

Российская Академия Наук  
Институт философии

## КОЛЛАЖ – 5

Социально-философский  
и философско-антропологический альманах

Москва  
2005

УДК 18  
ББК 87.8  
К-60

Редактор-составитель

*А.А. Сыродеева*

Рецензенты

доктор филос. наук *Н.С. Юлина*

доктор филос. наук *С.Д. Серебряный*

К-60 Коллаж — 5. Социально-философский и философско-антропологический альманах. — М., 2005. — 145 с.

Пятый выпуск серии «Коллаж» посвящен феномену *другого*, снова и снова напоминающему о себе на повседневном уровне в виде вопросов и проблем политического, исторического и культурного, межличностного характера. Сквозным для текстов сборника выступил сюжет об относительности инаковости. Расположенный в русле «контекстуальной методологии» (Роджер Смит), этот сюжет позволяет наметить одно из возможных направлений преодоления крайних позиций: акцентирование инаковости и ее стирание (отрицание). И при этом — имеет выход как на познавательные, так и моральные вопросы, связанные с феноменом *другого*.

## Содержание

От составителя.....	4
---------------------	---

### ОПЫТ ПРЕЗЕНТАЦИИ

#### *Roger Smith*

The History of Human Nature: More of the Same or Facing the Other?

<i>Роджер Смит.</i> История человеческой природы: больше об общем или различном? (Статья публикуется на английском языке.).....	8
---	---

#### *Ирина Худушина*

Прелюдия к русскому гуманизму.....	35
------------------------------------	----

#### *Ольга Палехова*

Дифтонг .....	61
---------------	----

#### *Антонина Лазарева*

К вопросу об этическом монизме в русской религиозной философии.....	80
---	----

#### *Арсений Хитров*

Идея метода: философия Декарта и доктрина литературного классицизма.....	91
--	----

### ОПЫТ НАБЛЮДЕНИЯ

#### *Нина Сосна*

Невидимое лицо Другого: феноменологические исследования Ж.-Л.Мариона.....	112
--	-----

#### *Ася Сыродеева*

Близкий Другой .....	124
----------------------	-----

#### *Валерий Перевалов*

«Л» — 13 буква.....	130
---------------------	-----

## От составителя

Очередной — пятый выпуск серии «Коллаж» посвящен феномену *другого*, снова и снова напоминающему о себе на повседневном уровне в виде вопросов и проблем политического, исторического и культурного, межличностного характера.

Очевидно, что жизнь наших современников не мыслима без *другого*, наполнена явным или скрытым его присутствием. При этом есть нечто сложное, неоднозначное в самом этом феномене и в нашем отношении к нему, что порождает и поддерживает напряжение вокруг него.

Используя формат серии «Коллаж» (ориентированный на междисциплинарную интерпретацию тех или иных реалий), в данном сборнике феномен *другого* предлагается вниманию читателей, говоря образно, как тема для импровизаций. Соответственно, *другое* трактуется достаточно широко, в соотнесении с разными социокультурными контекстами.

Путь расширительного толкования *другого* был избран сознательно, ибо сам по себе этот феномен намекает на отличимость, разнообразие, изменение, и поэтому, думается, правомерно и продуктивно говорить о нем в разных смыслах и контекстах, одновременно пытаясь обнаружить на их границах эвристичные ходы в его осмыслении.

Один из пограничных сюжетов, который просматривается в текстах сборника — относительность инаковости. *Другое* нередко столь близко подступает, оказывается взаимосвязано, сплетено с «привычным», «нашим», что бывает трудно понять, где проходит линия размежевания «такое же/отличное». Столь же сложно вынести и однозначные оценки тому или иному аспекту *другого*, ибо многое зависит от ракурса восприятия.

Хочется верить, что читатель по достоинству оценит каждый вошедший в данный сборник текст (в том числе разработку авторами иных сюжетов помимо темы *другого*). И все же кратко представить статьи в вводном слове хотелось бы именно под углом зрения интерпретации ими сюжета об «относительности инаковости».

Первый раздел «Опыт презентации» связан с вопросами истории. Его открывает статья методологического порядка Роджера Смита (независимого исследователя, проживающего в Москве, почетного ридера Университета Ланкастера (Великобритания), научного кон-

сультанта Института истории естествознания и техники и Института психологии РАН), которая публикуется на английском языке\*. Текст Р.Смита «История человеческой природы: больше об общем или различном?»\*\* выстроена относительно следующего тезиса. Дилемма «Исходить ли в своих взглядах и намерениях из предположения о принципиальном сходстве других людей с нами или из их отличия?» является одновременно познавательной и моральной. Автора интересует, как дает о себе знать эта дилемма в историографии, и в частности, при написании истории представлений (в особенности системного, научного знания) о человеческой природе. Привлекая философский, исторический, психологический материал, он показывает, что существуют «познавательные и моральные обязательства быть открытым к возможности отличия (possibility of difference)». При этом подчеркивается, что не имеет смысла говорить о «превосходстве» одной исследовательской позиции над другой, все зависит от преследуемой цели. Р.Смит полагает, что «разные отношения к инаковости <...> встроены в разные стили письма о прошлом» и прослеживает связь контекстуального подхода в историографии с «открытостью инаковости».

Затем следуют три статьи, выполненные на материале российской истории. Ирина Худушина (старший научный сотрудник Института философии РАН) в статье «Прелюдия к русскому гуманизму» показывает, как масонство, будучи для России XVIII в. *другим* по своему происхождению, привнесенным, пребывало внутри дворянской среды в полемике и с российской традицией, и с иными западными веяниями того времени относительно вопросов морали и веры. «... для русского человека XVIII века (масонская) ложа — мало сказать, ниша или другая культура — это другое измерение, и тем не менее <...> масонство прижилось, приобрело национальные особенности и в результате составило исключительно важную страницу в истории развития самосознания русского общества, в становлении русской духовной культуры».

В статье Ольги Палеховой (научного сотрудника Института философии РАН) «Дифтонг. Культурное местоимение в диалоге с миром (Часть I)» фигурируют две ипостаси *другого*: новое (реформаторское) и иносмысл (подтекст). Автор показывает сплетенность российского «духа преобразований» и «многозначности» в правлении Нико-

---

\* Возможность публикации под одной обложкой текстов на разных языках представляется знаком того, насколько академическая среда открыта для языковой инаковости.

\*\* Данная статья, как и другие тексты сборника, публикуется на языке оригинала впервые.

лая II, а также отклик на это русской культуры рубежа XIX–XX вв. Если на политическом уровне в этот период *другое* было связано преимущественно с событиями драматичными и трагичными, то в культуре оно нашло воплощение, в частности, в гротесковом стиле, подарившем «русской классике новый виток развития».

В тексте Антонины Лазаревой (старшего научного сотрудника Института философии РАН) «К вопросу об этическом монизме русской религиозной философии» роль *другого* играет зло. В то время, как в ряде современных политико-идеологических конструктах (например, «ось зла») категория зла используется для однозначно негативных оценок *другого*, в русской религиозной философии она воспринимается более сложно, как связанная с «*величайшей и самой непонятной* из всех загадок» (С.Л.Франк). «С одной стороны, требуется его (зла. — *А.С.*) безусловное искоренение, с другой — оно есть также путь, ведущий к добру...» (Н.Н.Бубнов); «зло не лишено смысла», «зло имеет служебную положительную ценность» (Н.О.Лосский). Представление о том, что «моральное зло исходит от человека и обнаруживается через его поступки», существенно сокращает дистанцию между личностью и злом-*другим*, при этом возлагая ответственность на первую.

Завершает раздел «Опыт презентации» фрагмент дипломной работы выпускника кафедры истории и теории мировой культуры МГУ Арсения Хитрова «Идея метода: философия Декарта и доктрина литературного классицизма», демонстрирующая историческую относительность самой проблематики *другого*. Автор текстуально доказывает, что идея метода выступала «единой ментальной программой» для философии Декарта и французского литературного классицизма. Следуя за представленным анализом, читатель ощущает, насколько неуютно, тесно было проблематике *другого* среди принципов порядка, ясности, простоты, тождества личности, главенства Разума — базовых для философских и литературных у становок французской культуры XVII в. Данная статья как бы возвращает нас к тезису Р.Смита о значимости «контекстуальной методологии», в том числе применительно к феномену *другого*.

В раздел «Опыт наблюдения» вошли тексты, затрагивающие конкретные «практики». Нина Сосна (аспирантка философского факультета Государственного университета гуманитарных наук) в статье «Невидимое лицо Другого: феноменологические исследования Ж.-Л. Мариона» пытается осмыслить позицию, «порядок видения», когда не «Я», а Другой выступает «точкой отсчета». Вслед за французским теологом Марионом она обращается к феноменам, кото-

рые «наше видение превосходят», «провоцируют» его, «не видятся», а «нам являются, даются, дарят себя, и мы можем сделаться лишь *свидетелями* их появления».

В тексте Аси Сыродеевой (старшего научного сотрудника Института философии РАН) «Близкий Другой» речь идет о мире детства, которому мы, взрослые, когда-то естественным образом принадлежали. Со временем этот мир превращается в мир Другого — ребенка. Удивительным образом ребенок-Другой помогает нам многое ощутить и понять. В частности, что инаковость является одной из принципиальных характеристик жизни личности, ибо неумолимый бег времени неустанно меняет, превращает в *другое* мир вокруг и нас самих.

Текст Валерия Перевалова (старшего научного сотрудника Института философии РАН) «"Л" — 13 буква» выполнен в своеобразной технике письма. Автор статьи простираивает мостки между современным языком и языком иных исторических эпох. С помощью подобного рода работы в пространстве языка В.Перевалов стремится воссоздать тот или иной вектор культуры, соединяющий нас и наших исторических Других.

Авторы издания отдают себе отчет в том, что они двигаются во многом «по краям» проблематики, связанной с феноменом *другого*. Этот путь не сулит обретение картины(-коллажа), отличающейся полнотой, но позволяет ощутить, сколь широк культуроведческий потенциал данной проблематики и сколь открыта она для разных взглядов и подходов.

Предлагая сюжет об «относительности инаковости» на роль сквозного в данном издании, хотелось наметить одно из возможных направлений преодоления крайних позиций: акцентирование инаковости и ее стирание (отрицание) — каждая из которых на сегодняшний день вызывает немало нареканий в свой адрес. Признание относительности инаковости предполагает вопрошание, сомнение социального субъекта по поводу сложившегося стиля отношения к *другому* и принятие на себя ответственности за собственную позицию. В частности, есть надежда, что при таком подходе проблемы Другого будут игнорироваться в меньшей степени и то, что в качестве требования (или упрека) предъявляется Другим, будет переадресовано нам самим. А еще, что в какой-то мере на эту позицию ответят взаимностью.

*Ася Сыродеева*

## ОПЫТ ПРЕЗЕНТАЦИИ

*Roger Smith*

### The History of Human Nature: More of the Same or Facing the Other?

There is a significant cognitive and moral dilemma. Should we know and act on the assumption that other people are basically similar to ourselves, or assume that other people are, in a deep sense, different? It is a very common humanistic sentiment to feel that all people are «in essence» similar, or have a single human nature, and on this basis humanists justify the ideal of equal rights and dignity for all people. If there were no shared human nature, on what grounds would we treat people as members of the same category and hence equally objects of our moral concern? Thus Isaiah Berlin stated: «The fact that men are men and women are women and not dogs or cats or tables or chairs is an objective fact; and part of this objective fact is that there are certain values, and only those values, which men, while remaining men, can pursue»<sup>1</sup>. Yet there are powerful voices, such as Nietzsche's or Foucault's, which declare the belief in an essential human nature wrong as an epistemological principle, misguided as to fact and opposed to human freedom. According to this point of view, the claim that there is a universal, trans-historical subject, man, is unfounded, and pious assertions about man impose one discourse as if it were uniquely valid when it is not. The trouble the English language has when it uses a gendered term, «man», also as a collective term for all people illustrates the point. There are different views about how far the term denotes a universal or a particular. In short, we face the dilemma whether we do cognitive and moral justice to people by starting from the proposition that they are like ourselves or from the proposition that they are other.

At one pole of opinion are people, perhaps evolutionary biologists or those with a religious faith about the soul, who believe that they possess uniquely valid knowledge of human nature. At the opposite pole, there are



postmodern theorists and artists who celebrate possibilities, as they see them, for the continuous recreation of human identities and, through modern technologies, for re-shaping the body, the genes and even forms of life. The former like to emphasise the underlying permanence of human nature, the latter prefer to get rid of the word and emphasise the flexibility of human identities. These differences of opinion actually raise some very complex questions. In order to think more precisely about the dilemma, I therefore propose in this paper to examine it as a problem which historians face when they write history. (That is, I will discuss the presence of the dilemma in historiography.) In particular, I am interested in how to write the history of belief about human nature itself, especially where this belief takes the form of systematic, scientific knowledge. What are the strengths and weaknesses of presupposing the essential unity, or of presupposing the possibility of otherness, in writing history of beliefs about the nature of being human? To anticipate my conclusion, I shall argue that there are cognitive and moral reasons to assume that earlier people and earlier beliefs about what a human being is, may, in a significant sense, be other.

I first discuss some general (or philosophical) questions about the conditions of knowledge of what it is to be human and about knowledge of unity and diversity. There is then an illustrative review of some of the positions which historians of knowledge of human nature, and particularly historians of psychology, have taken. (This discusses aspects of what a number of contemporary English-language writers call the history of the human sciences; but the term «human sciences» translates awkwardly into Russian<sup>2</sup>.) The paper concludes with an argument for the cognitive and moral virtues, in historical writing, of an imagination about what is other.

The basic model of historical work is a historian attempting to interpret and subsequently to explain a text or other artefact (the so-called primary source) from another time. The historian, like any other investigator, is an interpreter, asking what an object is and what it means. Interpretation, it has long been understood, involves a double movement, like a dialogue, between the interpreter's knowledge and way of thought and the knowledge and way of thought that the historical object expresses. For interpretation to be possible, or for dialogue to occur, it is logically necessary that the interpreting subject and the interpreted object have something in common. As Wilhelm von Humboldt wrote: «All understanding presupposes in the person who understands, as a condition of its possibility, an analogue of that which will be understood later: an original, antecedent congruity between subject and object»<sup>3</sup>. Without this element in common nothing could be said that would constitute an interpretation; writing would instead always

be fiction. Just so, people in the artistic or philosophical avant-garde have sometimes said: we are isolated from what is other and can only invent stories about it. All the same, daily life, the academic discipline of history and certainly ordinary language use presupposes that interpretation is a meaningful and rational activity and is not the same as fiction; and it is this that is relevant here.

It is also a necessary part of the act of interpretation, however, that the interpreter always — logically, must — bring something to the description of an object which is then claimed to be in the object. The object itself cannot supply the terms for its own description. The act of description is an interpretive act, and there is therefore no uniquely valid description for any object. There is a kind of circularity in interpretation — as philosophers of hermeneutics have long appreciated. Heidegger noted that «in every case interpretation is grounded in something we see in advance — in a fore-sight», and, as he wrote in a typically gnomic utterance, «whenever we encounter anything in the world, the world has already been previously discovered»<sup>4</sup>. The logical positivists systematically tried to develop an alternative theory of knowledge, which would escape circularity by making formally confirmed observation statements. But this project failed. There is no possibility of a neutral position in description; all description is interpretation — we cannot make statements about an object independent of the conceptual or theoretical framework in terms of which we make those statements. As a result, «the world was disclosed to man only in terms of the questions he asked of it and the purposes with which he addressed it»<sup>5</sup>.

What we can know about people in general, or one person in particular, or about ourselves, depends on the purposes, embedded in historically formed languages and practices, which we actually have. This is so even if the purpose were, following Kant, to ask the most general possible question, «*Was ist der Mensch?*»<sup>6</sup>. Any answer is an interpretation, and any interpretation *presupposes* something in common, something shared, between subject and object. Yet, as this is a matter of logic and not a conclusion of empirical science or natural history, it tells us nothing about *what* people share in common. Indeed, a number of humanistic philosophers, including Berlin, have recognised that the term «human» primarily has logical, metaphysical or moral meaning, and only secondarily empirical content. Somewhat in the spirit of Kant, who defined a rational human being as possessing a capacity to act freely according to the moral imperative, Berlin used the word «human» to define, not describe, a category of being possessing certain qualities. «Our conscious idea of man — of how men differ from other entities, of what is human and what is not human or inhuman — involves the use of some among the basic categories in terms of which we

perceive and order and interpret data. To analyse the concept of man is to recognize these categories for what they are. To do this is to realize that they are categories, that is, that they are not themselves subjects for scientific hypotheses about the data which they order»<sup>7</sup>. Clearly, *to define* being human in this way builds a presumption about the shared qualities of human beings into any interpretation of what a human does.

Reference to «the other» in philosophical writing appears first in the literature, which Kant launched, reconsidering from the ground up the conditions for knowledge. Both Kant and the Idealists who followed him (and who rejected the limits which he had placed on knowledge of what is real) *defined* a common humanity in terms of the intrinsic properties of reason and freedom. Attempting to articulate the metaphysical ground, the basis in being, of this common humanity, Fichte and then Hegel posited an original, creative state which, in order to have knowledge of itself, has to create division or difference. Their writing thus put forward a notion of «the other» as a logical requirement for the possibility of self-conscious reflective knowledge of the original «I» (Fichte) or Absolute Spirit or *Geist* (Hegel). Thus, for Fichte and Hegel, «the other» is logically implicit in the reflexive act, the act where the world, taking the form of expressive human activity, creates knowledge of itself. Hegel wrote: «A self-consciousness exists *for a self-consciousness*. Only so is it in fact self-consciousness; for only in this way does the unity of itself in its otherness become explicit for it». Hegel then recreated this logical argument as the driving force of history, and this made the historical ages of the human world into stages into the self-realisation of *Geist*, generating difference out of an original unity. Human subjects, he argued, require the presence of what is not themselves in order to come to knowledge of themselves. «Self-consciousness exists in and for itself when, and by the fact that, it so exists for another; that is, it exists only in being acknowledged»<sup>8</sup>. The need of consciousness for an other in order to be self-consciousness became, in his history, the motor of domination, the creator of master and slave and the subsequent development of the social and political world. Only at the end of history, with the full self-consciousness of the Absolute of itself as unfolding in history, he argued, would the other appear in its true form as the expression of the ideal unity.

The notion of «the other», strictly speaking, thus had logical content before it had existential or moral, let alone empirical content. But the history of the notion since Hegel has confounded boundaries between what is logical and what is empirical. There are logical grounds for holding that «the human» (as Berlin wrote) is a category in terms of which we shape empirical knowledge, and is not itself an empirical category. And there are logical grounds to hold that interpretation requires some identity of subject and

object. At the same time, there are the empirical facts (Berlin, for example, referred to moral facts) which appear to give content to the category of «the human». In a sort of mirror image with the notion of human nature, there is a similar situation with the notion of «the other»: difference is a logical requirement of knowledge, but at the same time there are the empirical facts which give content to difference. What the proper relation is between logical and empirical statements is a complex matter for philosophers (and they hold divergent views); but it clearly creates difficulties in contemporary discussion of human identity and difference and for the moral questions thus posed. Two alternative possibilities, the first sharply separating philosophical and scientific claims (as was the norm in academic culture influenced by analytic philosophy) and the second, naturalism (common in much contemporary philosophy of mind), which supports empirical research into identity and difference, each have their problems. A third alternative, Hegel's, which explained the empirical and historical content of the world as the unfolding of logical reason, will hardly now attract followers.

