция человека остается неизменной. «Люди»

в «новой жизни» могут обрести бытийный смысл только в собственном самосознании, что свидетельствует об их духовном омертвлении («Это — влияние статуй»), а точнее — опустошении («Вернее, их полых ниш»).

Такое видение антропологического измерения универсума продуцирует вскрытие лирическим субъектом собственной позиции в моделируемой реальности: «Представь, что все это — правда. Представь, что ты говоришь / о себе, говоря о них, о лишнем, о постороннем» [7, с. 48]. Масштабное изображение послевоенного обновленного мира оказывается поэтической «преамбулой» к постижению жизненной перспективы самого субъектного «я» И. Бродского. Как указывает О. И. Федотов, «после столь впечатляющего зачина выясняется, что далее речь пойдет о сугубо индивидуальных субъективных рефлексиях лирического героя, <...> готового начать качественно иную, отличную от катастрофы «новую жизнь»» [29, с. 80–81]. Однако предлагаемая «точка зрения» лирического субъекта и та перспектива видения своей экзистенции здесь осложняются характерным для творчества поэта «повествованием от 2-го лица».

Поэтика «самоотрицания» и «самоустранения» реализуется во многих стихотворениях И. Бродского посредством использования грамматической формы 2-го лица в обобщенно-личном значении, семантически объединяющим говорящего и адресата. Как указывает Т. Б. Радбиль, в таких текстах обнаруживается «инклюзивная» адресация, то есть местоименный дейксис соединяет позиции адресата, персонажа и самого субъекта, имплицитующего свое присутствие в диетическом плане стихотворения, но идеологически его постулирующего [22, с. 47]. Такое структурное расподобление семантически отождествляемых инстанций текста («я» — «ты» — он»), с одной стороны, отвечает стремлению лирического субъекта выйти за пределы собственной телесной и ментальной идентичности и нивелировать свое присутствие в моделируемом универсуме, а с другой — продуцирует «снятие границ между «я» и «ты», «любим» и «всяким»», то есть «приводит к тому, что «всякий» и «любой» осмысляются как отражение «себя»» [12, с. 114]. При этом объективация «я» в инклюзивное «ты» сигнализирует о смещении сюжетного развертывания текста в нарративный регистр, так как лирический субъект мыслит себя как некоего «другого», бытие которого может быть оформлено в повествуемую историю «чужой» жизни. Соответственно, в стихотворении «Новая жизнь» эксплицированное «ты» семантически вбирает в себя и потенциального адресата, и субъектное «я», и человека как такового. Императивный жест виртуализации человеческого самоопределения в мире («Представь, что ты говоришь / о себе, говоря о них, о лишнем, о постороннем») индексирует «вживание» лирического субъекта в «новую жизнь», в которой он сам, равно и как люди вообще,

являются онтологическим избытком, обреченным на исчезновение.

Представление о ненужности человека в миропорядке порождает идеологему бытийного «катастрофизма», которая сюжетно разворачивается в третьей строфе стихотворения. При этом знаки катастрофы обнаруживаются и в открытом («пейзажном»), и в замкнутом («интерьерном») измерениях человеческого бытия:

Жизнь начинается заново именно так — с картин
изверженья вулкана, шлюпки, попавшей в бурю.
С порожденного ими чувства, что ты один
смотришь на катастрофу. С чувства, что ты в любую
минуту готов отвернуться, увидеть диван, цветы
в желтой китайской вазе рядом с остывшим кофе.
Их кричащие краски, их увядшие рты
тоже предупреждают, впрочем, о катастрофе
[7, с. 48].

Как отмечает Л. В. Лосев, данное стихотворение обнаруживает черты «постапокалиптической» поэтики И. Бродского, но при этом сосредоточено на осмыслении «новой индивидуальной жизни после некоей духовной катастрофы» [15, с. 422]. Нам представляется, что явленная здесь «постапокалиптика», в изображении которой мир меняется не внешне, а внутренне, свидетельствует о видении поэтом катастрофизма не столько как событийной, сколько как процессуальной категории. Созерцание (как память и знание) природных катастроф («изверженья вулкана», «шлюпки, попавшей в бурю») конвертируется в чувство обреченности, порождаемое миром обыденных вещей, которые онтологически сообщают («их кричащие краски, увядшие рты») лирическому субъекту о катастрофических перспективах универсума. Мир «новой жизни» — это, безусловно, постапокалиптический мир, но его коллаптические качества определяются не надрывностью динамичных свершений, а бессобытийной монотонностью существования.

Перспектива уничтожения и распада, имманентно присущая каждому физическому объекту в структуре мироздания, осмысляется как универсальный закон бытия всего сущего, который прежде всего распространяется на мир вещей, что утверждается в четвертой строфе стихотворения:

Каждая вещь уязвима. Самая мысль, увы,
о ней легко забывается. Вещи вообще холопы
мысли. Отсюда их формы, взятые из головы,
их привязанность к месту, качества Пенелопы,
то есть потребность в будущем. Утром кричит петух.
В новой жизни, в гостинице, ты, выходя из ванной,
кутаясь в простыню, выглядишь как пастух
четвероногой мебели, железной и деревянной
[7, с. 48].

В поэтике И. Бродского семиотические реализации «вещи» устойчивы и достаточно обширны. В семантике данного знака обнаруживаются такие значения, как «противоположность человеку, стан-

дартность (безликость), соединение пустоты и материи, неподвижность» [23, с. 43]. При этом трагизм «вещественности» определяется тем, что она онтологически определяется пространственным полаганием в мире (ср.: «Время больше пространства. Пространство — вещь. / Время же, в сущности, мысль о вещи. / Жизнь — форма времени» («Колыбельная Трескового мыса» (1975)) [6, с. 87]), а потому «вещь», одолевая человека, превозмогая его бытие, оказывается так же, как он, подчинена неумолимой энтропии времени. Постулируя бытийные различия «вещи» и «человека» на основе их встраивания в структуру мира и постоянства («качества Пенелопы»), лирический субъект тем не менее эксплицирует их родство: «потребность в будущем» предстает не только симптомом «вещного» бытия, но и ментальным устремлением людей.

Именно в этой точке сюжетного развертывания текста «инклюзивный» лирический субъект обнаруживает событийную динамику, осознавая себя в пространственных координатах «новой жизни». Герой стихотворения, предстающий в качестве «пастуха» «четвероногой мебели», с одной стороны, являет себя носителем антропологической власти над миром вещей, а с другой — предстает онтологически опустошенным «я», которое способно лишь на созерцание («пестование») вещей. «Орнитологический» маркер явления «новой жизни» («Утром кричит петух»), восходящий к «дантовскому» стихотворению О. Э. Мандельштама «*Tristia*» (1918), в котором «петух» предстает «вестником» бытийного обновления («Зачем петух, глашатай новой жизни, / На городской стене крылами бьет?») [16, с. 138], предельно профанирует обновление человеческой экзистенции: человек оказывается замкнут в безжизненном мире вещей («мебели, железной и деревянной»). Отметим, что в поздней поэтике И. Бродского «четвероногая» поза человека, уподобляемая или «собаке», или «мебели» (ср.: «В дурно обставленной, но большой квартире, / как собака, оставшаяся без пастуха, / я опускаюсь на четвереньки» («Вертумн» (1990)) [7, с. 90]; «Теперь я не становлюсь / больше в гостиничном номере на четвереньки, / имитируя мебель и защищаясь от собственных максим» («Посвящается Джироламо Марчелло» (1991)) [7, с. 111], мыслится знаком подчинения человеческого «я» энтропии времени. Поэтому, представляя человека «пастухом» вещного мира лирический субъект эксплицирует иллюзорность его власти над вещью и, по сути, нивелирует антропологические стремления микрокосма к физическому и ментальному обладанию макрокосмом.

Конкретизация локуса «новой жизни» («гостиница») и действие «инклюзивного» героя (<...> «выходя из ванной, кутаясь в простыню, выглядывая как пастух») предстают знаками смещения высказывания в область поэтического нарратива. Изображаемая ситуация обнаруживает нарративный потенциал, так как в ней отчетливо проступают хронологические черты и обозначается событийная