The route that this paper takes to this cluster of issues is to examine what writers in one field, the intellectual history of thought about human nature, actually say. But though I discuss only one field, it is worth bearing in mind that the same underlying questions and difficulties about the logic and empirical content of identity and difference face psychology, sociology, philology, anthropology and related disciplines, as well as history. When a philologist translates a word in one language by a word in another, what is the guarantee beyond the interpretative act itself that there is indeed a common meaning? As translators well know, there are many occasions when any translation that might be suggested will be controversial. The common practice of leaving certain words in the original language — English-language writers commonly leave words like «*Geist*», «*esprit*» and «*perestroika*» untranslated, for example — illustrates this awareness. In cultural anthropology there is argument about whether what in one culture appear to be basic categories for dividing up the world, like «individual» or «economy», are indeed categories in terms of which all other peoples divide up the world. The attempt to define «religion» is a well-known problem case in point, since many scholars would admit into the class of practices called religion activities that do not involve belief in a god, though for many believers a religion without a god is a contradiction in terms. Among historians there are debates about the continuity or discontinuity across time of basic forms of social and political organisation, such as the family and the state. There is a very real question, for example, whether the pre-Christian world had a historical consciousness like the Christian world, since the latter believed in an imminent ending and the former not.

Among historians of science there is argument about the comparability of ancient Greek and modern «science» and about whether the Greeks studied such things as «psychology» and «the mind».

The empirical sciences of the nineteenth and twentieth centuries took a different route from the one Hegel had projected for them. Scientists classified their objects of study in terms of what they considered to be natural categories, categories that resulted from experience and observation. Historians understood terms like «human nature», «race», «science», «nation» and «progress» to denote naturally existing features of the human world, features given by the *fact* of human presence. Scholars assumed that their basic categories provided a valid framework for describing all times and all places. As a result, historians got on with understanding the particular content and expression of these categories in the lives of different people. They studied, for example, how earlier people differentiated human and not human, assigned specific characters to different nations or races, succeeded or not in constructing scientific knowledge and made progress or degenerated. Thus the dominant practice of western historians — like philologists and anthropologists, though I will not discuss them — was to address the dilemma, with which this essay began, by *presuming* the identity of basic categories. The general empirical ethos of science, natural science and humanistic science alike, supported and confirmed this choice.

All the same, the dilemma did not go away: on what grounds can a scientist decide that an object about which she seeks knowledge is like or unlike a known object? How do historians respond to the possibility that the object of their knowledge is really other? I will now discuss how writing in the intellectual history of science has responded to this dilemma. This will lead to the argument that the basic categories in terms of which we describe human nature themselves have a history, and hence that there are very different ways of being human — as Giambattista Vico, in the early eighteenth century, was perhaps the first to explore in a systematic way.

The philosophical dilemma confronting the historian was well understood by the English philosopher and historian of Roman Britain, R.G. Collingwood. As he pointed out, for all the fiercely enforced practice among academic historians of consulting the evidence, historians never come face to face with the past. «The historical past is the world of ideas which the present evidence creates in the present. In historical inference we do not move from our present world to a past world; the movement in experience is always a movement within a present world of ideas»<sup>9</sup>. «The past» is a creation of what historians (and everyone else who tells stories) write about the variety of memorials, documents, traditions and memories in the present. As a result, we cannot judge whether the lives and nature of earlier people were like our

own from comparing past and present in a naively empirical manner. The judgement must come from comparing different ways of writing in the present. And there are indeed different ways of writing history, depending on whether an author interprets the meaning of sources primarily by reference to modern sources or interprets them by reference primarily to sources contemporary with or historically relevant to the source under study. Only the latter is historical work properly so-called, but the former is very common. The latter takes a *contextual* approach to meaning. What I want to argue is that *contextual, historical writing leads to the awareness of the possible otherness of an object of study*. By contrast, the former type of writing, which interprets the meaning of a source from comparison with writing or knowledge which is not part of the source's context, excludes the possibility of acknowledging otherness. Different relations to otherness are therefore built into different styles of writing about the past. Openness to otherness, I suggest, comes from recreating different contexts. This recreating involves both interpretative discipline and imagination.

An emphasis on knowledge of *context* in historical work relevant to the history of science became prominent in the English-speaking world in the 1960s and 1970s. It began with a debate about the proper manner of understanding the meaning of classic texts in political theory, such as Machiavelli's «Il principe» (written 1513) or Hobbes' «Leviathan» (published 1651). Most scholars initially insisted that the value of these texts, and the value of returning to them now, lies with their contribution to political theory, understood as a continuous and continuing effort to lay bare the powers and obligations of the state and of individuals and thus to make clear the nature and goals of political life. Several scholars, notably John Dunn and Quentin Skinner, then argued, with the rigorous precision of the ordinary language philosophy of J. L. Austin, that it is not possible to say what a text *means* by interpreting it in relation to supposed eternal questions or trans-historical ideas, such as justice. Rather, they argued, it follows from the way we use language that we must interpret a text in relation to the context in which the text was written, *if* we are to say we know what the text *means*. In ordinary language, the meaning of a statement comes from the use the statement has, not from abstract definitions. «We should study not the meanings of the words, but their use. For the given idea cannot ultimately be said ... to *have* any meaning that can take the form of a set of words which can then be excogitated [thought out and developed in thought] and traced out over time. Rather the meaning of the idea must *be* its uses to refer in various ways»<sup>10</sup>. In writing, an author like Hobbes (Skinner's prime case study) used language which had meaning by virtue of that language's place in a debate or actions of which his text was part and to which it contributed. The later reader cannot

assert what a text means independently of acquiring knowledge about the context in which the text was written and the uses to which language of the text was put. The later reader must at least in part be a historian. Thus, it was argued, the discipline of the history of political thought should shift its focus from debate about the lasting contributions of great texts to detailed research on the local settings in which the language of political ideas is «performative utterance» (in Austin's terms).

This was a debate in political theory. Its relevance, however, was very much wider, and it had a direct and lasting impact on the field which the United States philosopher A.O. Lovejoy had called the history of ideas. Lovejoy had proposed tracing the history of unit ideas (his study of «the great chain of being» was a model); but, according to the new analysis, there are not lasting ideas to trace by this kind of history, since we can state what the meaning of an idea is only by stating something about the context in which it has use in a language. There may be contexts, languages and ideas which persist over time; but this is a matter for empirical research — we certainly cannot presume it. One result was to rename the field of the history of ideas intellectual history. It was in the history of science, however, where the consequences were especially significant. This is because, in western culture, it is so widely and so forcibly assumed that in scientific knowledge there are indeed ideas the meaning of which is not dependent on context, which can be traced over historical time, and that these are the ideas which scientific work has shown to be *true* (or, at least, the best approximation to truth we have). Given the status of modern scientific knowledge, it was inevitably controversial to suggest that the understanding of what a scientist states requires knowledge of the contextual use of language rather than of the reasons which confirm the validity of the scientist's claim. All the same, many historians of science, from the late 1960s onwards, adopted contextual research as essential to a properly historical approach to the history of science. Influential exemplars, like Paul Forman's study of Weimar culture and physics and Robert M. Young's paper on Darwin's relationship to political economy, caused considerable discussion because, to their critics, they suggested that major innovations in science owed more to so-called irrational causes in the social world than to the supposed norms of science's rational research on nature<sup>11</sup>. The emphasis on context had opened up a route for considering the place of social factors, as well as cognitive ones, in the construction of knowledge. There was a sometimes heated debate about rationality and relativism, growing even hotter under the impact of a new sociology of scientific knowledge<sup>12</sup>. But I do not wish to be side-tracked by this. What matters now is the fact that contextual practice encouraged a new form of writing in the history of science, writing which understood

knowledge — whether later judged true or false — in particular and local terms. The new historians of science described the creation and meaning of knowledge in local, historical contexts, and they understood the local contexts to consist of social and institutional as well as intellectual factors. In the setting of academic life, this separated an older generation of scientists turned historians, who continued to interpret the meaning of past science by reference to present science, and a new generation of historians who identified socially with the history profession and did not start from modern science in their interpretation of earlier work<sup>13</sup>. As a matter of fact, both forms of historical writing about natural science have continued down to the present.

I have drawn attention again to the question of contextual argument in the history of science because different kinds of writing and interpretation contain the potential for very different views about what may be other. The traditional form, plotted around the progressive discovery by scientists of true knowledge, presupposes the common identity of the past and present objects of knowledge. It is a consequence of this view that, if earlier people had knowledge different from our own, their knowledge was not knowledge of what is *other* or knowledge that makes them *other* than us. Their knowledge was simply *false* knowledge. Written in this way, the history of science presupposes continuity in the objects of knowledge and continuity in the activity of science; there is nothing which can be called other in a deep sense, only ignorance and superstition. (By a deep sense of «the other», I mean acknowledgement of something as other with its own intrinsic value.) This is the way of thought characteristic of the Enlightenment, later of the Comtean positivists and of scientists in our own day who think the significance of history lies only with its contribution to celebrating the present. There is place here, in the manner of writing history, for ways of thought other than the scientist's own only by categorising earlier thought as, in Comte's negative words, theological or metaphysical. In E.B. Tylor's anthropological terms, thought that does not match modern science is a «survival» of a non-rational age. Thus, there is a large genre of writing in the history of science which has confirmed and reinforced the image of the other so prevalent in the late nineteenth century, the image of what is other as the primitive, the beast within, the woman, the degenerate or ill person and the unconscious. From this point of view, human activity that does not conform to the canons of scientific rationality structures an irrational not rational other — Mr. Hyde not Dr. Jekyll.

Yet this kind of history of science writing contained within it the seeds of a totally different view. At the same time as they stressed the unity and historical continuity of the scientific project, historians of science stressed



the singular importance of the Scientific Revolution. (It was a sign of the importance which they attached to it that they used capital letters.) As a result, there was tension between the view that science began in ancient civilisations and the view that only Renaissance and early modern Europe laid the philosophical and experimental basis for truly scientific knowledge of nature. This tension took the form of a very productive diversity in the historiography. Scholars like Pierre Duhem and Alistair Crombie argued for substantial continuity between modern science and its medieval antecedents, while others, like Alexandre Koyré, argued that a revolution in metaphysics, replacing Aristotelian philosophy with the mechanical world view, made modern science possible. The latter view, which emphasised a revolution in philosophy, claimed that there were earlier forms of science which were rational but not ours. It suggested the possibility that an earlier world view might be *other* than a modern scientific world view *but rational* nonetheless.

There were also divergences in the philosophy of science which supported different kinds of historical writing. Earlier Anglo-American philosophy of science was preoccupied with epistemological questions, with the rational steps that supposedly demarcate confirmed (or falsified) scientific claims from unconfirmable (or unfalsifiable) unscientific beliefs. By contrast, in France there was a tradition of writing preoccupied with the structure of what has become accepted as authoritative knowledge, rather than with epistemological questions, and this encouraged the view that there are indeed conceptual breaks in the history of knowledge. Georges Canguilhem and later, and differently, Foucault, studied the conceptual structure of different representations of particular areas of knowledge (not knowledge in general), as in Canguilhem's work on reflex action or on Claude Bernard's notion of life. Their work suggested ways to write about knowledge by reference to conceptual context rather than by reference to a norm of science taken from the present<sup>14</sup>. Thomas S. Kuhn also published his book, «The Structure of Scientific Revolutions» (1962), in which he made the notion of revolution central to the development of the physical sciences. By constructing a general picture of periods of what he called normal science, when knowledge and practice advances within a broadly agreed framework (or paradigm), interrupted by rare but crucial moments of revolution, Kuhn shaped much of the subsequent discussion about the historical continuity or discontinuity of knowledge<sup>15</sup>. By claiming that there was «incommensurability», no shared meaning, between forms of knowledge before and after a revolution (the exemplar was Einstein's overthrow of the Newtonian view of absolute space and time), Kuhn raised clear questions about the possible existence of other forms of knowledge. His argument

appeared to face a dilemma: if there are complete revolutions in science and incommensurability between scientific knowledge before and after, then we cannot talk about progress in general; and if we do believe that scientific knowledge makes progress, then there must be some cognitive continuity over time and no revolutions.

There was no explicit reference to «the other» in these earlier debates in the history and philosophy of science. Such language was quite foreign to the discourse. All the same, I have suggested, writers in the history of science, in the way they wrote, expressed different views about the unity or diversity of reasoning and the comparability or non-comparability of its objects. There was the potential for debate about «the other». I now want to make these points more concrete with illustrations from the historiography of the sciences of human nature and, in particular, psychology.

The term «human nature» illustrates the main point. In the contemporary English language, the word most often denotes a biological nature, established in an evolutionary past and passed on genetically, which all humans supposedly share. This, however, says nothing about what the content of human nature, as a matter of fact, is, and about this there is disagreement — as there is, for example, about whether and in what way female and male human nature diverge. Moreover, whatever the hereditary content may be that all people share, this has expression, or presence, in the life of actual people mediated by the long and complex process of development. There is no human nature independently of this development. Because of this, there are areas of contemporary scholarship, notably cultural studies, where writers do not usually refer to human nature at all but, instead, refer to the shaping of human identities. Thus scholarship has tended to polarise. Biologists and biological psychologists carry out research to describe and explain the unity and difference of people, but they assume that there is a shared human nature, while sociologists and cultural theorists write about the social construction of diverse identities. Reference to human nature, as a matter of social fact, builds into the way of thought an assumption of shared identity; by contrast, refusal to use the term builds into discourse an emphasis on recognising «the other».

The question of human identity and difference has of course long divided opinion. Observing past history as well as the commercial society in which he lived, David Hume thought he could discern shared ways of learning, feelings and causes for action. He perceived a common human nature, and this was the subject of what he and other eighteenth-century writers called «the science of man»<sup>16</sup>. Hume confidently wrote: «It is universally acknowledged that there is a great uniformity among the actions

of men, in all nations and ages, and that human nature remains still the same, in its principles and operations. ... Mankind are so much the same, in all times and places, that history informs us of nothing new or strange in this particular». He therefore said about history that «its chief use is only to discover the constant and universal principles of human nature...»<sup>17</sup>. Yet, for every statement in the eighteenth century identifying a unified subject, «man», there was another statement drawing distinctions between people and describing their differences. Pascal earlier had exclaimed: «All is one, all is diversity. How many natures lie in human nature!»<sup>18</sup>. The language was rich with descriptions of difference of individual character and of differences between groups like women, savages, gentlemen and peasants. The age of *universal* enlightenment also *distinguished* rude and polite society, and the age of the universal rights of man also kept slaves. The modern sciences, likewise, show a centripetal tendency, identifying a core of human nature, and a centrifugal tendency, identifying difference. Also, as in the manner of Hume and the science of man, modern scientists search for definite empirical evidence about what unites and what divides human identities. I want to look critically and historically at this.

I do so by examining the assumptions of texts in the history of psychology. In the English language, as in the Russian, the standard texts in this field do not question the category «psychology» itself<sup>19</sup>. There is a large and captive audience of psychology students for these texts, students required to take courses in the history of psychology, as they are in Russia. The authors, and also we may believe their students, assume that psychology describes an objectively existing dimension of the world and that, potentially at least, all peoples who have some ordered way of reflecting on human nature possess beliefs about psychology. It is a western commonplace to refer to Tibetan psychology or to ancient Greek psychology. Texts very commonly begin with Aristotle (some begin even earlier) and cite his writings on sensation, memory and the other activities of the soul as the beginnings of scientific psychology<sup>20</sup>. The authors do not note, let alone argue about, the convention they adopt, which effaces the possibility that there are forms of understanding being human which are not psychological, and of which Tibetan belief and Aristotle may be examples. In other words, these texts take «psychology» to be a trans-historical and trans-cultural category, and they do not consider the possibility, even if to reject it, that «psychology» is itself historically and culturally specific. As a result, the historiography builds an assumption about the unity and continuity of human thought into everything that is written. These texts do not seriously allow «psychology» to confront «an other» category, an alternative way of thought.

This is certainly in accord with common opinion. It does not usually strike people as odd to talk about the subject matter of the history of psychology before there was a social activity called psychology. Plainly, it might be said, the ancient Greeks, like people later, wrote systematically about memory, perception and reason — they studied the mind — and, in doing this, they studied psychology. It appears self-evident, although the specific word «psychology» was not in use, that people studied what the word denotes. Modern and ancient ways of thought share a family resemblance, even if language has changed.

There are empirical as well as conceptual questions involved here. It is a matter for research to compare the meanings of terms, and this requires studying local contexts of use — the sort of work empirical historians do — before carrying out the comparison. At the same time, any comparison involves a theory of meaning and a hermeneutics. The common-sense view holds that people in all ages have studied the same thing when they have studied perception, memory, thought, instinct or behaviour. This view assumes that there is a real, fundamentally unchanging world, in relation to which knowledge, once gained, will remain true. It assumes a denotative theory of meaning. The view, of course, allows for truth being so hard to attain that, unfortunately, people will actually come to very different results, and ancient Greek views may therefore differ from our own. Such failure, however, does not prevent us from calling all the results psychology. Opposed to this common-sense position, however, is a contextual theory of meaning: we do not know what psychological terms denote independently of the historical contexts in which they have acquired the meanings they have. From this point of view, even the *category* «psychological» may itself have a history. From this point of view, also, there may be times and places in which the way of being human is truly other than our own, not psychological at all, since the very terms in which people understand and represent that being are not our own.

Historians of psychology have described Aristotle as a psychologist, even the first psychologist. But if one turns to the expert literature on the interpretation of Aristotelian texts, especially «De anima», it is obvious that there are differences of view about the appropriateness of this description. Few scholars would now state, as the earlier standard English translation of Aristotle did, that «De anima» is «on psychology»<sup>21</sup>. A number of scholars, however, think that this work has something important to contribute to modern debates in the philosophy of mind, if not in the science of psychology, and this judgement presupposes a high degree of continuity between the subject matter of Aristotle's and modern texts. By contrast, other scholars state that there is a break between the ancient concept of *psychē* and modern

notions of mind. If we define psychology as the science of mind, does this therefore mean that Aristotle could not have had a psychology? While one author, stated, for example, that «the “De Anima” is a work in theoretical scientific psychology», other authors qualify this usage: «By Aristotle’s lights, psychology is not, strictly speaking, an independent science, with its own method and subject-matter. He allocates the inquiry into the nature of the soul to the *physikos* concerned with the principle of living things...»<sup>22</sup>. While no one would claim that Aristotle, or any other scholar in the ancient world, taught a discipline of psychology, understood as a differentiated body of learning passed from master to pupil, still, if we define a discipline as «a department of knowledge characterized by its own subject-matter and methods: as a ‘mental discipline’ rather than a school discipline», then it might be said that Aristotle contributed to psychology<sup>23</sup>. Behind this view, is a realist assumption: there is an object in the world, be it called *psychē*, soul or mind, whose activity we know in perception, reason, feeling and so forth, and therefore anyone who writes about such activity, as Aristotle does, writes about the same thing and hence contributes to the same field.

This conclusion, however, is open to criticism. To start with, it is not possible to separate «mental discipline» and «school discipline», or the cognitive classification of learning and the social organisation of leaning, in this way. Schemes of classification are social institutions too, and Aristotle did not just not teach psychology but he did not have it as a division of knowledge. Second, even if we concede that Aristotle wrote on topics which, in later ages, were classified as psychological topics, there is still the possibility — which a number of scholars think is the case — that the way in which he thought about those topics, his basic concepts, were sufficiently different from later ones for it to be simply wrong to say he wrote on psychology. Aristotle’s conception of the *psychē* was a conception of a living principle, the formal cause of a person being human and not something else. Thus, for instance, «in ordinary parlance, the antithetical term to *psychē* was likely to be not ‘body’ [as in modern pairing of ‘mind’ and ‘body’] but ‘death’»<sup>24</sup>. Thus, on this view, there was not only no ancient discipline of psychology but no object which could have become the subject matter of such a science — there was no mind<sup>25</sup>.