точка самополагания объективированного в «ты» субъекта. Как отмечает А. В. Корчинский, используемая в поэтике И. Бродского «техника «отстранения» <...> приводит к формированию своеобразных конфигураций самоотношения внутри лирического «я», выступающего за собственные пределы как во времени, так и в пространстве», что становится маркером «становления наррации» [13, с. 66]. Пребывание героя в гостиничном номере, то есть в пограничном пространстве между былым и новым (прошлым и будущим), намечает вектор его дальнейшего движения в моделируемом мире, то есть событийного утверждения собственной субъектности в координатах «новой жизни». Однако дальнейшее развертывание сюжета пресекает перевод высказывания в повествовательный регистр и вновь усиливает медитативное начало в лирическом дискурсе. По мысли В. И. Тюпы, в лирике «дистанция между референтной и коммуникативной сторонами высказывания <...> не пространственно-временная (не нарративная), но архитектурная — это дистанция между внутренним и внешним аспектами бытия» [28, с. 116]. Очевидно, что в рассматриваемом стихотворении именно смысловое напряжение между микрокосмом и макрокосмом определяют сущность лирической рефлексии: взгляд на себя как на «другого», с одной стороны, тяготеет к нарративизации экзистенциального положения героя в мире, а с другой — постоянно акцентирует ментальные процессы в собственном объективированном сознании. Поэтому нарративность в «Новой жизни» приобретает «мерцающий» характер, при котором она проступает в хронологических координатах изображаемой реальности, но не получает полноценной реализации, подчиняясь логике лирической медитации.

Это отчетливо проявляется в пятой строфе стихотворения, в которой лирический субъект акцентирует состояние человека, пережившего бытийный коллапс и вошедшего в обновленную действительность:

Представь, что эпос кончается идиллией. Что слова —
обратное языку пламени: монологу,
пожиравшему лучших, чем ты, с жадностью, как дрова;
что в тебе оно видело мало проку,
мало тепла. Поэтому ты уцелел.

Поэтому ты не страдаешь слишком от равнодушия
местных помон, вертумнов, венер, церер.

Поэтому на устах у тебя эта песнь пастушья

[7, с. 48–49].

Очевидно, что оппозиция «эпоса» и «идиллии» как измерений жизни, в которой героические свершения и событийный масштаб первого преобразуются в бессобытийность и «монотонность» второй, в субъектном сознании сопрягаются с прошлым, то есть витальным противостоянием человека времени и смерти, и с настоящим, обнаруживающим черты смертного грядущего. Переход в новую жизнь («Поэтому ты уцелел») сопровождается мен-

тальным «отстранением» от реалий окружающего мира, представленного знаками античных божеств, которые в «идиллической» реальности настоящего уже не властны над человеческим бытием. Соответственно, «пастушья песнь» пастыря «четвероногой мебели» оказывается знаком отчуждения от антропологических перипетий миропорядка. В шестой строфе такая отчужденность утверждается в знаках «освобождения от эмоциональности» [17, с. 158] и онтологического уравнивания прежнего («катастрофического») и нового («постапокалиптического») этапов существования «инклюзивного» героя: «Сколько можно оправдываться. Как ни скрывай тузы, / на стол ложатся вальты неизвестной масти. / Представь, что чем искренней голос, тем меньше в нем слезы, / любви к чему бы то ни было, страха, страсти. / Представь, что порой по радио ты ловишь старый гимн. / Представь, что за каждой буквой здесь тоже плетется свита / букв, слагаясь невольно то в «бетси», то в «ибрагим», / перо вывода за пределы смысла и алфавита» [7, с. 49]. Очевидно, что выход «за пределы смысла и алфавита» «пера», являющего собой субститут и абсолютизированного в мировоззрении языка, и поэта, ему подчиненного, здесь индексирует приближение человека к той границе миропорядка, за которой бытие превращается в свою итоговую противоположность — «ничто».

Поэтому лирический субъект далее ментально погружается в осмысление «сумерек в новой жизни», которые становятся знаком подлинного приобщения к энтропии времени и обусловленной ее действием смерти. Седьмая строфа стихотворения, с одной стороны, эксплицирует близость героя к финальной точке земного существования («Сумерки в новой жизни. Цикады с их звонким «ц»; / классическая перспектива, где не хватает танка / либо — сырого тумана в ее конце; / голый паркет, никогда не осязавший танго» [7, с. 49]), а с другой — маркирует проявления «гена» небытия в его жизненной самоактуализации:

В новой жизни мгновенью не говорят «постой»: остановившись, оно быстро идет насмарку.
Да и глянца в чертах твоих хватит уже, чтоб с той их стороны черкнуть «привет» и приклеить марку [7, с. 49].

Как видно, «остановка» времени («мгновения») здесь мыслится точкой вхождения в область смерти. При этом сам облик лирического героя, впервые обнаруживающего свою телесную, а не ментальную сущность, свидетельствует о преддверии наступающего небытия: изначальное «ты еще отражаешься в зеркале» превращается в возможность «привета» «с той стороны». Художественная антропология исходит из того, что «границы телесности не совпадают с границами тела», так как они «шире телесного пространства» и «включают сразу представления о прошлом, настоящем и будущем» [26, с. 148]. Такое расширение телесности у И. Бродского обо-

рачивается тем, что предчувствие человеческого небытия экстраполируется на окружающее героя пространство. В восьмой строфе его «взгляд» схватывает опустошенность созерцаемого пространства и завершенность материально-вещественной определенности мира: «Белые стены комнаты делаются белей / от брошенного на них якобы для остротки / взгляда, скорей привыкшего не к ширине полей, / но к отсутствию в спектре их отreshенной краски. / Многие можно простить вещи — тем паче там, / где эта вещь кончается. В конечном счете, чувство / любопытства к этим пустым местам, / к их беспредметным ландшафтам и есть искусство» [7, с. 49]. Очевидно, что «белые стены комнаты», возвращающие к потенциально нарративной ситуации пребывания героя в локусе «гостиницы», обозначают ментальную сосредоточенность лирического субъекта на перспективе небытия, становящейся более отчетливой именно в «идиллической» «новой жизни».

Такая экзистенциальная готовность к «исчезновению» декларируется в девятой (финальной) строфе, в которой лирический субъект вновь усиливает нарративность сюжетного развертывания текста, акцентируя событийное смещение героя-адресата в область стоического принятия грядущего небытия как онтологической данности в настоящем:

Облако в новой жизни лучше, чем солнце. Дождь, будучи непрерывен — вроде самопознания.
В свою очередь, поезд, которого ты не ждешь на перроне в плаще, приходит без опоздания.
Там, где есть горизонт, парус ему судья.
Глаз предпочтет обмылок, чем тряпочку или пену.
И если кто-нибудь спросит: «кто ты?» ответь: «кто я? я — никто», как Улисс некогда Полифему [7, с. 49].

Здесь изменяются хронотопические координаты человеческого самоопределения в «новой жизни»: «перрон» и «поезд», так же «гостиница», являются знаками пограничного (временного, «чужого») пространства, в которое перемещается герой стихотворения. Метафорически представляя «жизнь» и «смерть», они абсолютизируют лиминальный характер проживания новой реальности, осмысляемой в качестве преддверия небытия. Очевидно, что тот маршрут постижения «новой жизни» («постапокалиптический» город — гостиница — перрон), который проходит объективированный вовне лирический субъект, ведет его в абсолютное «ничто», маркированное «поездом», приходящим «без опоздания». Осознание неизбежности и неизбежности такой перспективы существования продуцирует необходимость «утраты идентичности, сокрытия своей сущности в гостинице — под простыней, на перроне — под плащом» [25, с. 109]. Желание нивелировать свое телесное присутствие в мире, которое в концепции И. Бродского является залогом смертности и трагической уязвимости человеческой эк-

зистенции, преобразуется в «посюстороннее» принятие «потустороннего» небытия, то есть в определении собственного «я» в качестве безликого «никто». В творчестве поэта лирический субъект принципиально представляет себя в ипостаси человека, отказывающегося от своей индивидуальности (ср.: «И восходит в свой номер на борт по трапу / постоялец, несущий в кармане граппу, / совершенный никто, человек в плаще» («Лагуна» (1973)) [6, с. 44]; «Нарисуй на бумаге простой кружок. / Это буду я: ничего внутри» («То не муза воды набирает в рот...» (1980)) [6, с. 196]; «<...> я, иначе — никто, всечеловек, один / из, подсохший мазок в одной из живых картин» («В кафе» (1988)) [6, с. 52]). Поэтому закономерно, что в субъектном самосознании И. Бродского идеологема «отсутствующего присутствия» оказывается соотносима с античным Одиссеем (Улиссом), хитроумно представившим себя «ником», чтобы обмануть циклопа Полифема (ср.: «Я называюсь Никто; мне такое название дали / Мать и отец, и товарищи так все меня величают» [9, с. 117]).