Foucault brought prominence to a radical version of such an argument. In «Les mots et les choses», he made the notorious remark that «before the end of the eighteenth century, *man* did not exist»<sup>26</sup>. This was a rhetorical flourish against the claims of philosophical anthropologists and phenomenologists to describe the essential being of «man». Instead, Foucault proposed «to create a history of the different modes by which, in our culture, human beings are made subjects»<sup>27</sup>. He considered the subject of knowledge

in modern psychology, the psychological self, as well as psychological knowledge, to be a historical formation. The English sociologist Nikolas Rose developed the thesis in a series of studies linking modern people, who think of themselves in terms of psychological states, to the internalisation of government within individuals in liberal democracies<sup>28</sup>. Such work made it plausible to claim that earlier people may not have been psychological subjects, not only people without psychological knowledge. This implicates a radical idea of «the other» in history.

Less radical in its implications, though still at variance with the assumptions of most psychologists, is the argument that psychological states have changed during the course of human history, just as manner of life has changed. There is in fact a field of historical writing, sometimes called historical psychology, about the changing character of psychological states<sup>29</sup>. The field's intellectual antecedents lie in German-language sociology of knowledge, which responded to Marx but was not necessarily Marxist, and before that in the eighteenth-century writings, for example of Adam Ferguson and J. G. Herder, which linked the changing character of peoples to geographical and material circumstances. Norbert Elias, in the late 1930s, suggested causal ties between state formation and civilising psychological characteristics (e.g., delicacy at meals) which became part of the court culture of the seventeenth century. A number of modern social psychologists have argued, in Kurt Danziger's case on the basis of extensive empirical research, that key categories of modern psychology, like «intelligence» and «personality», came into existence with the institutional expansion of psychology as an academic discipline, beginning in the late nineteenth century<sup>30</sup>. As a social psychologist, Danziger argued that the objects to which such terms refer are themselves products of a social process. We might say, for example, that Potemkin had a character but not a personality. Supporting this general conclusion, many scholars have pointed to the immense significance of literature, especially the novel, in creating self-reflecting psychological subjects<sup>31</sup>. Pursuing such arguments about changing psychological states, historians come close to Foucault's and Rose's thesis about the modernity of «psychological man».

Such conclusions conflict with the naturalistic assumptions of most psychologists and historians of psychology. The naturalistic view is that evolutionary processes have given rise to the human species with a particular kind of brain, and that what we call psychological events are functions of this brain. As a result of evolution, there is a natural object, the brain and its functions, which remains in its essential characteristics the same over the ages of history and across the geographic dispersion of cultures. Perception, memory, intelligence, feeling and so on are, according to this view, examples

of «natural kinds». It appears self-evidently the case that the subject matter of human self-understanding is constant, however much descriptions and research vary. Taking this viewpoint, it makes sense to write about Aristotle's contributions to psychology; we can legitimately ask what he understood, even if poorly, about the different activities that we now know are functions of the brain. The naturalistic position, therefore, does not allow us to posit anything human as radically other.

Thus there is marked disagreement among scholars about the historical continuity of human nature. This disagreement is not going to be resolved easily. Any attempt to determine on the basis of historical evidence whether both the category «psychology» and psychological states are historically local or universal must compare the language (or other symbolic representation) used to describe people at different times. We are back with the hermeneutic questions. Many historians simply assume that different words actually refer to the same things. But for scholars with a different theory of knowledge, who start out from the principle that we cannot refer to an object apart from the language in which we describe it, the shift of language is of decisive importance. One significant example concerns the emotions, a topic of considerable interest among contemporary historians. There is good empirical evidence for a shift in English, during the nineteenth century, from a language of passions to a language of emotions, and this is clearly in need of explanation<sup>32</sup>. For realists about psychological knowledge, it is not substantially important that earlier English writers used the language of the passions and rarely referred to emotion. But this position does not deal with the philosophical question as to whether the linguistic change marks a change in what it is meaningful to say about the human world. I think it does. Historically, the passions were associated with capacities of the soul and their expression included an element of desire; in contrast, emotions are feelings, imagined like sensations as being present in the mind, and they are analytically separable from desire. Writing about the passions of the soul describes a way of being which is other than the way of being to which modern psychologists refer.

The position that I am taking relies on an argument well known since the work of the philosopher of social science, Peter Winch: «To assume at the outset that one can make a sharp distinction between 'the world' and 'the language in which we try to describe the world' ... is to beg the whole question of philosophy». Winch claimed that «reality is given for us in the language that we use» and thus that a change in language is a change in the substance of what we call reality. «A new way of talking sufficiently important to rank as a new idea implies a new set of social relationships»<sup>33</sup>. In statements like this, Anglo-American philosophers took a view similar to Heidegger's —

ontological commitments logically precede empirical science: «We must always bear in mind ... that ... ontological foundations can never be disclosed by subsequent hypotheses derived from empirical material, but that they are always ‘there’ already, even when that empirical material simply gets *collected*»<sup>34</sup>. Rephrasing this, we might say that there is no place «in nature» at which to stand to view what a human being is independently of the presuppositions in our language about what that being is.

It is possible to develop Winch’s arguments and suggest that all aspects of being human, including those which most people believe to be natural, are what they are only by virtue of their place within a particular social system of language and rules. This provides historians with philosophical reasons to inquire whether, in earlier times, there were beliefs about what it is to be human sufficiently different from our own for it to be meaningless to attribute psychological states, and not just particular psychological conditions like intelligence or personality, to them. This would be to identify earlier people as truly other. Yet, there is always pressure to translate the earlier ways of thought into our own terms, which are often enough psychological, and some kind of translation is a condition of intelligibility. We are therefore back with the dilemma with which this discussion began: if a way of being human were to be entirely other, it could not be known; but if we presume it is like our own, we are in danger of excluding the possibility that it might have been really different.

In order to think further around this dilemma, I turn to historical practice. What are historians of human self-understanding to do: strive to identify everything as like their own way of thought, or strive to identify difference? It is, I suggest, a moral as well as a cognitive question.

Decisions must be made about how to write about ancient, medieval and early modern representations of the workings of the soul, what differentiates people from animals, the sources of action and the similarities and differences between people (as between Greek and barbarian, for instance). If one writes about such topics under the heading of psychology, this suggests that there are certain modern categories — «psychology» itself, but also «emotion», «the unconscious» and so on — which we do not have to question as the appropriate starting point. Such historical work does not promote a critical and reflexive attitude towards modern categories. It does not encourage psychologists, or perhaps more importantly psychology students, to think about what the conventions and limits of psychological explanation may be. It also precludes the development of a historical imagination about what may be quite other ways of thought. Such a lack of imagination is especially visible in the failure of most modern writers on the



history of psychology to do justice to the theological dimension of earlier learning about the soul<sup>35</sup>. Modern psychology, for example, does not provide appropriate resources for understanding certain medieval notions of memory, in which memory involves a historical consciousness of Christ's place in the cosmic drama and the function, therefore, of memory in anticipating the future course of events and the coming Kingdom of God<sup>36</sup>. Another example concerns the early modern notion of intelligence. This notion may well have become prominent in European thought as a result of the theological and legal questions raised by the incapacity of certain kinds of people, like children and idiots, to understand and hence take responsibility for the moral law and, in Calvinist settings, the dogma of predestination<sup>37</sup>. That is, «intelligence» was a juridical and theological category before it was a psychological one. To be sure, the historians who have made such points about memory and intelligence start out with the knowledge that such categories are, for modern people, primarily psychological ones. But at the same time they have kept before their minds the possibility that earlier authors did not have the same categories. Their historical writing therefore sets up *dialogue* between discourse using the modern categories and a contextual reading of earlier texts. This, I argue, is historical writing in which «the other» may have a place.

There is no single ideal of historical writing — or any other writing for that matter; the judgement about what is good depends on the purpose in hand. Like any other empirically-minded scientist, the historian has as one purpose the kind of objectivity which will persuade other scholars that a piece of writing gives the best possible account of events. But this objectivity necessarily involves one act of writing taking up a relationship to another human act, and thus one person taking up a relationship to another person. These relationships, as I have already noted, always involve interpretation. Interpretation is never final and absolute — the old dream that history might find an absolutely objective stance has not survived<sup>38</sup>. The act of interpretation is *for something*, and the shaping of this purpose, the «lesson», «moral» or «story» for the reader, gives shape and life to the historian's engagement with the primary sources. Historical writing «is itself a social practice which establishes a well-determined place for readers by redistributing the space of symbolic references and by thus impressing a 'lesson' upon them; it is didactic and magisterial»<sup>39</sup>. Modern historians know that they are the medium of dialogue between readers and the past (that is, the records in the present which they constitute as the past). How this dialogue is carried on is a form of *moral*, as well as *cognitive*, activity. The situation is the same for literature; there are good reasons to compare writing and reading histories and stories.

The writer, the subject matter and the reader engage in a kind of conversation. In historical writing about what has been thought about being human, this conversation takes the form of an inquiry into what it is to be human. This, I argue, must allow space for the notion of «the other» — or be in danger of subsuming all points of view about what it is to be human under the writer's own point of view. Moreover, if writing leaves no possibility for recognising the other, writer and reader alike have no position in language from which to view themselves. As Hegel argued, there can be no self-reflection without the reflective act dividing itself, positing that which is not itself. In non-formal terms, the condition of knowing «an other» is a condition of knowing self. Historical writing therefore has the potential to place the reader's own beliefs — own cognitive and moral position — into relation with the ideas and conditions which made that cognitive and moral position possible in the first place. History is central to self-understanding. As Habermas argued, writing about what he called the practical interest of the cultural sciences (like history): they aim «not at the comprehension of an objectified reality but at the maintenance of the intersubjectivity of mutual understanding, within whose horizon reality can first appear as something»<sup>40</sup>.

Finding out how «reality can first appear as something» (to repeat Habermas' phrase) is not usually among natural or, for the most part, social scientists' stated purposes. Working *within a discipline*, scientists assume that there is more than enough to do to learn about the world without wasting time going over the ground on which people in the discipline have come to their manner of knowing in the first place. And of course they are right — for the purposes of disciplined knowledge in their own fields. They are wrong, however, judged by other purposes. These other purposes, both cognitive and moral, inspire other disciplines, including of course history. And historians of science, of philosophy and of cognitive activity in general do have the purpose to understand what it means to people to have the beliefs they do and explain how they came to accept them. They seek this knowledge about past people and, symmetrically, about traditions and practices which modern scientists carry on — including, of course, historians themselves. *These purposes* require contextual methodology. Most disciplinary knowledge is in fact unreflexive about its most basic presuppositions. As Barry Sandywell, a philosopher of social science, observed: the «'sciences' and 'disciplines' created within the representational mind-set may well be *reflective* but in their truncated ontological and epistemological self-awareness they sponsor a deeply *unreflexive* view of the world»<sup>41</sup>. Historical writing can be a counter-balance to this unreflexiveness. And, of course, to encourage historical reflection, on the presuppositions of contemporary disciplines as well as on other

much more obviously politically-charged things, is clearly not a neutral, purely cognitive, exercise. Awareness that ways of thought and acting have a history is also awareness that these ways of thought and acting can change.

Out of the interaction between ways of thought in the present and ways of thought in the past (which, as Collingwood explained, is the present too), writing history creates a dialogue with a questioning character which disciplinary knowledge in psychology or the social sciences, for example, does not have. Historical writing is therefore in itself an expression of moral agency. It asserts the presence of, and enters into communication with, something which writers do not assume is simply themselves in another form or their own way of thought in different dress. If someone exclusively committed to biology as the way to understand people (someone who, for example, puts forward a genetic explanation of jealousy) argues that we should replace writing and reflection on «the other» by objective descriptions of people's nature, that claim too expresses a kind of moral agency<sup>42</sup>. It judges a particular kind of objectivity (which, as it happens, the promoter's own discipline exemplifies) as supreme. I fear that this is an agency that finds virtue in a monologue; it concerns itself with the history of its coming into existence as a form of knowledge only in order to assert the triumph of its own authority.

Knowledge about the human sphere has the potential to change both knowing agents and their objects. The basic categories with which the sciences describe the human world — like person, society, mind, polity, art — originated historically in, and continue to give expression to, forms of life. There is no place where we can stand outside the forms of life, including scientific disciplines, which we actually have. People may consider one form of life best for certain purposes — as a biologist thinks doing biology is best for arriving at confirmed truths about human nature. There remains, however, as it seems to me, both a cognitive and a moral obligation to be open to the possibility of difference. Cognitively, we cannot presume that we can simply translate thought at another time or another place into our own; and, indeed, there is empirical evidence from social anthropology and cultural history that we cannot. In this connection, as Clifford Geertz said about ethnology, historical work is «enabling»: it enables us to imagine difference<sup>43</sup>. And this leads to the moral point. If we do not *imagine* that something might be different, *one* way of life legislates the world. But human life — as historians richly portray it — is distinctive for its *diversity*. Many people have stressed this. «The nature of the human mind has to be investigated in the history of the successive forms of social expression; the greater the historical sense of variety, the more adequate the philosophy will be»<sup>44</sup>. Historians need to keep open imagination for what is other. For the

historian, «the otherness of the other is preserved in its difference and history can be, according to Paul Veyne's phrase, 'the inventory of differences'. Whence the dialectic between the alien and the familiar, the far and the near, at the very heart of the interest in communication»<sup>45</sup>. This dialogue is crucial to knowing ourselves as well as others: «We travel abroad to discover in distant lands something whose presence at home has become unrecognizable»<sup>46</sup>. When historians examine the context of an individual or collective action, they engage in a dialogue with other people, who happen to be dead, as to what the subject is, and what is right and wrong, and they do so in dialogue also with themselves. They engage a moral as well as cognitive position<sup>47</sup>. In Heidegger's term's this is an «encounter»: «letting something be encountered is primarily circumspective [looking from all sides with thoughtful attention]; it is not just sensing something, or staring at it. It implies circumspective concern, and has the character of being affected in some way»<sup>48</sup>. Historical writing, where it recognises the possibility of otherness, can create this kind of «encounter».

Historians (and here again they are like ethnologists) are very often, though by no means exclusively, interested in *particular* people, actions and events, the interest and significance of which lies in their individuality. This interest has kept alive reference to Wilhelm Windelband's distinction between nomothetic and idiographic knowledge<sup>49</sup>. There are areas of learning — like those which concern the clinical physician and the biographer — where the whole point of knowledge is to understand what is individual; for this purpose, knowledge claimed about a universal human nature is not of much help. As Geertz sharply observed, in opposition to those scientists who think it most important to determine the universals of human nature: «the notion that the essence of what it means to be human is most clearly revealed in those features of human culture that are universal rather than in those that are distinctive to this people or that is a prejudice we are not necessarily obliged to share»<sup>50</sup>. And, I add, forms of knowledge which focus on what is individual are in their nature forms of knowledge which focus upon difference.

Discernment of difference and discernment of what is individual is part of the foundation of moral action. Much of the modern western moral imagination derives from fiction, since fiction is a form of writing and thinking expert in describing difference, or otherness, and particularity. Moral action requires a certain kind of orientation to the world, an orientation that, as one of its conditions, requires clarity of sight — not a set a rules but a vision. This is something great writers can make clear in a way scientists cannot. The poet Shelley's description is justly renowned: «A man, to be greatly good must imagine intensely and comprehensively; he must

put himself in the place of another and of many others; the pains and pleasures of his species must become his own. The great instrument of moral good is the imagination ...»<sup>51</sup>. Seeking in such principles the basis for the moral stance towards other people, the physician and philosopher A.I. Tauber noted, drawing on the work of Emmanuel Lévinas, that «ethical responsibility to others rests on the recognition that in acting in the world, one inevitably changes it for others as well as for oneself ...To *see* another then becomes an ethical act»<sup>52</sup>. History is not usually thought of in this connection. All the same, as the close link between the words «history» and «story» attests, these are both forms of writing in which to make something intelligible, to recognise its particularity and to view it ethically are not, finally, separable activities. In H.-G. Gadamer's idealist language, «to recognize one's own in the alien, to become at home in it, is the basic movement of spirit ...». The sciences of being human «seek not to surpass but to understand the variety of experiences — whether of aesthetic, historical, religious, or political consciousness...»<sup>53</sup>.

Such argument does not assert the superiority, let alone exclusivity, of one form of knowledge rather than another. Such claims, in the abstract, make no sense. Knowledge is always for a purpose, and it is in relation to that purpose that we must judge whether it is adequate or not. «The criteria that control “good talk” in science, poetry, history or any other interpretive system depend on its point and its purpose»<sup>54</sup>. I have attempted to say why history writing has value. The reason is, owing to its contextual hermeneutics, that it is a means of writing about what is other to ourselves and hence it sustains possibilities for critical self-reflection. To fulfil such purposes, historical writing must not presume identity across the ages of either ways of being human or ways of thinking about being human. I illustrated this point through a few brief comments on the historiography of psychology and argued it should keep open space for what is other.

What people do, and indeed cannot but do, when they reflect on their own nature, beliefs and identity is re-express in their own lives the way the society to which they belong has come to think about being human in one way rather than another. In self-consciousness about the history of this, we converse with the content of what we ourselves are and what we ourselves are not. Thus engaged, we change ourselves. Writing history about what people think it is to be human makes this conversation explicit and itself the subject matter of science.

Knowledge about what makes a person unique, or an institution just, or a claim to truth true, a moment of perception insightful or a historical event important is a different kind of knowledge from knowledge in the natural sciences. It requires writing about particulars set in a story. Knowledge

of such particulars is ill-served by attributing things to human nature — as if human nature were some kind of generalised reality existing outside and independently of the stories which people tell about it. But «Man» does not exist. «Man is to be defined neither by his innate capacities alone ...nor by his actual behaviors alone ...but rather by the link between them, by the way the first is transformed into the second, his generic potentialities focused into his specific performances. It is in man's *career*, in its characteristic course, that we can discern, however dimly, his nature...»<sup>55</sup>. These «careers» are particular — whether we are talking about individual people or groups of whatever kind. Insofar as the evolutionary story by itself is supposed to tell us what human nature really is, it fails, because the story is abstract and detached from the historical story about what has made the particulars of what people are. This is a cognitive matter. But it is also a moral one, since valuing and respecting people is valuing and respecting particular people and groups of people not an abstract entity, humankind. We value individual people, emphatically including ourselves, or groups of people by placing them within significant stories. These stories are about a person's or a group's life and circumstances, and the identification of a person as an evolved animal undifferentiated from others who share the same remote ancestors has little to contribute to these kinds of stories. In this regard, the German proponents of *Geisteswissenschaft*, like Heinrich Rickert, had a correct point to make. «The *cultural importance* of an object ...depends, as far as it is considered an integral *whole*, not on what it has in *common* with other real entities, but precisely as what *distinguishes* it from all the others»<sup>56</sup>. It is in this context that historical narrative achieves its purpose. Its commitment to contextual explanation provides the means not just to arrive at an understanding of the meaning of writings and actions but to appreciate the distinctive nature, uniqueness — and therefore otherness — that these things may have. If we were to assign everything to human nature, how could we understand and perhaps criticise the activity and belief of those who decide what human nature is?

#### Примечания

<sup>1</sup> Isaiah Berlin, *The First and the Last*. Intro. Henry Hardy. London: Granta Books, 1999, p. 51.

<sup>2</sup> See Роджер Смит, 'История и История Наук о Человеке: Чей Голос? // *Коллаж — 3. Социально-философский и философско-антропологический альманах*. Составители: В.А.Кругликов, А.А.Сырودهева. Москва: ИФРАН, 2000, с. 6–26. In the present paper, I draw on Roger Smith, 'The History of Psychological Categories', *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 36 (2005), 55–94, and on several sec

tions from a forthcoming book on *Being Human: Historical Knowledge and the Creation of Human Nature*.

- <sup>3</sup> Wilhelm von Humboldt, 'On the Historian's Task' (lecture 1821), trans. anon., *History and Theory* 6 (1967), p. 65.
- <sup>4</sup> Martin Heidegger, *Being and Time*. (First publ. 1927.) Trans. John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford: Basil Blackwell, 1973, p. 191, 114.
- <sup>5</sup> Gerald N. Izenberg, *The Existentialist Critique of Freud: The Crisis of Autonomy*. Princeton: Princeton University Press, 1976, p. 94 (writing about Heidegger's position).
- <sup>6</sup> Kant's famous question was a rhetorical flourish at the beginning of his lectures to students: 'Immanuel Kant's Logic. A Manual for Students.' Ed. Gottlob Benjamin Jäsche (first publ. 1800), in *Immanuel Kant, Lectures on Logic*. Trans. and ed. J. Michael Young. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 578.
- <sup>7</sup> Isaiah Berlin, 'Does Political Theory still Exist?' in *Philosophy, Politics and Society. (Second Series.)* Ed. Peter Laslett and W.G. Runciman. Oxford: Basil Blackwell, 1962, p. 23.
- <sup>8</sup> G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*. (First publ. 1807.) Trans. A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977, p. 110–111 (§§ 177, 178). For commentary, see Charles Taylor, *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, Part II; Terry Pinkard, *German Philosophy 1760–1860: The Legacy of Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- <sup>9</sup> R.G. Collingwood, *The Idea of History*. (First publ. 1946.) Oxford: Oxford University Press, 1961, p. 154. (Collingwood was here drawing on the work of Michael Oakeshott.)
- <sup>10</sup> Quentin Skinner, 'Meaning and Understanding in the History of Ideas' (first publ. 1969), in *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*. Ed. James Tully. Cambridge: Polity Press, 1988, p. 55. Also, John M. Dunn, 'The Identity of the History of Ideas', *Philosophy* 43 (1968): 85–104.
- <sup>11</sup> Paul Forman, 'Weimar Culture, Causality, and Quantum Theory, 1918–1927: Adaptation by German Physicists and Mathematicians to a Hostile Intellectual Environment', *Historical Studies in the Physical Sciences* 3 (1971): 1–111; Robert M. Young, 'Malthus and the Evolutionists: The Common Context of Biological and Social Theory', *Past and Present* no.43 (1969): 109–145, reprinted in *Darwin's Metaphor: Nature's Place in Victorian Culture*. Cambridge University Press, 1985, p. 23–55.
- <sup>12</sup> There is an excellent review in Jan Golinski, *Making Natural Knowledge: Constructivism and the History of Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- <sup>13</sup> The historian of anthropology George W. Stocking, Jr, defined terms much used in this debate in 'On the Limits of "Presentism" and "Historicism" in the Historiography of the Behavioral Sciences', *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 1 (1966): 211–218, reprinted in *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 1982, p. 1–12.
- <sup>14</sup> Georges Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. (First publ. 1968.) 7<sup>th</sup> edn. Paris: J. Vrin, 1994. See Jean-François Braunstein, 'Bachelard, Canguilhem, Foucault: le "style français" en épistémologie', in *Les philosophes et la science*. Ed. Pierre Wagner. Paris: Gallimard, 2002, p. 920–963.
- <sup>15</sup> Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*. (First publ. 1962.) 2<sup>nd</sup> edn. Chicago: University of Chicago Press, 1970. See Imre Lakatos and Alan Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- <sup>16</sup> See the characterisations in Christopher Fox, Roy Porter and Robert Wokler (eds.), *Inventing Human Science: Eighteenth-Century Domains*. Berkeley: University of California Press, 1995.

- <sup>17</sup> David Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. (1777 edn.) Reprint, ed. L.A.Selby-Bigge, 2<sup>nd</sup> edn. Oxford: Clarendon Press, 1902, p. 83.
- <sup>18</sup> Blaise Pascal, *Pensées*. Trans. and intro. A.J.Krailsheimer, revised edn. London: Penguin Books, 1995, § 129.
- <sup>19</sup> See Roger Smith, 'Does the History of Psychology have a Subject?', *History of the Human Sciences* 1 (1988): 147–177; Kurt Danziger, 'Does the History of Psychology Have a Future?', *Theory & Psychology* 4 (1994): 467–484.
- <sup>20</sup> E.g., М.Г.Ярошевский, История Психологии. Третье издание. Москва: «МЫСЛЬ», 1985; also, Mikhail Yaroshevsky, *A History of Psychology*. Trans. Ruth English. Moscow: Progress Publishers, 1990.
- <sup>21</sup> *The Works of Aristotle*. Volume III. Ed. W.D.Ross. Oxford: Clarendon Press, 1931.
- <sup>22</sup> K.V.Wilkes, 'P $\psi$ uche versus the Mind', in *Essays on Aristotle's De anima*. Ed. Martha C. Nussbaum and Amélie Oksenberg Rorty. Oxford: Clarendon Press, p. 109; Amélie Oksenberg Rorty, 'De anima: Its Agenda and Its Recent Commentators', in *Essays on Aristotle's De anima*, p. 7.
- <sup>23</sup> Gary Hatfield, *The Natural and the Normative: Theories of Spatial Perception from Kant to Helmholtz*. Cambridge, MA: MIT Press, 1990, p. ix. Hatfield argued for the existence of an early modern European psychology; he did not discuss Aristotle as a psychologist.
- <sup>24</sup> C.H.Kahn, 'Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology', in *Articles on Aristotle: 4. Psychology and Aesthetics*. Ed. J.Barnes, M.Schofield and R.Sorabji. London: Duckworth, 1979, p. 4.
- <sup>25</sup> The further interpretation of Aristotle is a matter for specialists. But I would add that it may be very relevant to have a historical knowledge of the way new conceptions of mind and body gradually replaced the Aristotelian categories in the sixteenth and seventeenth centuries. Understanding the historical roots of our own categories may be essential to the interpretation of the categories of others.
- <sup>26</sup> Michel Foucault, *The Order of Things*. (First publ. 1966.) Trans. Alan Sheridan. London: Tavistock, 1970, p. 308.
- <sup>27</sup> Michel Foucault, 'Afterword: The Subject and Power', in *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Ed. Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow. Brighton: Harvester Press, 1982, p. 208.
- <sup>28</sup> Nikolas Rose, *The Psychological Complex: Social Regulation and the Psychology of the Individual*. London: Routledge & Kegan Paul, 1985; idem, *Inventing Our Selves: Psychology, Power, and Personhood*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998; idem, *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*. (First publ. 1989.) 2<sup>nd</sup> edn. London: Free Association Books, 1999.
- <sup>29</sup> Irmingard Staeuble, "'Psychological Man" and Human Subjectivity in Historical Perspective', *History of the Human Sciences* 4 (1991): 417–432; idem, 'History and the Psychological Imagination', *Annals of Theoretical Psychology*. Volume 8. Ed. Hans V. Rappard et al. New York: Plenum Press, 1993, p. 85–117.
- <sup>30</sup> Kurt Danziger, *Constructing the Subject: Historical Origins of Psychological Research*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990; idem, *Naming the Mind: How Psychology Found Its Language*. London: Sage, 1997.
- <sup>31</sup> Christopher Fox (ed.), *Psychology and Literature in the Eighteenth Century*. New York: AMS Press, 1987; Marina Frasca-Spada, 'The Science and Conversation of Human Nature', in *The Sciences in Enlightened Europe*. Ed. William Clark, Jan Golinski and Simon Schaffer.



- Chicago: University of Chicago Press, 1999, p. 218–245. The significance of literature, as opposed to scientific psychology, to psychological thought in Russia is argued in David Joravsky, *Russian Psychology: A Critical History*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.
- <sup>32</sup> Thomas Dixon, *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- <sup>33</sup> Peter Winch, *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul, 1958, p. 13, 15, 122–123. Winch was much influenced by Wittgenstein.
- <sup>34</sup> Heidegger, *Being and Time*, p. 75.
- <sup>35</sup> The philosopher and psychologist Gary Hatfield, for example, has written provocatively about the early modern origins of psychology in Europe, but he still largely ignores the religious dimension: ‘Remaking the Science of Mind: Psychology as Natural Science’, in *Inventing Human Science*. Ed. Fox, Porter and Wokler, p. 184–231.
- <sup>36</sup> Janet Coleman, *Ancient and Medieval Memories: Studies in the Reconstruction of the Past*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- <sup>37</sup> C. F. Goodey, ‘Locke’s Idiots in the Natural History of Mind’, *History of Psychiatry* 5 (1994): 215–250; idem, ‘From Natural Disability to the Moral Man: Calvinism and the History of Psychology’, *History of the Human Sciences* 14(3) (2001): 1–29.
- <sup>38</sup> See Peter Novick, *That Noble Dream: The ‘Objectivity Question’ and the American Historical Profession*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- <sup>39</sup> Michel de Certeau, ‘The Historiographical Operation’ (first publ. 1974), in *The Writing of History*. Trans. Tom Conley. New York: Columbia University Press, 1988, p. 87.
- <sup>40</sup> Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*. (First publ. 1968.) Trans. Jeremy J. Shapiro. London: Heinemann, 1972, p. 176.
- <sup>41</sup> Barry Sandywell, *Reflexivity and the Crisis of Western Reason: Logological Investigations Volume 1*. London: Routledge, 1996, p. 44. For similar argument in relation to psychology, see Jill G. Morawski, ‘Self-regard and Other-regard: Reflexive Practices in American Psychology, 1890–1940’, *Science in Context* 5 (1992): 281–308; idem, ‘Reflexivity and the Psychologist’, *History of the Human Sciences* 18(4) (2005), forthcoming; Franz Samelson, ‘Assessing Research in the History of Psychology: Past, Present, and Future’, *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 35 (1999): 247–255.
- <sup>42</sup> See, e.g., the confident assertion of the biological way of thought about human nature in Steven Pinker, *How the Mind Works*. (First publ. 1997.) London: Penguin Books, 1998.
- <sup>43</sup> Clifford Geertz, ‘The Uses of Diversity’, in *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol. 7. Ed. Sterling M. McMurrin. Salt Lake City: University of Utah Press, and Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p. 251–275.
- <sup>44</sup> Michael A. Arbib and Mary B. Hesse, *The Construction of Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p. 234. This book interestingly finds common ground between a cognitivist scientist (Arbib) and a philosopher (Hesse).
- <sup>45</sup> Paul Ricoeur, ‘The Narrative Function’ (first publ. 1979), in *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. Ed. and trans. John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 295.
- <sup>46</sup> Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*. Trans. Steven F. Rendall. Berkeley: University of California Press, 1984, p. 50.
- <sup>47</sup> See Charles Taylor, ‘Theories of Meaning’ (first publ. 1980), in *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 279–282.
- <sup>48</sup> Heidegger, *Being and Time*, p. 176.
- <sup>49</sup> Wilhelm Windelband, ‘History and Natural Science’ (Rectorial Address, 1894), trans. and intro. Guy Oakes, *History and Theory* 19 (1980): 165–186.

- <sup>50</sup> Clifford Geertz, 'The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man' (first publ. 1966), in *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, 2000, p. 43.
- <sup>51</sup> Percy Bysshe Shelley, 'A Defence of Poetry' (written 1821), in *Shelley's Poetry and Prose: Authoritative Texts: Criticism*. Ed. Donald H. Reiman and Neil Fraistat. 2<sup>nd</sup> edn. New York: W.W.Norton, 2002, p. 517.
- <sup>52</sup> Alfred I. Tauber, *Confessions of a Medicine Man: An Essay in Popular Philosophy*. Cambridge, MA: MIT Press, 1999, p. 89–90.
- <sup>53</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*. (First publ. 1960, 5<sup>th</sup> edn. 1986), 2<sup>nd</sup> English edn., trans. revised Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. New York: Continuum, 1998, p. 14, 99.
- <sup>54</sup> Arbib and Hesse, *Construction of Reality*, p. 181.
- <sup>55</sup> Geertz, 'Impact of the Concept of Culture', p. 52.
- <sup>56</sup> Heinrich Rickert, *Science and History: A Critique of Positivist Epistemology*. (6<sup>th</sup> and 7<sup>th</sup> German edn. 1926.) Trans. George Reisman. Ed. Arthur Goddard. Princeton: D. Van Nostrand, 1962, p. 81.

*Ирина Худушина*

## Прелюдия к русскому гуманизму

Петр I ввел Россию в поле европейской культуры. По сути это был санкционированный переход к европейскому стилю жизни. Насильственный характер мероприятия очевиден. Бытовавшая до сих пор русская православная культура довольно быстро перешла в разряд фольклора, хотя в ее стилистике продолжала жить подавляющая часть населения, так называемый народ и духовенство. В то же время крестьянство и городской люд в силу, может быть, своего исконного двоеверия, сыгравшего немалую роль в формировании некоей гуттаперчивости народного сознания, демонстрировали изрядную толерантность, оказываясь в пограничной полосе. Только, пожалуй, одно старообрядчество осталось строгим хранителем традиций самобытной русской культуры. Высшее (в смысле просвещенное, культурное, а также в смысле высшее сословие, т.е. дворянство) общество представляло уже *другую*, светскую, европейскую по происхождению культуру, в России лишенную корней и традиций, но воспринимавшуюся уже как общекультурный знаменатель. Лишь религиозно-культурное пространство осталось единым для этих двух неравнозначных частей русского социума.

Сосредоточием новой культуры XVIII века было русское дворянство — единственное для того времени сословие, способное в адекватных рефлексивных формах отражать основные тенденции и противоречия развития общественного сознания переходного общества, каким и было русское общество XVIII в. Обретение собственной идентичности в условиях новой культуры — в этом направлении шла работа общественного самосознания. Особую насыщенность этот процесс приобрел в царствование Екатерины II, которое П.Н.Милоков назвал «эрой в истории русского общественного самосознания».

Общественное самосознание с этого времени отличалось выраженной корпоративностью. Дворянин, крепко ощущая себя представителем рода, обладал уже изрядным индивидуалистическим иммунитетом, осложненным зависимостью верноподданного в отношениях с властью, патерналистским долгом в отношении вверенных ему крестьян, руководствуясь кодексом чести в своем кругу. Став решающей силой всех дворцовых переворотов и отыграв на этом немалые социальные и экономические права и привилегии, дворянство представляло собой относительно независимую социальную категорию, в среде которой отнюдь не беспочвенно получили реальный смысл понятия человеческого достоинства, самодостаточности и самооценности личности. Это далеко еще не социальная зрелость, способная решительно поставить, например, проблему прав человека в понятиях, адекватных европейскому сознанию Нового времени, но это серьезная основа для гуманистического взгляда на человека вообще.

Русский XVIII век не перестает поражать стремительностью развития общества и многообразием примеров созидания или творческого освоения новой культуры. Это обусловлено тем, что этот период представляет собой совершенно новое, *переходное*, содержание: энергичная культурная восприимчивость накладывается на тягучие процессы, связанные с кризисом мировоззрения и нахождением иных нравственных ориентиров. Бешеная энергия преобразования, исходившая от Петра I, заразила общество, при этом очарование Монплезира не гарантировало утонченность нравов. Так будет еще долго: нравы не под стать интерьеру. Красота не возвышает. Завезенное в одночасье светское искусство эмоционально еще не воздействует на человека так, как должно, очевидно, воздействовать. Всеми своими корнями, понятиями, подсознанием общество еще принадлежит уходящему Средневековью. Дворцы, построенные немцами и итальянцами, здесь ни при чем. «Действия правительства были выше собственной его образованности и добро производилось ненарочно, между тем как азиатское невежество обитало при дворе»<sup>1</sup> — так скажет А.С.Пушкин.

Десятилетие правления Анны (1730–1740) — это тяжелый нравственный откат в ситуации еще не окрепшей морали светского общества; здесь начало оскорбительного для общества фаворитизма и, пожалуй, последняя демонстрация средневекового безнаказанного глумления власти над человеком. Царствование веселой Елизаветы (1741–1761) дало очень много для восстановления национальной гордости. Именно в этот период произошло окончательное освоение европейского стиля жизни, в первую очередь в моде, архитектуре и в

светском церемониале — здесь восприимчивости русского человека надо отдать должное. Однако блестящие образцы культуры русского XVIII в. — чаще лишь зрительные образы, поэтому применительно к тому времени так много сказано о фасаде, о форме, преобладание которой отражало органичное погружение в эстетику новой культуры. Духовное же развитие шло в иных координатах, по законам, непосредственно не зависимым от успехов европейских архитекторов.

Наиболее существенное влияние на умы оказала западная художественная литература. Безмерно разлитая чувственность с абсолютным успехом сменила сухую, учебно-утилитарную направленность литературы, заданную Петром I. К середине XVIII века, по словам Василия Ключевского, светское общество захлестнул «поток назидательно-пресных мещанских трагедий и сентиментально-пикантных романов, в изобилии изготовлявшихся на западе. Колючая литература научного знания сменилась произведениями сердца и воображения, щекоктавшими элементарные инстинкты»<sup>2</sup>. Последствия такой «политики влияния» были противоречивы: с одной стороны, читающая публика надолго «зависла» в режиме примитивной чувствительности, при этом «общечеловеческая культура, приносимая иноземным влиянием, воспринималась так, что не просветляла, а потемняла понимание родной действительности»<sup>3</sup>. По этому поводу Н.И.Новиков язвил в своем «Живописце», что раньше публика ничего не читала, кроме романов, по причине невежества, а сейчас не читает, полагая причиной «великое наше просвещение»<sup>4</sup>. В позитивном остатке, и это главное, — культурное общество приобрело крепкий вкус к чтению, при этом чаще непереводной литературы.

Процесс «натурализации» другой культуры в столицах и губернских городах к середине XVIII века в основном закончился. Именно тогда русское общество впервые задумалось. Наряду с традиционной патриотической темой в русской литературе и журналистике лидирующее место заняла этическая проблематика<sup>5</sup>. Появлялись научно-популярные издания, напоминавшие упрощенные этические словари. Художественная литература осваивала жанр сатиры, критикуя нравы общества: жестокое обращение помещиков с крестьянами, недобросовестность и продажность судей, забитость и униженность крестьян, повсеместное невежество — с этих пор дежурные темы в русской литературе. В то же время сатира начала присматриваться к уродливым проявлениям процесса культурного приобщения. Широкое распространение получило сатирическое изображение человека, комичного, а часто и потерявшего достоинство в безудержном подражательстве парижской моде. Практически сразу стало очевидно

утрированное восприятие другой культуры, и литература отразила это беспощадной критикой русской галломании. Появились гротескные характеры петиметров и светских львиц, воспроизводившие вариации мольеровского *мещанина во дворянстве*. В этом случае речь шла о размытом понимании человеческого достоинства. Когда же дело касалось отношений между сословиями, выяснялось, что там отсутствует само понятие человечности. «Таким образом, — писал Ключевский, — открывалось неожиданное и печальное зрелище: новые идеи просветительной философии являлись оправданием и укреплением старого доморощенного невежества и нравственной косности»<sup>6</sup>. Оказалось, что петровский рывок, модернизируя промышленно-утилитарное пространство и наводя внешний европейский лоск, проигнорировал, оставив в неразвитом состоянии, гуманитарную составляющую культуры. В новых координатах светской жизни выявилась недостаточность официальной религиозно-нравственной опеки. Сатирические журналы Николая Новикова «Трутень», «Живописец», «Кошелек» выявили «невероятное нравственное одичание» (В.Ключевский) общества, при этом чаще общества *просвещенного*. Положение было столь вопиющим, что автором сатирических пьес выступила и сама Екатерина II.