В поэзии И. Бродского Одиссей является одним из ключевых мифологических ориентиров субъектной репрезентации, посредством которого вскрываются архетипические основания мировидения поэта. Миф здесь выступает в качестве того семантического кода, который позволяет лирическому субъекту универсализировать отношения на оси «человек — мироздание» [5]. Отождествление героя «Новой жизни» с античным персонажем как концептуальный маркер сознательного отказа от бытийной идентичности постоянно отмечается в «бродсковедении» [11, с. 206; 12, с. 113; 8, с. 212; 29, с. 82–83]. Нам же видится принципиальным то, что актуализация Одиссея в финале стихотворения в качестве «идеальной» ипостаси человеческого «я» эксплицирует трагизм антропологического самоопределения лирического субъекта И. Бродского.

Во-первых, как указывает Е. П. Беренштейн, явление Одиссея в ипостаси «Никто» свидетельствует, что утверждаемый здесь «пафос <...> противоположен» «дантовской» семантике заглавия стихотворения [4, с. 99]. «Новая жизнь» для лирического субъекта открывает не витальные, а мортальные перспективы существования. Во-вторых, избрание Улисса-Одиссея в качестве экзистенциального образца бытийного поведения человека в земных реалиях универсума становится актом подлинного сведения индивидуальности в точку небытия. Согласно изысканиям А. Ф. Лосева, Одиссей суммарно воплощает в себе различные социокультурные и психологические качества и потому предстает как «глубочайший патриот, храбрый воин, величайший страдалец, тончайший дипломат, мудрейший и расчётливейший оратор, купец, предприниматель и расчетливейший хозяин, герой, доходящий до самохвальства, изворотливый авантюрист, женолюб, чувствительный и слезоточивый человек интимных переживаний, делец и пройдоха, прекрасный семья-

нин и жестокий палач» [14, с. 296]. Античный герой, по сути, являет средоточие антропологических проявлений «я» в мире во всех их бытийных противоречиях и сложностях. Поэтому актуализация Одиссея в качестве «никто» в стихотворении И. Бродского может восприниматься в качестве не просто отсылки к эпизоду мифологических приключений античного героя, но констатации того, что «всецеловек», обладающий множеством антропологических свойств, в конечном итоге являет собой представителя онтологической «пустоты». Быть Улиссом-Одиссеем в концепции И. Бродского означает сознавать неизбежность и неизбежность наступления небытия, а значит подлинно событийным актом сопротивления энтропии времени и смерти является досрочное принятие собственного «отсутствия» в мире. Думается, что такая «отрицательная» антропология в стихотворении «Новая жизнь» мыслится не только опытом примирения человека с грядущим «ничто», но и своеобразным «уроком» ментального сопротивления экзистенциальному ужасу, вызываемому осознанием смертности человеческого «я». Поэтическая «дидактика», постулируемая И. Бродским в позднем творчестве и наиболее отчетливо эксплицированная в стихотворении с «говорящим» заглавием «Назидание», здесь оказывается нацеленной на приобщение человека к опыту небытия в условиях обновленной реальности, знаки которой сообщают не столько витальное преобразование мира, сколько его приближение к абсолютному концу.

Итак, стихотворение И. Бродского «Новая жизнь», представляя собой рефлексивное постижение лирическим субъектом опыта постижения небытия, репрезентирует ключевые антропологические смыслы мировидения поэта в поздний период его творчества. Человек и его экзистенциальная сущность определяется степенью осознания своей причастности небытию. Поэтому в структуре текста объективированный в «инклюзивное» «ты» герой, тождественный лирическому «я» поэта, погружаясь в реалии обновленного (посткатастрофического) мира, выходит к пониманию собственной идентичности как эмоционально-психологического «отсутствия» в земном миропорядке. Именно примирение с перспективой абсолютного «исчезновения» мыслится сущностью «новой жизни», в которой единственно верной ипостасью становится антропологический «никто», способный при жизни сродниться со смертью. Соответственно, в стихотворении «Новая жизнь» предельно проявляется поэтический «дидактизм» И. Бродского, стремящегося научить человека стоически принимать неизбежность небытия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Азаренков А. А. Поэтика композиции «больших стихотворений» Иосифа Бродского. Дис. ... канд. филол. наук / Смоленск: СмолГУ, 2017. 220 с.

2. Александрова А. А. «Есть что-то дамское в пацифистах»: военная тема в творчестве И. Бродского // Иосиф Бродский в XXI веке. СПб.: Филологический факультет СПбГУ; МИРС, 2010. С. 44–50.
3. Баранова Т. Н., Богданова О. В. Идиожанр Иосифа Бродского («большие стихотворения») // Вестник Череповецкого государственного университета. 2023. № 2 (113). С. 33–44.
4. Беренштейн Е. П. Иосиф Бродский и проблема трагического // Поэтика Иосифа Бродского. Тверь: ТГУ, 2003. С. 95–106.
5. Блокина А. А., Ранчин А. М. Миф как текст и как код: рецепция архаического мифа в Новое время (на примере трактовки сюжета о возвращении Одиссея в поэзии Иосифа Бродского) // Ранчин А. М. О Бродском: Размышления и разборы. М.: Водолей, 2016. С. 165–184.
6. Бродский И. А. Сочинения Иосифа Бродского: в 7 т. Т. III. СПб.: Пушкинский фонд, 1998. 312 с.
7. Бродский И. А. Сочинения Иосифа Бродского: в 7 т. Т. IV. СПб.: Пушкинский фонд, 2001. 432 с.
8. Глазунова О. И. Иосиф Бродский: американский дневник. О стихотворениях, написанных в эмиграции. СПб.: Нестор-История, 2005. 374 с.
9. Гомер. Одиссея / пер. В. А. Жуковского. М.: Правда, 1984. 320 с.
10. Клоц Я. Л. Письмо в поэтике Иосифа Бродского // В круге культуры. Пермь: ПГТУ, 2003. С. 159–166.
11. Ковалева И. И. Античность в поздней лирике И. Бродского // Литература, культура и фольклор славянских народов. М.: ИМЛИ РАН, 2002. С. 196–212.
12. Козицкая-Флейшман Е. А. «Я был как все»: О некоторых функциях лирического «ты» в поэзии И. Бродского // Поэтика Иосифа Бродского. Тверь: ТГУ, 2003. С. 107–127.
13. Корчинский А. В. «Событие письма» и становление нарратива в лирике Бродского // Критика и семиотика. 2003. Вып. 6. С. 56–66.
14. Лосев А. Ф. Гомер. М.: Молодая гвардия, 2006. 400 с.
15. Лосев Л. В. Примечания // Бродский И. А. Стихотворения и поэмы: в 2 т. Т. 2. СПб.: Изд-во Пушкинского Дома; Вита Нова, 2012. С. 331–539.
16. Мандельштам О. Э. Собр. соч.: в 4 т. Т. I. М.: Арт-Бизнес-Центр, 1993. 367 с.
17. Мейлах М. Б. Освобождение от эмоциональности // Полухина В. П. Иосиф Бродский глазами современников: сборник интервью. СПб.: Журнал «Звезда», 1997. С. 155–167.
18. Павлов М. С. Поэтика потерь и исчезновений (Заметки о поздних стихах Бродского) // Иосиф Бродский: творчество, личность, судьба. СПб.: Журнал «Звезда», 1998. С. 22–29.
19. Плеханова И. И. Поэтическое осознание трагедии существования в поэзии Иосифа Бродского // Acta Eruditorum. 2021. Вып. 37. С. 56–83.
20. Плеханова И. И. Метафизическая мистерия Иосифа Бродского. Поэт времени. Томск: ИД СК-С, 2012. 384 с.
21. Полухина В. П. Поэтический автопортрет Бродского // Полухина В. П. Больше самого себя. О Бродском. Томск: ИД СК-С, 2009. С. 43–56.
22. Радбиль Т. Б. «Речь от второго лица»: образ адресата в лирике И. Бродского // Иосиф Бродский: стратегии чтения. М.: Изд-во Ипполитова, 2005. С. 44–48.
23. Ранчин А. М. «На пиру Мнемозины»: Интертексты Бродского. М.: Новое литературное обозрение, 2001. 464 с.
24. Романова И. В. Тема войны в поэзии И. Бродского // Acta Eruditorum. 2022. Вып. 40. С. 84–87.
25. Рыбальченко Т. Л. Семантика одежды в поэзии И. Бродского // «Чернеть на белом, покуда белое есть...»: антимонии Иосифа Бродского. Томск: PaRt.com, 2006. С. 101–127.
26. Савельева В. В. Художественная антропология. Алматы: АНУ им. Абая, 1999. 281 с.
27. Спиваковский П. Е. Образы пост-смерти в поэзии Иосифа Бродского и Ольги Седаковой // Вестник РГГУ. Сер. Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2021. № 7. С. 141–165.
28. Тюпа В. И. Дискурс / Жанр. М.: Intrada, 2013. 211 с.
29. Федотов О. И. Стихотворения Иосифа Бродского. М.: Директ-Медиа, 2022. 596 с.