Общество находилось еще в начале движения к свету просвещения, но уже сам подход оказался порочным. Индивидуальность восприятия, неподготовленность человека, полнейшая неадаптированность материала — причин множество, но результат был практически один: понижение нравственного уровня при весьма спорном понимании человеческого достоинства. То, что подобная европеизация была не такой уж безобидной, довольно точно выразил В.О.Ключевский: «Зло, с которым боролась сатира, было не слабостью, не простым пороком, а нечто вроде порока сердца, то есть болезнью, пороком просвещения. Эту болезнь можно назвать анемией общественного сознания и нравственного чувства»<sup>7</sup>. Диагноз Ключевского вынесен сто лет спустя, но и у многих современников «просветительская интервенция» вызывала далеко не однозначную гамму чувств. То интенсивное, но довольно гармоничное освоение европейской культуры, которое продолжалось всю первую половину XVIII века, приобрело со второй половины века отчасти противоречивый, отчасти гротескный характер оттого, что основные понятия просвещенческой идеологии и философии развивали или отвергали те понятия, которые в русскую философскую или политическую культуру еще и не пришли. Наложение по сути возрожденческих переживаний, настроений, сопровождавших выход русского общества из средневеко-

вого застоя, на предложения зрелого Просвещения ни к чему концептуально цельному привести не могло. Понять существо ситуации тогда способны были немногие, но такие люди были.

Противоречия обнаружились в рамках новой, светской культуры с приходом к власти Екатерины II. «Новая культура как санкция наличного строя оказывается в полнейшем противоречии с новой культурой как основой сознательного отношения к жизни»<sup>8</sup>. Разногласия были вызваны неоднозначным восприятием новой культуры в целом, но главным следствием этого, определившим основную интригу эпохи, были столкновения внутри одного сословия, дворянства, различных взглядов на веру и мораль. Это был диалог людей, *принадлежавших к одному обществу*, но разведенных пониманием *новой морали и истинной веры*. Не то, чтобы кто-то призывал вернуться к «средневековому» укладу, речь шла о нормах морали, соответствовавших понятиям чести и достоинства человека. Если эстетическое освоение другой культуры шло уже в более или менее адаптированном ключе, то самоопределение в вопросах морали было чревато конфликтами, и даже в иных случаях выглядело как оппозиция. Спускаемая сверху естественная мораль просвещенной государыни воспринималась как аморальность просвещенным же обществом, по крайней мере, той частью его, которая в ответ приняла меры для воспитания *другого* монарха, в первую очередь, представлявшего собой нравственную личность. Политика и мораль всегда в России шли бок о бок как следствие слабого правосознания общества.

В век Просвещения на аюльтер императрицы церковь не реагировала, однако общество уже не было безгласно. После перенесенного шока, который могли вызвать поведение *освобожденной* женщины или белые чулки на мужских икрах, обывателя занимали такие вопросы, как узурпация трона, чистота крови законного наследника, не говоря уже о таких мелочах, как нравы Двора: «К коликому разврату нравов женских и всей стыдливости — пример ея множества имения любовников, един другому часто наследующих, а равно почетных и корыстями снабженных, обнародывая через сие причину их щастия, подал другим женщинам»<sup>9</sup>.

Екатерина II полностью восприняла современную ей идею естественного стремления к счастью, и она была вполне органична в этом естественном стремлении. При этом гедонизм как стиль жизни органично уживался с православием: осознаваемая в какой-то степени греховность, или ненравственность, собственных поступков оправдывалась внешним благообразием или успокаивавшем совесть чувством Бога в душе. Здесь Екатерина, всегда чутко ловившая дух тради-

ции, следовала древнерусской «широте души», отмеченной Г.П.Федотовым: «На Руси жестокость, разврат и чувственность легко уживаются с обрядовой строгостью»<sup>10</sup>. Однако к середине XVIII века сформировалось общественное мнение, которое выражало позицию культурного общества, в вопросах морали явно не совпадавшую с официальной. Если большое видится на расстоянии, то, очевидно, в силу своей близости ко Двору часть дворянства не была оглушена победно-государственной риторикой и видела религиозно-нравственный прагматизм Екатерины в истинном свете. Просвещенная императрица была выше предрассудков, но, как заметил ее современник Д.И.Фонвизин, французские мудрецы «искореняют сильно предрассудки, да воротят с корню добродетель»<sup>11</sup>.

Сама императрица, поступая, по мнению общества, аморально, не только не испытывала смущения или неловкости, но, напротив, она считала себя «миссис совершенство» и не раз заявляла о том, что человек создан для счастья. Действительно, в соответствии со своими взглядами и теориями века она сама выстраивала свою жизнь. Хотя такая позиция полностью вписывалась в европейскую этическую парадигму Нового времени, она вызывала скорее скепсис, чем понимание у современников. «Видя храм сему пороку, сооруженный в сердце Императрицы, едва ли за порок себе считают ей подражать; но паче мною почитает каждая себе в добродетель, что еще столько любовников не переменяла»<sup>12</sup>. В «Недоросле» alter ego автора, Стародум, говорил о том, что Двор болен неисцелимо: «Тут врач не поможет, разве сам заразится»<sup>13</sup>. К этому же «лагерю» принадлежал и А.С.Пушкин: «Екатерина знала плутни и грабежи своих любовников, но молчала. <...> Отселе произошли сии огромные имения вовсе неизвестных фамилий и совершенное отсутствие чести и честности в высшем классе народа. От канцлера до последнего протоколиста все крало и все было продажно. Таким образом развратная государыня развратила и свое государство»<sup>14</sup>, — заметил Пушкин в записках «О русской истории XVIII века».

Дело отнюдь не в суде над императрицей, к тому же столь великая историческая личность сегодня не нуждается в оправданиях. Дело в том, что, если бы не *обстоятельство Просвещения*, никаких альтернатив в нравственной оценке императрицы не было бы вообще. Бесспорное для идеологов Просвещения право человека на счастье в конкретной ситуации раздвоения морали проявлялось в искаженном виде. Более того, в ситуации этической аморфности, обусловленной «революцией нравов», Просвещение оказало деструктивное воздействие на мораль, в результате чего были разрушены «простейшие нравственные связи» (Ключевский).



Заявленная императрицей мировоззренческая сопричастность Просвещению как бы оправдывала «новую мораль», низводившую общепринятые нормы до уровня пережитков. В той же логике и современные авторы интерпретируют «моральные поступки» императрицы как инверсию этики просвещенного человека века Просвещения: «По складу ума, системе мышления Екатерина была человеком Нового времени с характерной для него активной жизненной позицией. Она верила в то, что человек — сам творец своего счастья. <...> С позиций морали XVIII в. написанное Екатериной вовсе не казалось циничным. Идеалы Просвещения, напротив, требовали восхваления деятельной, активной личности, собственными усилиями добивающейся положения в обществе»<sup>15</sup>.

В.Ключевский, разбирая эту ситуацию, сравнил просвещенческую мотивацию с индульгенцией: «Философский смех освобождал нашего вольтерянца от законов божеских и человеческих, эмансипировал его дух и плоть, делал его недоступным ни для каких страхов, кроме полицейского, нечувствительным ни к каким угрызениям, кроме физических, — словом, этот смех становился для нашего вольнодумца тем же, чем была некогда для западного европейца папская индульгенция, снимавшая с человека всякий грех, всякую нравственную ответственность»<sup>16</sup>.

В свете Просвещения нравственная система ценностей видится по-разному, в зависимости от занимаемой позиции; в то же время ее оценка вне идеологических «стекол» может выглядеть вообще по-другому, например: «Утилитарная беззастенчивость — это по сей день не изученное интегральное выражение позднефеодального нравственно-психологического климата. Меркантилизирующиеся феодальные верхи насаждают в обществе безнравственную интерпретацию самой нравственности»<sup>17</sup>. В XVIII в. картезианская, основанная на рационализме, этика сменяется *эмоциональной этикой*. «Новая интуиция предполагает непосредственную <...> ценность человеческих переживаний <...>. Смена “моды” затронула весь спектр просвещенческой культуры, и XVIII век обязан этому своим расцветом эстетической чувственности и праздничности, равно как и подъемом уважения к правам индивидуальности. <...> Однако опора на витально-психическое начало человека приводила к размыванию собственно нравственного начала. <...> здесь путаница, отождествлявшая морально-доброе с приятным, полезным, легитимно-правильным, религиозно-благочестивым, эстетически прекрасным, приводила или к кризису, или к деструкции морали»<sup>18</sup>.

Если для Екатерины новая мораль, порождение века Просвещения, была неоспорима как заданная величина, то резонное замечание Фонвизина о том, что «просвещение возвышает одну добродетельную душу», открывало перед человеком перспективу духовного роста. Просвещение в этом случае — не благая весть, действие его не однозначно и зависит от свойств личности. Эгоистическая позиция Екатерины не только не облагораживала межличностные отношения, но и уведила общество от нравственных идеалов, в конечном счете определяющих и вектор прогрессивного развития. Современник Екатерины II, Ж.-Ж. Руссо, связывавший мораль с политикой, сказал это короче и гениально точно: «Родина не может существовать без свободы, свобода без добродетели, добродетель без граждан»<sup>19</sup>. Руссо проблему добродетели решал в единстве с проблемой совести, отвергая оправданную просветителями этику эгоизма. В России было немало приверженцев именно такой позиции.

Неприятие официальной доктрины исключительно в религиозно-нравственном аспекте завело механизмы, ценнейший для любой цивилизации, — осознание личностной автономии. Российское общество, переживая процесс секуляризации, в то же время оставалось во многом еще обществом традиционным. Христианскую мораль в православном государстве никто не отменял — ее заповеди, как извечные ценности и ориентиры, и в светской культуре ограничивали жизнь человека пределами дозволенного. Но санкционированное освобождение нравов, чувственная распушенность, демонстрируемая Двором русских императриц, отрицание всего и вся, на чем держалось традиционное общество, не могло не вызывать вопросов. Церковная же риторика в условиях революции нравов не работала. Православная церковь, отпустив одержимых в раскол, приняв унижение Синодом, отдав духовенство в низшее сословие, застыла в формализме обряда и не была способна по существу на диалог с тем верующим, кто к такому диалогу стремился. В политико-экономическом отношении Россия демонстрировала незыблемость самодержавно-крепостнического строя, а общество — в основном не потревоженное религиозное мировосприятие, однако догматизм православия, не пережившего обновляющих ломок Реформации, провоцировал не только критический взгляд на церковь или религиозный индифферентизм, но и заставил иных обратиться к поискам *истинной веры*.

Таким образом, имея равные условия на старте — «осень Средневековья» на дворе и европейскую просвещенность в головах — дворяне не могли договориться о том, что нужно душе и как быть с греш-

ным телом. Правда и то, что прийти к согласию в подобных вопросах невозможно, но здесь интересен сам факт самоопределения части общества в существенных аспектах мировоззрения.

История общественной мысли, как правило, пишется по сценарию, где основная интрига завязана на столкновении идей. Для переходного времени предсказуем конфликт старого и нового и неограниченный выбор проблем. Схематизация при этом неизбежна. На русский XVIII век выпало наложение множества реалий, отсюда вольное или невольное самоопределение каждого и выбор каждым *направления и меры*. Соответственно всё столетие звучит полифония голосов, среди которой выбранных два также будут полифоничны по сути. Наслоение стилей неизбежно, но если убрать «помехи», каждая из сторон окажется одержимой в одном — это нравственный прагматизм императрицы Екатерины II, представляющей сторону русского Просвещения, и нравственная одержимость русских масонов.

Диалог внутри одного сословия о нормах новой морали и о поисках истинной веры показателен тем, что в нем, как в основном мировоззренческом споре эпохи, проявилось реальное состояние общественного развития. Почему так? Россия к тому времени не имела и не могла иметь сколько-нибудь разработанной общественной теории. И учение масонов, и Просвещение, как результат интеллектуального развития Европы, были восприняты (в спорной степени адекватности), с одной стороны, русскими масонами, с другой — императрицей и ее единомышленниками, что породило два общественных течения — *русское масонство* и так называемое *дворцовое Просвещение*.

В Европе к тому времени масонство в основном отыграло свою историческую роль, превратившись в маргинальное мистическое учение, прикрывавшее подчас политику влияния и отчасти стимулируемое ею.

Идеи Просвещения же в России озвучивались практически в унисон с французскими законодателями моды.

Религиозно-этический пафос масонства нашел в России массу приверженцев; оно, казалось, давало ответы именно на те вопросы, которые остро встали перед просвещенным обществом с приходом к власти Екатерины II.

Идеи Просвещения шли в потоке французской моды на платья, театр, литературу, но и они имели подготовленную почву религиозного индифферентизма, скептицизма и ...аристократического куража.

Впрочем, бывали и накладки. Так, Григорий Орлов, уже в свою бытность в фаворе, состоял в ложе, а первая волна широкого распространения масонства (начало 1770-х гг.) в России, так называемого *рационального*, или *Елагинского, масонства*, имела немало общего с

вольтерьянством. В ложах излюбленной была идея естественного равенства людей, круг чтения наряду с религиозно-мистической литературой составляли и просветители. «Люди одарены разумом, который поучает, что делать и как поступать нам; поэтому и имеем общий естественный закон» — таковы слова принимаемого в Елагинскую ложу мастера <sup>20</sup>.

На обыденном уровне слова *вольтерьянец* и *фармазон* долго звучали как синонимы. То, что инертное большинство дворянства путалось в понятиях — факт очевидный, печальный, закономерный, всегда определявший победу косности в России. На мнение этого большинства опиралась Екатерина II, когда предъявляла Н.Новикову ложные обвинения в присвоении чужих денег. Арест Новикова и крах масонства при Екатерине II был вызван причинами политическими: крепнувшими связями масонов с наследником, великим князем Павлом Петровичем, с одной стороны, и беспрецедентной по масштабам благотворительностью, ставившей под сомнение возможности и доброе намерение правительства, — с другой. При этом бескорыстие, доходящее до жертвенности, членов кружка Новикова, русских розенкрейцеров, при действительно огромных денежных оборотах книгоиздательской, просвещенческой и филантропической деятельности было известным фактом их биографии. Поэтому официальное обвинение масонов в корыстных мотивах стало непонятным близкому окружению Екатерины, но сама императрица, зная, *как* надо воздействовать на общественное мнение, сознательно путала мораль и политику.

В силу ряда причин, включенность Екатерины II в просветительские теории была более органичной, чем у ее окружения. Немецкая принцесса Софья Фредерика Августа воспитывалась в протестантской культуре; до вступления на российский престол у нее было время, политическое чутье, огромное честолюбие и превосходные способности для того, чтобы познакомиться с трудами просветителей и даже вступить с Вольтером, Дидро и Гриммом в непосредственный диалог. Так что выводы историков о том, что «философия Просвещения была идейной основой политики Екатерины», и более того, «определяющее воздействие просветителей на мировоззрение Екатерины II, ее менталитет сомнений не вызывает»<sup>21</sup> — можно принять с одной оговоркой: для современников было отнюдь не очевидно революционное содержание идей Просвещения. Воспринимая идею естественного равенства людей как гуманистический символ эпохи перемен, просвещенное дворянство ни в коей мере не могло осознать его реального социально-политического содержания.

Екатериной и ее окружением новые теории воспринимались в плане совершенствования общественных отношений с позиций здравого смысла, а прагматизм и здравый смысл составляли основное свойство натуры Екатерины II. Императрица в проекте «Наказа» и других документах высказывалась о преимуществах свободного труда, о крестьянской свободе и собственности как о мерах эффективного развития сельского хозяйства, о необходимости формирования среднего сословия как двигателя прогресса. Подобные тенденции «Наказа» на стадии обсуждения не были приняты екатерининским окружением, да и сама императрица, казалось, дальше деклараций идти не собиралась и в самом деле не шла. Спор о том, чей вины здесь больше — «первого европейца», Екатерины, или консервативного дворянства — бесконечный и всегда риторический. В конечном счете, стороны соглашались. Екатерина, прекрасно понимая преимущества свободного труда, издавала указы в основном одной направленности — усиления экономической и юридической зависимости крестьян от помещиков. Правда и то, что роковую роль в историческом откате сыграла Пугачевская война; пожалуй, только через сто лет дворянство едва-едва оправилось от пережитого ужаса.

Русские масоны прошли через увлечение идеями Просвещения. Для одних это явилось приобретением интеллектуального опыта, кто-то отнесся к этому увлечению как к неизбежным ошибкам молодости, большинство же до конца сохранило к ним чувство острой неприязни.

Идеи Просвещения в XVIII в. звучали явственно, но прошли для русского общества практически бесследно, за исключением французских томиков в прекрасных библиотеках дворянских усадеб. В университетах читались курсы по *естественному праву*. Иными словами, образованные люди знали, о чем идет речь, но само общество? Пропустило ли оно через себя просветительскую идеологию, став взрослее? Нет. Оно довольно вяло обсуждало идеи естественного равенства и проблему прав человека в Александровскую оттепель, а после Отечественной войны 1812 года — это уже тематика тайных обществ. Очевидно, в какой-то степени общество осознало разрушительный для существовавшего режима смысл просветительских идей, но одновременно оно и отгородилось от них. Хрестоматийный пример: профессор права Главного педагогического института А.П. Куницын в 1821 г. был отстранен от должности, а его труд «Право естественное», тогда базисный для философии права в России, был изъят из системы образования, хотя никакой опасности власти он в то время не представлял. В XVIII-м и еще несколько десятилетий следующего века «классовые бои» шли в пределах одного сословия. В России было

так: прогрессивная идеология распространялась и осваивалась в той среде, которая по законам истории призвана быть ее основным противником. Нельзя сказать, чтобы силы были равны, к тому же, как известно, противостоять своим еще труднее.

Практически весь XVIII и первую половину XIX века просветительские идеи мелькали в сочинениях то тех, то иных русских мыслителей, провоцируя историков отечественной философии на подчас конъюнктурные споры о наличии или отсутствии просветительского вируса в обществе. Политизация философской антропологии, как и философское осмысление политико-правовой проблематики в адекватном антифеодальном ключе, на фоне демократизации и либерализации общественного сознания началась только во второй половине XIX века.

В конце XVIII века русское просвещенное общество было далеко не готово адекватно воспринять просветительские концепции. Впрочем, уважаемый коллега сказал лучше: «На протяжении всего XVIII-го, а также первой трети XIX в. просветительские идеи не оформились в России в самостоятельное направление, они функционировали в рамках других направлений, в первую очередь относящихся к неакадемическому дворянско-революционному и дворянско-либеральному типам, и отчасти через школьно-университетскую философию. *Национальная почва в эти годы еще не созрела для того, чтобы не только породить, но даже воспринять сравнительно целостные, настоящие просветительские концепции*, сформировать самостоятельное просветительское направление мысли» (курсив мой. — *И.Х.*)<sup>22</sup>.

Социальная направленность новых идей не играла никакой роли. Например, идея естественного равенства — идея, для русского общества XVIII века по сути экзотическая, была излюбленной в русском масонстве и не только масонстве. Можно привести десятки парафраз ее из масонских песен и речей. Она умиляла и возвышала душу вельможи, правда, масоны вели ее, как, впрочем, и всю идеологию масонства, от царя Соломона. Вопрос в том, правомерно ли считать *такое* бытование просветительских идей в России *веком Просвещения*? Может, это просто «ренессансная раскованность сознания»? Ведь именно «ренессансное мышление оказывается способным развить несовместимые со средневековыми схемами новые взгляды, новое миропонимание, немислимые раньше концепции»<sup>23</sup>. Если допустить это, то тогда окажется понятным, почему практически половина мощностей типографий Новикова была направлена на издание неприемлемых для него и для всех масонов, участвовавших в этой деятельности, произведений просветителей. Более того, в стилистику ренес-

сансного гуманизма гармонично вписывается и Екатерина II с ее мощным *самораскрепощением*, независимым от мнения общества, церкви, а иногда и интересов государства. Скорее выходило, что в век Екатерины II на фоне просветительских декораций разворачивалась пьеса, построенная по принципам гуманизма, где в разнообразных формах — или шокирующего эгоизма, или, напротив, жертвенного добротолубия — демонстрировалось «водворение подлинной человечности», которое В.В.Зеньковский поставил в центр русского гуманизма<sup>24</sup>.

Русский XVIII век еще не дает примеров атеизма, не отвергается и церковное учение в принципе, наблюдается только отказ от религиозной исключительности — шаг в сторону свободы совести. Этот переходный тип сознания, в сочетании с доминированием этической проблематики и частным интересом к оккультизму, указывает и на типологическую матрицу — стилистику мышления эпохи Возрождения. Наряду с церковным учением человек ощущает потребность выстроить свой личный религиозный опыт. Усиленной работой сознания человек высвобождается из липких пут традиционно-покорного существования и ощущает себя способным *самому* разобраться в своем религиозном чувстве.

Исторически масонство возникло в Европе в русле возрожденческого гуманизма как *другой* взгляд на человека. Логичнее предположить, что русскому обществу на выходе из Средневековья естественнее и понятнее общение с гуманистическими теориями. Масонская ложа воспроизводила семантику средневекового цеха — корпоративного закрытого профессионального объединения, значившего в истории развития европейского Средневековья очень много: свободный город, ранний индивидуализм или только его предощущение. Понятие цеха предполагало урегулированность общественных и профессиональных отношений. Это форма выражения согласия членов сообщества, демонстрирующих готовность вступать в договорные отношения. Цех — это вершина, с потерей которой, как считал В.В.Бибихин, начинается откат: «С падением средневековых городских коммун были подорваны личное достоинство и гордость, дух сопротивления и вера в себя, делавшие свободный город XI—XII веков сильнее Фридриха Барбаросы»<sup>25</sup>.

Откатная темнота Средневековья поглотила цех, и только на волне возрожденческого гуманизма высветилась символическая сторона понятия *обработка камня*. Бессилие и никчемность человека в деле спасения падшего сменилось верой в возможность его *возрождения*, но путем невероятных усилий, сродни обработке камня. В этот мо-

мент «оперативное» масонство (каменничество), т.е. строительное ремесло как таковое, превратилось в масонство «спекулятивное» (умозрительное), в нравственную и мистическую интерпретацию строительного ремесла, в тайное учение с эзотерическими ритуалами и эзотерическим учением»<sup>26</sup>.

В масонстве профессиональная доминанта цеха уступила место сословной (профессия — дворянин, что совместилось в понятии «дворянин-философ»). Но если правовая нормативность цеха в системе *цех — мастер — общество* являлась цивилизующим фактором, то и ложа, подобие цеха, представляла собой модель отрегулированных межличностных отношений, в которых, несмотря на строгую иерархию внутренней структуры ложи, в системе ценностей на первое место выходили отношения равенства между братьями.

Мировосприятие русского масона указывает на ренессансный тип мышления. В первую очередь, это раскрепощение сознания, освобождение от средневековых догм и догматического образа мышления, это безрассудное, с точки зрения традиции, принятие другой реальности и сомнение в очевидности еще недавно бесспорной истины. «Способность усомниться, — считает В.В.Лазарев, — не принадлежит традиционному образу мышления, но весьма характеризует ренессансный стиль»<sup>27</sup>.

В то же время мировоззренческая включенность русского масонства XVIII века в систему пантеистического мистицизма определяла своеобразный «ракурс» видения человека. Идеал масонской антропологии отнюдь не богоподобный титан, воплощение гармонии духа и тела, созданный мыслителями высокого Возрождения, — это скорее стяжатель духа, приближающийся к Богу в процессе самопознания и самосовершенствования.

Репродукция возрожденческого культа средневекового братства в России указывала на тот момент в истории общества, когда происходили существенные сдвиги в становлении индивидуалистического сознания, обособления личности из хора, причем личности, свободной и сознательной в своем религиозном выборе. Нетрудно понять, для чего собирались иностранцы, проживавшие в России, в ложах, но для русского человека XVIII века ложа — мало сказать, ниша или другая культура — это другое измерение, и тем не менее они получили очень широкое распространение.

В морфологии масонства прослеживаются наслоения различных культурных эпох: раннего Средневековья (культ средневекового цеха, еще свободного от вездесущего католического надзора), Ренессанса (культ освобожденного от религиозного диктата человека), Нового



времени (культ естественного равенства, разума). Совмещение раннего индивидуализма, религиозного гуманизма и рационализма — понятий, доселе неведомых русскому сознанию, создавало удивительную атмосферу беспредельных человеческих возможностей. Еще и ста лет не прошло, как русские послы удивляли Европу собольими шубами не по погоде, волосами, смазанными жиром, да крепким луковочесночным духом, что воспринималось как шокирующая экзотика русских нравов. Жизнь текла по понятиям, очерченным Домостроем, а каков был тогда круг чтения? Безусловно, не только Псалтирь, читали и Повести Смутного времени, и Хронограф, и сборники афоризмов, и первые стихотворные опыты. Но круг идей? ...Может быть, отсюда жадная восприимчивость русского ума и стремление пережить всё пропущенное или вообще другое. В первую очередь, благодаря масонам русское общество XVIII в. узнало тексты античных авторов, средневековых мистиков и отчасти философов Нового времени. Тот путь, что прошло русское общество за XVIII столетие, путь фантастический по насыщенности и интенсивности, есть свидетельство ренессансной открытости русского ума, как известно, от природы восприимчивого, дерзкого и очень часто талантливого.

Для большинства русское масонство — это уход от тягостного ежечасного ощущения на себе государева ока, от необходимости жестко придерживаться установленных в обществе правил, здесь сказалась психологическая потребность в смене роли и в свободе выбора. Это на деле (не на словах) — выход из православия. То отчаянное погружение в безликий монотеизм, подчас в религиозно-культовую абракадабру масонского обряда свидетельствует о том, насколько русский культурный человек устал от вездесущего, но не видящего человека православного обряда. Однако в русском масонстве часто не совпадали поведенческая мотивация и ценностные ориентиры. Как раз система ценностей масонства, основанная на утопической идее нравственного совершенствования, более органично вписывалась в парадигму русского менталитета, чем разумная этика Просвещения. Гуманистическому мировоззрению была более близка индивидуальная этика, основанная на единстве чувственного и рационального.

В России во второй половине XVIII в. дворянство в том или ином виде приняло масонство. «К концу 1770-х гг. оставалось, вероятно, не много дворянских фамилий, у которых не было бы в масонской ложе близкого родственника»<sup>28</sup>. В редких случаях низшие степени в ложах занимали купцы, известно несколько православных священников-масонов, но в основном это был дворянский состав или иностранцы. Лица низших сословий в ложи не допускались.

Ситуацию можно считать парадоксальной: в 40–50-х гг. XVIII в. ложи пришли в Россию из Европы и первое время служили пристанищем исключительно для иностранцев. Круг чтения русского масонства — в преобладающей степени сочинения немецких мистиков, светоотеческая литература, античные авторы. Тем не менее масонство прижилось, приобрело национальные особенности и в результате составило исключительно важную страницу в истории развития самосознания русского общества, в становлении русской духовной культуры. При всей беспочвенности русского масонства, набор идей, составляющий его содержательную часть, именно с этих пор становится доминирующим для русского академического и, в большей степени, «вольного» философствования. В первую очередь это философская антропология, проблема человека в религиозно-нравственном аспекте.

Упрощенный абрис масонства в России выглядит следующим образом. Масонство, вероятно, проникло в Россию при Петре I, хотя герметическая литература была известна жителям Немецкой слободы еще в XVII веке. Сведения о вступлении Петра I в шотландскую степень Св. Андрея (и как следствие учреждение им в 1698 г. ордена Св. Андрея Первозванного) до сих пор историки относят к полуполюгендарным. Правда, феноменальная включенность Петра в «структуры» западной жизни, его энергия и любопытство в освоении пространств других измерений делают эти легенды допустимыми. По крайней мере, целиком заимствованная западная модель флота вполне могла принести в Россию и закрытые объединения морских офицеров в ложе, в силу особенностей профессии более склонных к корпоративности, что именно и наблюдалось.

Собственно деятельность русского масонства начинается при Елизавете — тогда оно было не таким многочисленным, но довольно пылким. В ложи входили представители высшей знати, офицеры, часто они же писатели: А.Сумароков, Ф.Мамонов, М.Щербатов, И.Болтин, М.Херасков. Сопряженное с определенными интеллектуальными усилиями, масонство легче находило приверженцев в высшей школе, в частности в Сухопутном кадетском корпусе в Петербурге и в Московском университете. Елизавета относилась к масонству с большим подозрением, но воцарение Петра III, известного и рьяного масона, как бы разрушило преграды, и оно разлилось столь широко и вольно, что даже Екатерине II, легко справившейся с самим Петром III, поначалу пришлось принять масонство в России как факт. Гуманистический пафос масонства был Екатерине не близок,

мистицизм просто претил, но в первые годы царствования императрица проводила политику веротерпимости, относясь снисходительно и к масонам.

Первая широкая организация русского масонства сложилась в начале 1770-х гг. Провинциальным великим мастером ее был Иван Перфильевич Елагин, тайный советник, сенатор, Главный директор музыки и театра, помимо всего прочего давший имя некогда принадлежавшему ему Елагину острову в Петербурге. Елагин придерживался простого по форме *английского* масонства трех степеней — ученик, товарищ и мастер. Елагинская система сосредотачивалась на моральных задачах и космополитической идее братства всего человечества. Естественное равенство и рационализм, вначале привлекавшие Елагина, ко второй половине 1770-х гг. были им отвергнуты. Этому немало способствовало знакомство с трудами Гельвеция, якобы не допускавшего «бытие морального человека», но рассуждавшего на уровне «брюховного мира». Идеальные сомнения, усиленные наличием явных признаков превращения ложи в респектабельный мужской клуб, привели систему Елагина к кризису.

Одновременно в Петербурге возникла так называемая Циннендорфская система барона Рейхеля. *Шведско-немецкая система «Слабого наблюдения»* проводила в своих ложах строгую моральную дисциплину. Надеясь, что это и есть искомое истинное масонство, масоны стали переходить от Елагина к Рейхелю. Под влиянием Рейхеля Елагин пришел к мистическому масонству. В 1776 г. произошло объединение двух систем под руководством Елагина, с этих пор приверженца, толкователя и популяризатора учения Сен-Мартена.

В среде высшего дворянства было очень популярно *рыцарство*. Многие ложи выбирали рыцарскую символику, основанную на эксплуатации темы средневекового ордена Рыцарей Храма (*тамплиеров*).

В 1776—1778 гг. кн. А. Б. Куракиным, другом цесаревича Павла, в Россию была привезена *шведская рыцарская система*. Пребывание в шведских ложах отличалось более напряженной умственной работой, произносились морально-философские речи и ставились нравственные и филантропические задачи. Не только императрице, но и некоторым масонам не нравилась полная зависимость от Швеции — считалось, что истинное масонство должно быть аполитично. Недовольные ушли в розенкрейцерство. Была еще легкая и блестящая *система французского рыцарства*, привлекавшая в основном богатое дворянство и петербургскую молодежь. Во Франции масонство было в большой степени политизировано, придерживалось радикальных социально-политических целей.

В России же французское рыцарство оказалось наиболее лояльным режиму, оно стояло в стороне от тревожных политических и моральных вопросов.

Действительно, часто масонские ложи, по замечанию Ю.М.Лотмана, «представляли собой нечто вроде филантропических клубов или своеобразного развлечения пресыщенных вельмож и ищущих смысла жизни интеллектуалов», они бывали пристанищем для авантюристов или банальных карьеристов, но только в *таком* виде масонство не оставило бы заметного следа в истории России<sup>29</sup>. Нашлось немало людей, для которых вера в преображение человека и общества путем улучшения нравственной основы человека стала смыслом жизни. «Масонство было у нас в XVIII в. единственным духовно-общественным движением. Лучшие русские люди были масонами. В масонстве произошла трансформация русской культурной души, оно давало аскетическую дисциплину души, оно выработало нравственный идеал личности» — в этом видел значение масонства Н.А.Бердяев<sup>30</sup>.

При имевшем место определенном надзоре власти, церковной цензуре, общественная жизнь начала царствования Екатерины II представляла собой как бы «открытое общество» — неконтролируемый поток литературы с запада, указ императрицы о свободной деятельности частных типографий, свободная журналистика и, наконец, религиозная веротерпимость. Такие периоды в России встречались нечасто, поэтому переоценить совокупный эффект трудно. На фоне всего этого масоны действовали легально, открыто, так как ложи не были запрещены. Навязываемая обществу роль Екатерины II как преемницы дела Петра I уже сама по себе поощряла активную жизненную позицию людей, бескорыстно служащих интересам общества. Преодоление масонами церковного догматизма, воплощение идеалов нравственного самосовершенствования, реальная благотворительность, а также стремление «к достижению братства всего человечества, независимо от его национальных, политических, религиозных и иных различий», — все это дало основание даже такому скептически настроенному автору, как В.Ф.Пустарнаков, отнести масонство к утопическому, но позитивно влиявшему на общественный прогресс движению<sup>31</sup>. Причем, это было не только «единственное духовно-общественное движение», это было *первое* подобное движение, и по сути своей оно не являлось *тогда* политической оппозицией. Что-то нравилось, что-то не нравилось, но масоны верили, что, совершенствуя себя, они совершенствуют общество, а следовательно, помогают власти дотягивать то, до чего у самой власти руки не доходят. Все просто, как в любой утопии. Оппозицией их сделала сама власть.

К концу 1770-х гг. интеллектуальное напряжение в поисках истинного масонства сосредотачивается в Москве, вокруг так называемого кружка Николая Ивановича Новикова. В 1782 г., благодаря настойчивости Е.И.Шварца, Россия, став восьмой независимой провинцией, в лице московских масонов получила разрешение создать орден «Злато-Розового креста». Таким образом, московские масоны остановились на тайном учении о Боге, природе и человеке как на истинном. Здесь русский масон демонстрирует эффект двойного отражения. Сколько раз Новиков обращался с молитвой к *своему Богу*, названному масонами *Великим Архитектором Вселенной*, в то же время искренне считая себя православным. Он не видел в этом не только противоречия, но даже чего-то противного вере или совести. Отказываясь на деле от многих церковных догм, он оставался образцовым православным даже в оценке московского архиепископа Платона, причем сомневаться в искренности каждого не приходится. То, что воспринималось враждебно императрицей, не вызывало даже опасения у редких интеллигентов из священнослужителей. И вот почему.

Христианская утопия веры ради спасения в принципе не противоречила масонской теории самосовершенствования спасения ради. «Надобно человеку морально переродиться. Тогда Евангельская нравственность будет ему природна, тогда он будет любовью к Богу любить ближнего. Сие моральное перерождение, чрез которое только человек становится образом и подобием Божиим, не может, конечно, произойти без действия силы Всемогущей, но непременно содействовать оному должна и воля человеческая, коей свобода дана от Бога, как дар величайший и особенно составляющий величие человека», — пожалуй, это неплохой образец русской риторики в стиле Возрождения<sup>32</sup>.

В деле нравственного совершенствования главную роль масоны отводили самому человеку, его воле и познанию Творца, природы и самого себя. Перенос акцентов с подавления личностного начала на его активизацию или даже на лидирующую роль личности в деле спасения, вызывало крайне нигилистическую (и справедливую с точки зрения догмы) реакцию как религиозных догматиков, так и просвещенной императрицы, чутко реагировавшей на любые проявления эмансипации личности. Совпадение здесь не случайно. Но обвинения, выдвинутые Екатериной II против масонства, в ереси, расколе, шаманстве могли работать лишь все в той же инертной среде верноподданных. Императрица стремилась унижить масонство, представляя его как рецидив религиозного невежества. Но само масонство жило идеей *обновления* веры, находя источники энергии в

революционном пафосе возвращения к чистоте первоначального христианства или в идеализации очистительной миссии христианского рыцарства.

Новая светская культура, формализуя веру, не могла разрешить возникшего при этом противоречия между внешней жизнью и внутренней, между личным эгоизмом и духовными запросами личности, сопричастными христианской жертвенности. Русское масонство, именно как феномен промежуточной, светской религии, снимало этот комплекс. «Невидимый Бог показал нам, каков он хочет быть в человеке, а именно во Христе, коего жизнь есть для нас нить, по которой мы следуя, можем учиниться богочеловеками, а поелику Христос непрестанно действовал для спасения рода человеческого, то и мы к той же цели непрестанно стремиться должны»<sup>33</sup>. Максимализм нравственных требований, предъявляемых масонским учением, не выходил из границ христианства, что способствовало восприятию масонства как истинного учения.

Это состояние причастности к истине давало острое ощущение собственной значимости и силы. Здесь источник невероятной, титанической энергии, с какой русские розенкрейцеры действовали на поприще совершенствования человека и общества. В достижении совершенства масоны видели конечную цель человека. Само понимание совершенства рассматривалось не как итог, но как духовное восхождение, где главными были понятия упорядоченности и меры, служившие совершенствованию духовной жизни и ограничению чувственности. Мерилом выступало понятие человеческого достоинства. При этом в масонстве понятие совершенства не замыкалось на личном внутреннем опыте, как в мистицизме, совершенной являлась только добродетельная личность.

Масоны осознали несовершенство человека и общества и пытались исправить в первую очередь человека как изначальный элемент общества. Сама жизнь русского масона становится фактом одержимости и твердости духа. Отсюда интерес к этическим учениям, в частности поздней античности и, в первую очередь, к стоицизму и скептицизму. Популярен был также эпикуреизм как оправдание не знавшего меры удовольствиям образа жизни, спускаемого сверху. Они должны были дать ответы тем, кто впервые увидел или почувствовал упоение самодостаточности.

В 1784 г. на кружок Новикова обрушились правительственные гонения; все московские ложи пришлось распустить. Тайно собирались только розенкрейцеры — имевшие высшие масонские степени приверженцы «теоретического градуса Соломоновых наук», то есть наук, раз

решенных Библией. Некоторым избранным разрешалось постигать и оккультные науки. Розенкрейцеров было в России немногим более 20 человек, среди них: Е.И.Шварц, Н.И.Новиков, И.П.Тургенев, А.М.Кутузов, С.И.Гамалея, В.В.Чулков, В.И.Лопухин, Н.Н. и Ю.Н. Трубецкие, М.М.Херасков, О.А.Поздеев, В.И.Баженов и др.

Идеи перфекционизма и естественного права являлись базисными в первом русском масонстве начала 1770-х гг. Идеи перфекционизма и мистицизма определяли существо движения московских розенкрейцеров 1780-х. Одно проникнуто рационализмом, другое носит черты подлинной мистики, причем последнее оставит такой глубокий след в истории, что русское масонство в дальнейшем будет ассоциироваться исключительно с мистикой и иррациональными формами познания.

Розенкрейцеровство круга Новикова — это полное, законченное воплощение идеи масонства. В нем сплелось все: и тайное учение Розы и Креста, и служение идеи нравственного совершенствования человека и общества до самопожертвования, и поиски философского камня в алхимической лаборатории, и политика (правда, только в попытках влияния на будущего императора). Однако русское масонство не синоним мистики. Не с мистикой связано то общекультурное значение масонства в России, которое оно оказало на формирование самосознания общества. Более того, на проблеме мистики ломались отношения *братьев*: наиболее деятельные масоны — Н.И.Новиков и М.М.Херасков, сторонились ее, наиболее талантливые — А.Н.Радищев, Н.М.Карамзин — выходили из круга.

Мистика — слом реального мировосприятия, вещь сугубо личная, если дело касается человека, и всегда маргинальная в отношении общественного сознания, но при этом совершенно естественная в системе координат ренессансного религиозного гуманизма. Наивными выглядят попытки розенкрейцеров с помощью алхимии исправить природу человека и нравы общества, но на поиске философского камня, основы социальной утопии масонов, на поиске *панацеи* несколько веков сходила с ума и Европа. Однако неизвестно, что безобиднее: фанатичная погруженность в оккультный мир, созерцание в огне танца саламандры или выход из замкнутого пространства алхимической лаборатории и последовательное перетолкование теософии в теократию.

Действительно, более чем грустно вчитываться в «Новое начертание истинных теологий» — принятый масонами план построения теократического сверхгосударства во главе со святым царем, под властью которого верующие всего мира соберутся «для того, чтобы ра-

ботать во всеобщем исправлении нравов»<sup>34</sup>. Социальная утопия московских розенкрейцеров, этот прообраз Священного Союза, из лучших побуждений, как, впрочем, и любая утопия, выстраивала общество равных, начиная с введения униформы. Штудирюя «Истину Религии», розенкрейцеры, очевидно, верили, что первый путь к исправлению нравов — одеть бедных и богатых в мундиры, и тогда человечество «избавится от зависти и презрения, а достоинство и добродетель будут виднее». В качестве примера приводился китайский император, который «в своей Императорской униформе — почти обожаем»<sup>35</sup>. Что делать, если сегодня это напоминает скромный мундирчик Мао или некоего Джугашвили, кстати, тоже обожаемых. Тем не менее теократическая утопия осталась лишь фактом осведомленности, которую масоны никому не навязывали и не выстраивали в соответствии с ней свою общественную деятельность. «Агрессивность» *нового раскола*, как называла масонство Екатерина II, состояла в том, что порой связь мистической литературы, на которую всегда был плохой спрос, Н.И.Новиков отдавал посетителю книжной лавки бесплатно, иначе говоря, навязывал.

О просветительской (в буквальном смысле) и благотворительной деятельности московских розенкрейцеров написаны тома. Масштаб этой деятельности поразителен. «Масонство было терпимо, — писал П.Н.Милюков, — пока высокопоставленные лица занимались им для собственного развлечения и забавлялись им как игрушкой. На масонство не обращали особенного внимания и тогда, когда оно обратилось к работе внутреннего самосовершенствования и к таинственным алхимическим занятиям. Но масонство, как частное общество с задачами общественного характера, как организованная общественная сила, располагавшая крупными денежными средствами, распространявшая через своих членов сокровенные книги от Риги до донских станиц, сильная своим влиянием на общество и крепкая внутренними убеждениями, — это масонство было явлением неслыханным в русской жизни. Оно занимало слишком видную позицию, чтобы можно было дальше его игнорировать»<sup>36</sup>.

На пожертвования масонов, на доходы от издательской деятельности кружка Новикова создавались богадельни, больницы, лучшие в Москве аптеки, училища для бедных детей, происходила раздача хлеба в неурожайные годы. Первоначально масоны поставили своей целью создать и контролировать сеть начального народного образования. С появлением Шварца задачи значительно расширились. В 1779 г. была основана *Педагогическая семинария* при Московском университете, призванная готовить студентов к



учительскому и профессорскому званию, а через три года — *Переводческая семинария*, готовившая профессиональных переводчиков, так как тексты древних и новых авторов занимали в журналах Новикова и вообще в изданиях Типографической компании московских масонов лидирующие позиции. Одновременно ученики розенкрейцерского кружка получали соответствующее религиозно-нравственное воспитание. Среди них, кстати, были будущий профессор и ректор Московского университета А.А.Прокопович-Антонский и первый директор Царскосельского лицея В.Ф.Малиновский. Хотя для семинаристов был куплен дом, они не жили закрытой сектой — их воспитание и образование проходило в основном в стенах Московского университета на фоне невиданной до сих пор творческой студенческой активности. В начале 1780-х усилиями Шварца создаются *Общество университетских питомцев* — первое студенческое общество в России и *Дружеское Ученое общество* — помимо всего еще и легальная форма деятельности московских розенкрейцеров. В значительной степени такое стало возможно благодаря куратору Московского университета, поэту и розенкрейцеру Михаилу Хераскову.

На эту беспрецедентно масштабную просветительскую и филантропическую деятельность уходили огромные средства, практически состояния людей, полностью отдавших жизнь служению идее. История многих из них печальна — немало розенкрейцеров закончили жизнь в страшной нищете. Кажется, Россия еще не знала подобных примеров свободной общественно-полезной деятельности, когда в течение нескольких лет беспрепятственно адепты могли воплощать в жизнь свои идеи. Во всяком случае, тогда еще ничто не говорило, что *так* нельзя. Новизна всей жизни, казалось, допускала любые формы деятельности, не наносящие вреда вере и государству. Массонство же, по убеждению его адептов, являло собой «христианскую нравственность в деятельности ее».

Масоны сосредоточили свои усилия на воспитании и образовании молодежи в соответствующем их взглядам религиозно-нравственном направлении, заложив, насколько это было возможно, в сознание вступающих в жизнь молодых людей понятия нравственной жизни, человеческого достоинства, деятельной добродетели, самодостаточности личности, наконец. Такое воспитание, по мысли масонов, служило целям преобразования общества. Позже В.В.Зеньковский скажет: «В русском масонстве формировались все основные черты будущей передовой интеллигенции — примат морали и сознание долга служить обществу»<sup>37</sup>.

Масоны не были столь наивны, чтобы не понимать того, что у императрицы *другое* представление о совершенном обществе, подтверждением тому могут служить многолетние дискуссии между Екатериной II и Николаем Новиковым. Стороны рассудил Пушкин: «Екатерина любила просвещение, а Новиков, распространивший первые лучи его, перешел из рук Шешковского (домашнего палача кроткой Екатерины) в темницу»<sup>38</sup>. Екатерина уничтожила звание раба, но при этом, продолжал Пушкин, раздала около миллиона крестьян. В то же время Новиков, также не сторонник освобождения крестьян, десятилетия, из издания в издание, которые закрывала уличаемая им лицемерии императрица, из номера в номер хорошим литературным языком проводил гуманистическую идею внесловной ценности человека.

Учебно-просветительская деятельность масонов не могла конкурировать с государственной, но тем не менее вызывала сильнейшее раздражение императрицы, в те годы также озабоченной созданием «новой породы людей». В 1786 г. педагогическая деятельность масонов была подавлена Екатериной II. Только Общество Университетских питомцев постепенно было преобразовано в Московский Университетский Благородный пансион, откуда вышло много известных русских писателей уже XIX века. Инспектором пансиона более 30 лет был ученик Шварца А.А.Прокопович-Антонский.

Первый опыт общественной и личной активности, представленный деятельностью масонов, был, в конечном счете, жестоко подавлен, что отнюдь не означает, что в борьбе идей масонства и Просвещения в России победило последнее. Победили приверженцы идей Просвещения, но ничто в дальнейшей политике не говорило ни о принципиальном значении идеологии Просвещения для власти, ни даже о серьезности этого увлечения. Не приходится говорить и о серьезном развитии общественных и гуманитарных институтов в системе самодержавия. С этих пор стало очевидно, что претворение гуманистических идеалов в существующей системе координат в России будет проходить трудно, потребует напряжения воли и просто мужества.

Крах масонской утопии дал ход формированию ведущего понятия русской культуры XIX в. — понятия *лишнего человека*, то есть личности, не имевшей возможности в конкретных российских условиях реализовать себя. Это русский XVIII век породил трагедию ненужного обществу человека. «Лишний» человек, «отщепенец», «сумасшедший Чаадаев» — уже характеры XIX века, а еще прежде был тот, кому приходилось, пребывая в контексте духовных поисков, допустим, Марка Аврелия или Монтеня, жить среди скотининых и проста-

ковых. Массонство в России — это прививка внутренней свободы. Именно масоны ближе всех подошли к пониманию феномена внутренней свободы, неизменную ценность которой раскрывал и излюбленный масонами Иоанн Арндт: «Тщательно старайся соблюдать свободу души твоей, чтобы не сделать ее, через беспорядочные желания временного, рабою и невольницею земных вещей, ибо душа твоя благороднее всего мира»<sup>39</sup>. Русское масонство XVIII века в немалой степени определило духовно-нравственную парадигму русского общества — официальной церковности, лицемерию власти с этих пор противопоставляется человеколюбие, сострадание, жертвенность, свободно реализованные только, пожалуй, в русской литературе, здесь же и начало практики малых дел, и понятия жизни по совести. И отсюда же намечается уход на сугубо российский, невеселый путь автономной эмансипации и внутренней независимости личности.

#### Примечания

- <sup>1</sup> Пушкин А.С. Соч.: В 10 т. Т. 7. М., 1976. С. 161.
- <sup>2</sup> *Ключевский В.О.* Соч.: В 9 т. Т. 9. М., 1990. С. 31.
- <sup>3</sup> Там же. С. 37.
- <sup>4</sup> Русская проза XVIII века. М., 1971. С. 198.
- <sup>5</sup> Проблемы морали были ведущими в первых московских журналах: «*Ежемесячные сочинения к пользе и увеселению служащих*» (1755—1764), «*Праздное Время в пользу употребленное*» (1759—1760), «*Трудолюбивая Пчела*» А.П.Сумарокова (1759), «*Полезное Увеселение*» М.М.Хераскова (1760—1762), «*Невинное Упражнение*» (1763), «*Доброе Намерение*» (1764). Более десяти изданий выдержала книга *Роберта Додси* «Экономия жизни человеческой», изданная в четвертом переводе Н.И.Новиковым как «Книга Премудрости и Добродетели»; она представляла собой краткое изложение нравственных основ жизни. В 1763 г. в Москве была издана «Энциклопедия, или собрание нравоучительных мыслей и рассуждений о разных материях» в переводе с франц. И.Приклонского. В книге давались объяснения таких слов, как Бог, благо, добродетель, несчастье, печаль, самолюбие и пр., заимствованные из Эпиктета, Сенеки, М.Аврелия, Бельгарда и др. Вопросы морали естественного человека обсуждались в трудах *В.Золотницкого*: «Состояние человеческой жизни, заключенное в некоторых нравоучительных примечаниях, касающихся до натуральных человеческих склонностей» (1763), «Общество разнородных лиц или рассуждение о действиях и нравах человеческих» (1776) и др.
- <sup>6</sup> *Ключевский В.О.* Соч. Т. 9. С. 35.
- <sup>7</sup> Там же. С. 37.
- <sup>8</sup> *Милоков П.Н.* Очерки по истории русской культуры. Ч. III: Национализм и общественное мнение. Вып. 2. СПб., 1913. С. 248.
- <sup>9</sup> *Щербатов М.М.* О повреждении нравов в России. М., 1984. С. 85.
- <sup>10</sup> *Федотов Г.П.* Святые Древней Руси. М., 1990. С. 197.

- <sup>11</sup> **Фонвизин Д.И.** Недоросль // Русская проза XVIII века. М., 1971. С. 262.
- <sup>12</sup> **Щербатов М.М.** О повреждении нравов. С. 85.
- <sup>13</sup> Русская проза XVIII века. С. 248.
- <sup>14</sup> **Пушкин А.С.** Соч. Т. 7. С. 163–164.
- <sup>15</sup> **Каменский А.Б.** От Петра I до Павла I. Реформы в России XVIII века. М., 2001. С. 338, 339.
- <sup>16</sup> **Ключевский В.О.** Соч. Т. IX. С. 35.
- <sup>17</sup> **Соловьев Э.Ю.** Агония французского абсолютизма. Глава I // Французское Просвещение и революция. М., 1989. С. 25.
- <sup>18</sup> **Доброхотов А.Л.** Эпохи современного нравственного самосознания // Этическая мысль. М., 2000. С. 85.
- <sup>19</sup> **Руссо Ж.-Ж.** Трактаты. М., 1969. С. 125.
- <sup>20</sup> **Вернадский Г.В.** Русское масонство в царствование Екатерины II. СПб., 1999. С. 141.
- <sup>21</sup> **Каменский А.Б.** От Петра I до Павла I. С. 332, 333.
- <sup>22</sup> **Пустарнаков В.Ф.** Философия Просвещения в России и во Франции: опыт сравнительного анализа. М., 2002. С. 138.
- <sup>23</sup> Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983. С. 112–113.
- <sup>24</sup> **Зеньковский В.В.** История русской философии. Т. I. Париж, 1989. С. 94.
- <sup>25</sup> **Бибихин В.В.** Новый ренессанс. М., 1998. С. 16.
- <sup>26</sup> **Йейтс Ф.А.** Розенкрейцерское просвещение. М., 1999. С. 368–369.
- <sup>27</sup> Философия эпохи ранних буржуазных революций. С. 113.
- <sup>28</sup> **Вернадский Г.В.** Русское масонство в царствование Екатерины II. С. 40.
- <sup>29</sup> **Лотман Ю.М.** Сотворение Карамзина. М., 1987. С. 42.
- <sup>30</sup> **Бердяев Н.А.** Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 57–58.
- <sup>31</sup> **Пустарнаков В.Ф.** Н.И.Новиков. Масоны // Исторический лексикон. М., 1996. С. 492–493.
- <sup>32</sup> **Лопухин В.И.** Записки сенатора И.В.Лопухина. М., 1990. С. 21.
- <sup>33</sup> **Барсков Я.Л.** Переписка московских масонов XVIII века. 1780–1792. Пг., 1915. С. 256.
- <sup>34</sup> **Вернадский Г.В.** Русское масонство в царствование... См.: С. 240–252.
- <sup>35</sup> Там же. С. 243.
- <sup>36</sup> **Милюков П.Н.** Очерки по истории русской культуры. Ч. III. Вып. 2. С. 363–364.
- <sup>37</sup> **Зеньковский В.В.** История русской философии. Т. I. С. 106.
- <sup>38</sup> **Пушкин А.С.** Соч. Т. 7. С. 164.
- <sup>39</sup> **Ардт И.** Об истинном христианстве. М., 1784. Ч. I. С. 494

## Дифтонг

### Культовое местоимение в диалоге с миром Часть I\*

Власти предрешающие в России всегда любили крушить старое и строить на его месте новое. Любили преобразовывать хорошо забытое БЫЛОЕ, сносить до основанья, а затем... Одним словом, в России любили реформировать.

Реформировали даже веру, не ту, обрядовую, а генетическую, искореняя язычество и впихая в сознание русских идеологию смутного для них христианства. Нет смысла перечислять те сферы общественной жизни, которые так или иначе перестраивались или перекраивались. Нет смысла перечислять века и годы; изменениям подвергалось всё, всегда и повсеместно. Более всего вихри новаторских деяний направлялись на черное крестьянство, дабы лучше жилось столбовому дворянству, а также финансы, армию, праведный суд и питание.

Со всем перечисленным были связаны и остальные новшества или обновленная рутина, включая ревизии в просвещении, строительство железных дорог и перешивание пуговиц на мундирах солдат Семеновского полка. Реформировала власть, сильно отставая в своих рекомендациях от естественного хода истории, которая сама по себе сильно менялась в лице народа, природной основе всякого государства. Власть народу — свою очередную реформу, а народ все никак не поймет — думает, что власть напакостить хочет. Власть — она ведь дура, не ведает, что народ ее и так любит: она ведь идол, и он, народ, великая жертва у ее исполинских ног.

---

\* Вторая часть данного текста была опубликована ранее. См.: *Палехова О.* Монофтонгизация (Культовое местоимение в диалоге с миром) // Полигнозис. 2000. № 3. С. 128–145.

В самом начале века XIX один некрасивый маленький приятель очень красивого русского царя, почти немца по происхождению, царя очень умного, образованного, где-то романтического Александра Павловича Романова, подкинул вольнолюбивому государю пафос революционного созидания, который заключался в самой личности этого стремительного и неуправляемого в своих желаниях человека, уже всю повелевающего странами Западной Европы. Приятеля того звали Наполеоном. Вместе с приятельством он принес в Россию свое имперское сознание, войну и дух мирового капитализма. Не усвоивший этого Александр был настолько погружен в чувство родового самодержавия, что даже после Аустерлица ему снился Царицын луг, на лугу — парад, подготовленный личным другом Аракчеевым. Горячо влюбленный в свою волю, власть, порядочность и педантичность, он проглядел себя как средство Наполеоновой цели.

А ведь Кутузов его предупреждал.

За что был пожалован немилостью.

Энергичный и беспринципный Наполеон пришел в Россию в 1812 году. И пришел не за тем, чтобы соорудить стойла для своей кавалерии в соборах сожженной Москвы, а для того, чтобы сделать Россию одной, одной лишь частью своей мировой монархии. Идея мирового господства жгла его великую душу.

Потом пожары потухли. Остров Святой Елены вытравил из Наполеона мечты о короне; странная, не вписывающаяся в окоем Наполеоновых представлений о государстве и государственности Россия оставила в нем страшную рану.

А он и его война оставили в России пока еще очень слабенький и тускленький огонек пред-представления, предпонимания его идеи о прогрессе.

Эту идею, сами того не ведая, не принимая ее за невольный плагиат, подхватили декабристы. В истории ведь нет случайных совпадений. История неподвижна в своей предрешенности; подвижны лишь факты, эту неподвижность *определяющие*. Время в истории условно, а факты упрямы в своей закономерной непредсказуемости. Уничтожение самодержавия и взамен него — власть, дающая стране прорыв в реформации развивающего типа, — идея не столько свободолюбивая, сколько Наполеонова, прогрессивно-демократическая. Члены тайных обществ желали своей одинокой евразийской родине и себе союза денег и благоденствия.

Брат Александра Павловича, Николай Павлович также желал этого союза, но все больше для себя. Впрочем, для государства тоже, потому что государство — это он, Николай I. В представлениях Нико-

лая деньги и благоденствие есть прекрасный союз. Тем более, что дух великого комбинатора Бонапарта затронул и его самодержавную стезю 2 декабря (по старому стилю) 1825 года. Бунтовщиков — повесить. Предтеча самой великой реформы — уничтожения монархического единовластия в России, декабристы, ушли в небытие, а дух преобразований остался.

Николай чуял этот дух. Он пугал его.

Когда в 1840 (!) году министр государственных имуществ написал ему докладную записку, в которой приводились доводы об анахроничности крепостного права, Николай выдвинул блиц-идею о написании закона о вольных хлебопашцах. По этому закону получалось, что хлебопашцы есть, а вот с волей... С волей было куда как сложнее. Не примкнувши красивым прилагательным к хлебопашцам, воля выразилась в разуме русского слова, в языке и культуре русского интеллектуального опыта. Пушкин, Гоголь, Лермонтов, Достоевский, Тургенев, Герцен — современники отпихивающего от хлебопашцев волю Николая Павловича. Само понятие воли как свободы существовало только в кругу русской интеллектуальной элиты. Причем свободы не только в узкой трактовке как, к примеру, освобождение от какой-либо внешней силы, угнетающей ЛИЧНОСТЬ, а свободы в широком понимании, представляющей полную независимость сознания в среде типичного ощущения времени и себя в общем порядке хода истории.

На фоне столь бездарно отринутой Николаем воли расширились границы культуры и тех ее сфер, которые были близки к государственно-управленческим: экономики и политики. Эти сферы культуры отграничил как основополагающие на долгие годы Александр II.

Воспитанный и обученный многим азам русской грамоты Василием Андреевичем Жуковским, Александр II не мог не извлечь из его уроков таких понятий, сплетенных в почти идиоматические словосочетания, как «свобода слова» и «земля крестьянам». Усвоил и стал воплощать в жизнь. В результате любивший его Герцен навсегда покинул Россию, а крестьяне оказались освобожденными от... земли.

Реформой, ожидаемой еще с времен Александра I, Александр II подрубил сук, на котором сидел не только он, но и вся монаршая Россия. Этой реформой он вызвал дух Наполеона, дух грядущего капитализма, катящего не только булыжники пролетариата, но и сознание диковатого люмпена, пришедшего в большие города из оборванных и задушенных им, Александром, российских деревень.

Вместе с реформой 1861 года Александр II подарил родине такую сферу политической культуры, как терроризм. 3 апреля 1866 года в царя стрелял гражданин вверенного ему отечества Кара-

козов. Промахнулся. И сказал царю, что стрелял в него потому, что тот всех обманул. Александр удивился и недоуменно пожал плечами: «Я их обманул...»

И начал репрессии в... печати.

А терроризм между тем процветал, внося свою лепту в приближение революционных изменений в русской жизни. После Каракозова раздался выстрел Засулич, а уж потом и вовсе наступило 1 марта 1881 года, после которого царя не стало, а политическое убийство вошло в плоть и кровь русских патриотов, разуверившихся в свободе и доходчивости русского слова.

А ведь это было время Льва Толстого, Тургенева, Островского, Лескова, Фета, в это время начинал писать молодой Чехов, а немногим ранее деяния этого, в сущности, далеко не самого плохого русского государя поразили ум и совесть одного честного русского вице-губернатора, уже давно баловавшегося свободой слова и писавшего странные государственные сказки, в одной из которых миленько показал, как на самом-то деле мужик-крестьянин поживает, господ прикармливая, одновременно дав русской культуре в области искусства такие, ставшие впоследствии программными приемы творчества, как гротеск и сатира, в более чем вековой истории русского искусства определявшими его основные тенденции. Губернатора фамилия была Салтыков-Щедрин.

Почему же слова этих гениальных художников, отвергающих насилие как средство достижения цели, не были услышаны не только дурой-властью (да что о ней говорить!), но и изводящими порох царевбийцами?

Потому что сознание русской интеллигенции расслоилось на понятия «надо» и «можно». И первое понятие оторвалось от второго и унеслось вперед, дав русской культуре колоссальный виток развития в области искусства на стыке веков, тогда как второе взорвало на этом же стыке угасающее сознание самодержавной воли и вспыхнуло проклятым для России жерлом демократических свобод.

Но это было чуть позднее.

Александр III, вступивший на престол после растерзанного бомбой отца, пытаясь еще совместить несовместимое, а именно: самодержавие и земское самоуправление — интуитивно почувствовал, что сие ведет к конституции, а этого слова русские самодержцы боялись больше, чем кары господней. Впрочем, кары они не боялись. Господней, во всяком случае. Кара явилась в лице Сергея Юльевича Витте, совмещавшего в себе напор Наполеона и интеллектуальную мощь русской национальной культуры. Александр III был лишним в этом альянсе и, не умея смирить своих имперских амбиций, одновременно



чувствуя, что Россия мчится куда-то, и это «куда-то» явно напоминает движение вперед, царь, как и все Романовы, склонный подавлять расстройство нервов алкоголем, стал употреблять более нормы и в конце концов умер. И вместе с концом Александра III наступил фактический конец самодержавия.

До формального было еще целых двадцать три года. С 1895 года, с дня коронации Николая II, с 18 мая, с Ходынского поля укоренившееся в сознании русского ума могучее желание свободы становилось действительностью. Редкий случай совпадения желаемого и действительного в русской истории. Редкий и тем более замечательный, что произошло это совпадение в невоспитанной психике Николая Александровича Романова, Ники, Николая-кровавого. Как будто с последним русским царем в генеалогическом древе царской фамилии сверкнули сумасшедшие глаза Павла Петровича и ледяные, запрокинутые в небо верноподданных в волчьих ямах Ходынки.

Этот был царь с абсолютной свободой совести, переделавший всю действительность для своих желаний.

Как он желал, так оно и становилось. «Раз я этого хочу...» — в этой фразе, столь часто повторяемой Николаем, выразилось все его мировоззрение, и не только его, но и всех тех, кто *придет* после него. Грядущих птенцов российской власти он выпустит из своего гнезда.

Это время, время уже мертвого самодержавия, овеванной красным усыпальнице русского помещика, было, пожалуй, самым невероятным, самым парадоксальным для сознания русского человека, для проявления этого сознания в художественном творчестве, да и во всей национальной культуре. Время ее истории еще не закончено.

Что же произошло тогда, когда Россия, все еще оставаясь страной рабов и господ, уже всюю надрывалась заводскими гудками Прохорова, Морозова, Михельсона, Бромлея?

На старый, очень старый царский трон, из кишашей вечными клопами детской взошел человек нового исторического *времени*, так и не осознавший, что время царей закончилось, и ему волей судеб придется царствовать в условном царстве-государстве. Он, Ники, буафорский царь. Он — есть но его уже как будто и нет. Все-таки он как-то чувствовал это. На русский престол воссел не реальный император, а персонаж разыгрываемой по традиции национальной драмы. Николай был опутан этим духом искусственности, отчуждения от естественного развития политической истории, но он не знал этого, не понимал, не хотел понимать. Самолубивый, с порочной физиологической ориентацией, неврастеничный, склонный к тихому, горячечному алкоголизму, слегка «скорбный головою», он желал само-

утверждения. Стоя отшельником перед искрометным Витте, выслушивая его умозаключения, сформулированные в четкие и сжатые программы этого гиганта предпринимательства, Николай, выслушав нахала, все делал наоборот, назло Витте, а заодно и всему белому свету, но с радостью для своего большого тщеславия. Правда, Витте это понимал и все перedelывал по-своему, обходя царя с его замашками хилого государственного чиновника.

Но русско-японская война, инициированная Николаем, все-таки состоялась, и Витте, несмотря на кипучую деятельность, не смог победить упрямства Николая, тем более, что тот втайне от Витте проявил более чем завидную самостоятельность. Россия пала в Порт-Артуре. Шапка была не по Сеньке. Царь не обладал способностью к государственному мышлению. Но повелевать хотел.

Говорят, что после девятого января он был очень расстроен. А еще говорят, что Лев Толстой, услышав об этом, сказал, что Николай лжет. Что он вообще — лгун. А ведь когда-то этот великий гражданин обращался к Николаю в письме: «Любезный брат...». Любезный брат чувств братских не питал ни к кому. Не царское это дело. Белая он кость. Кровь голубая...

Русская интеллигенция быстро почувствовала всю нелепость происходящей драмы. Как персонаж русской истории Николай вносил в нее онтологический, глубинный трагизм, неотвратимо приближая все ту же трагическую, но уже давно predeterminedенную судьбой развязку. Николай был кульминацией этой драмы, доигравший ее до конца, до усталого падения у суфлерской будки.

Время правления Николая дало сильнейший импульс развитию русской драмы абсурда; это было модернистское направление в драматургии А.Чехова, Л.Андреева, А.Блока. Лев Толстой пишет пьесу «Живой труп», совершенно «толстовскую» и в то же время наполненную целым рядом необусловленных обыденной тематикой моментов. Вместе с драматургией появляются невиданные доселе образцы художественного слова Андрея Белого, а еще чуть ранее издает свои стихи Валерий Брюсов, формулируя постулаты нового направления в искусстве, называемого «декадансом», а по сути являющегося началом символизма. И, наконец, в 1898 году перед страной предстает святое сердце Александра Блока.

Творчеством Блока символизм утверждается как классическое предопределение и уже является принципом не только искусства, но и всей культуры конца XIX — начала XX века. Это очень важный момент, ибо понятие культуры не имеет четко очерченных границ и по степени всеохватности близко к понятию цивилизованности. Различные обла-

сти общественно-политической, социальной и экономической направленности жизни попадают под патронаж уже самого термина «культура», не говоря уже о культуре как понятии историко-временном.

Символизм проявился именно в государственной культуре и искусстве много раньше, чем был провозглашен как направление. Его признаки уже явно присутствуют в творчестве А.Чехова, и не только в драматургии, но и в прозе. Взять, к примеру, повести «Моя жизнь», «Человек в футляре», «Крыжовник», «Душечка», «Ариадна» и др., в которых жизнь персонажей ощущается как некий декоративный фон. Жизнь же иная, которую персонажи лишь предчувствуют, не обязательно лучшая, чем есть, а просто иная, присутствует в них как нечто обязательное, но не существующее вне их представлений о жизни. Причем эти представления не сформулированы и имеют лишь смутный характер иного, характер весьма условный. В этой условности и было то основное, что составляло некое подобие смысла существования для чеховских персонажей.

Мисаил Полознев, герой повести «Моя жизнь», создает вокруг себя такую условную обстановку, в которой находит отрадное оправдание своего места в этой жизни. Все, что выходит за рамки условности: работа телеграфистом, женитьба, развод, беседы с отцом — имеет для него характер временности, фрагментарности, отчужденности от себя; Мисаил в такие моменты и сам становится каким-то кукольным персонажем и все, что происходит с ним, вроде бы происходит не с ним, а с кем-то, который даже не второе «я» Мисаила, а вообще — не он.

Реальный же Мисаил наблюдает за этим фантомом «я» — «не я» со стороны. Чеховские фантомы — интересная деталь в литературе вообще. В конце XIX века Чехов их изобрел, их описал и выпустил за рамки своего творчества. Странное это явление, но вроде бы объяснимое с точки зрения социальной адаптации психо-эмоционального состояния человека в безграничном мире удивлений и непривычного.

Отчетливо фантом прочитывается в рассказе «Казак» еще в 1887 году, где явление некой таинственной силы парализует обыденное восприятие героя; герой удивлен и обескуражен тем, что вот как будто бы есть нечто конкретное, а как-будто и нет. Но подобие присутствия «нет» оседает в сознании его как очевидца. Медитация, игра воображения, сон наяву, способность психики реагировать на то, что позже Блок охарактеризует как общий музыкальный фон реальной, социальной жизни. У чеховских же персонажей жизнь с реальностью не связана, она абсолютно ирреальна и в действительности сосуществует посредством общения таинственных импульсов подсознания и собственно разума, который и удерживает проявление подсознания в рамках реальности.

Практически любой чеховский герой, будь то Мисаил Полознев, или учитель Беликов, или даже «душечка» Ольга Семеновна, замыкает на себе цепь своих желаний, не оформляя их, не выпуская далее своих настроений, и потому действительность носит для них характер временности, декорации, условного момента, а все то, что происходит вне их ощущений условности, вообще отвергается ими как чуждое и таинственно-пугающее. «Человек в футляре» — готовый символ для определения дисгармонии человека как самодостаточной структуры в контексте социально-психологической культуры.

Чехов так живописал ирреальное своих героев, что его даже называли «натуралистом», на что он либо отмалчивался, либо мило иронизировал. Мы еще вернемся к Чехову, ибо его творчество как драматурга, новатора в области создания драмы абсурда открывает для русской классики те формы искусства, которые позволяют увидеть необыкновенное в обыкновенных, казалось бы, но немотивированных вариантах изображения действительности. Да и действительности ли? Или мифа о ней? «Чайкой», написанной в 1896 году, он открывает галерею образов национального эпоса, он собирает типажи из мифа реального музыкального фона собственных жизненных ощущений, того музыкального фона, который растворяет в себе личностное начало, внося в это начало какие-то свои качества, насыщенные новыми тонами, ритмами и мелодиями.

Музыкальный же фон был таков: Россия продолжала реформироваться. Стихийно и непредсказуемо, подталкиваемая общим ходом мировой истории, вполне весомо и зримо. И это несмотря на то, что пребывала в состоянии тяжелейшей политической депрессии, которая охватила властные структуры с приходом на трон Николая II. Депрессия депрессией, а Витте, будучи с 1892 по 1903 гг. министром финансов, пополняет *государству* казну реальным богатством. Он проводит блестящие кредитные операции, утверждает монополию на спиртное, подписывает ряд финансовых документов, поддерживающих крупную промышленность; мастер косвенных налогов, он берет деньги везде, даже там, где их, казалось бы, и нет — в сельском хозяйстве.

И, наконец, он проводит денежную реформу, проводит быстро, резко, действуя чисто административными методами, после чего бюджет государства значительно пополняется. Все, что делал Витте, было направлено на улучшение условий развития крупного промышленного капитала, и это не понравилось... государю императору. Нет, конечно, реформы Витте не понравились не только самому крупному русскому помещику, но и практически всем тем, кто существовал за счет собственных земель и постылого мужика. Николай же все при-

нимал исключительно как личную обиду, и Витте был смещен, переведен на должность премьера, что, с точки зрения Николая, несколько умаляло его полномочия. Когда же Витте не стало, Николай неслышанно обрадовался и не счит нужным скрывать своей радости от сторонних глаз и ушей.

Между тем в воздухе опять запахло конституцией. Николай забегал как черт от ладана. Тем не менее, существование хотя бы формальной конституции давало России возможность поклониться за границей очередной денежный заем. Николай решил, что пусть будет конституция и Дума, потому как всегда можно сделать вид, что всего этого нет. Как все просто! Николай своими руками сотворил *время подтекста*, это была его философия, его жизненное кредо. Философия жизни его императорского величества осела двуглавым орлом под русским небом. Подтекст был средством коммуникации, языка, культуры. Казалось, сам дух народа пропитался многосмысленностью, таинственностью угадываемой правды под сенью столь же таинственной и великой лжи.

Это было время культуры гротеска, причудливого изображения реальных вещей в ирреальных формах. Искусство конца XIX — начала XX века выхватило гротесковую форму изображения из щедринских произведений, сделав гротеск не только приемом для формирования художественного образа, но и мировоззренческим уставом творчества. Гротеск стал стилем мышления целого ряда русских писателей. Это был стиль и А.Чехова, и Л.Андреева и... русских символистов.

Гротесковый стиль мышления сформировал весь русский модерн, который начался, пожалуй, все-таки с Чехова, ухватившего самую суть настроения героев своего времени, чьим поведением управляет некая сила, тот самый фантом, перетасовывающий реальное мира с ирреальным его восприятием. Случайна ли в это время мода на спиритические сеансы с их полоумными медиумами, распоряжающимися судьбами растерявшихся участников действия? Государь Николай Александрович, и без того суеверный, сделал спиритизм культовым для себя и своей семьи, принимая в объятия фантома Распутина, персонажа в истории вымышленного, карикатурного и одновременно реального и трагического.

Гротесковый стиль мышления дал русской классике новый виток развития, оформляя художественный образ как символ, условный знак, который вырастает не из типажа реальности, а из той самой силы, фантома настроения, ощущения фона, декоративности, предопределения, судьбы. Сочетание реального персонажа, живой плоти произведения, и условно существующего героя вне его, побуждающего его либо к действию, либо к бездействию, лишенного обо-

лочки и тем не менее мотивирующего все поступки персонажа, создает впечатление подавленности, замкнутости, алогичности развития действия. Динамика сюжета будто отсутствует, и выразительность художественного произведения заключается в трансцендентальный круг, где стирается грань между физическим героем и символом, выражающим его внутреннее состояние. И уже все средства выразительности направлены на символику ощущений, на озвучивание условного фона, на оформление символа как средства изображения образа.

Символизм стал лазейкой традиционной русской классики для эпического изображения эпохи. Тот же Чехов был более эпичен, нежели эпохален: время — миф, и Чехов описал его мифологические черты для эпохи, в которой миф статичен как форма и подвижен как деталь повторяющегося исторического сюжета. Время мифом осело в сознании Л. Андреева, в творчестве которого оно выглядит как духовный кошмар.

В его повестях, рассказах, пьесах отражена вся пластика ужаса, которую он чувствовал и символизировал в образе тающего от огня натопленной печи воскового ангелочка. Рассказ «Ангелочек», написанный в 1899 году, очень показателен для всего Л. Андреева. В нем главное зло — ребенок, тринадцатилетний Сашка, о котором в самых первых строчках рассказа говорится, что ему, Сашке, «временами хотелось перестать делать то, что называется жизнью», то есть не умываться, не ходить в гимназию, не слушать, как его ругают. Сашке хотелось делать то, что было вне жизни, то есть представление об отвлеченном существовало в сознании, причем настолько сильно, что он даже пытался реализовать это представление: когда в драке ему разбивали нос, он расковыривал его еще больше, чтобы кровь лилась сильнее, и оглушительно орал.

Оторвав положенное время, он рисовал карикатуру на себя, орущего, и на всех тех, кто слушал его ор. Он органически испытывал потребность в вынесении своих эмоций за линию внутреннего круга, за черту плоти, он изображал движения своей души во вне. Крик в виде карикатуры — графическое отражение вопля ли, стона — характерная для Л. Андреева деталь в изображении мистического, замкнутого внутри человека страха, страха не только перед реальностью, но и перед таинственным ощущением себя — вне себя; страх конкретного человека существует уже как бы независимо от носителя, он погружается в атмосферу его окружения и существует самостоятельно.

Эффект присутствия некто, фантома прудумотрен, некто существует уже на уровне иного сознания, оно предугадано контуром линий на бумаге, оно сформировано. Но, обретя форму вне человека, страх не

умолимо возвращается в круги своя, потому что пугает человека и оттуда, **из** вне, ищет завершения, спасения там, откуда вышел. Сердце мальчика, изобразившего свой внутренний кошмар, было изъязвлено этим возвращением, его не радовал мир, в котором не было его страха, он привык к нему и регенерировал вновь и вновь, не думая даже о том, что существует еще и то, что не смогла пока охватить его детская душа, что в мире существует торжество. В рассказе это торжество изображено в виде сверкающей рождественской елки, которая была воспринята Сашкой как враждебная, а блеск свечей на ее ветвях — наглым.

Ему захотелось толкнуть елку, толкнуть так, чтобы она упала на светлые головки стоявших вокруг нее детей. У ребенка нет удивления, восхищения перед очевидно прекрасным для детской души, есть только желание разрушения, стихия уничтожения. На самой темной стороне елки он увидел воскового ангелочка и вымолил, выпросил, грубя и унижаясь одновременно, эту игрушку у хозяйки дома. Что увидел в ангелочке недобрый, психопатичный ребенок, чья душа уже в детстве была истерзана ненавистью и ужасом действительности, которую он сам и создал?

Что — отдохновение, понимание своей собственной, никому неведомой торжественности, красоту или новый кошмар? Или душа тосковала о Боге? Все может быть. Но то, что на короткое мгновение вспыхнуло мечтой об отраде надежды, было безжалостно превращено в бесформенный слиток расплавившегося воска — ангелочек, повешенный у горячей печки, растаял и упал, став предметом любопытства таракана. Тепло очага повергло мечту в небытие. Пантонимическая драма несовместимого предопределяет дальнейшую трагедийную развязку: ребенок проснется, а ангел улетел.

Есть этот мифический ужас и в «Большом шлеме», и в «Красном смехе», и в «Молчании» — везде витает дух изгнания из себя надежд и сакрального повиновения почти сознательно культивируемому страху.

Героям Л. Андреева страх удобен, он вполне укладывается в контекст их духовности, где гармония несовершенств таинственно сочетается с черной пустотой их свершений.

Кающийся Василий Фивейский, герой повести «Жизнь Василия Фивейского» (1903 г.) — такая же черная пустота поступка, как и вся его жизнь, наполненная исканием пути к Богу, которого не было. Бог для священника Фивейского — знак, предначертанный слиянием некоего образа и сущего, видимого им одним. Причем и образ Бога, и сущее Бога он воспринимал лишь через свои собственные прегрешения, которых, впрочем, тоже не было, если рассматривать грех с точки зрения обыденного сознания — он не крал, не лгал, не убивал.

Можно ли считать грехом покаяние в том, чего не было? Пожалуй, но только в том случае, если сам он не то что создал, а изобразил покаяние как предмет своих страданий.

Василий Фивейский придумал себе боль, сотворил своими руками страдание, стал их рабом, абсолютно зависимым от абсурдности своего искусственного порока. Вот в этом-то он и был до конца порочен — в смаковании своего греха, в возведении его в абсолюте, в арабесках трагического угасания всех тех, кого он включил в круг своего падения. Страдающая запоями попадья, замкнутая и озлобленная дочь, утонувший в ясный летний день мальчик Вася — вот этот декоративный фон желанного греха, который Фивейский сделал для себя монументальным. Но участники драмы, все те, кого священник ставил на этот ложный путь, обошли стороной его направленность на утилизацию личности вне его готовности к игре «грех-покаяние», и попадья родила идиота, Васю, еще одного Васю, клиническое отторжение души от радости и света.

Плоть священника отозвалась правдивее самых искренних раскаяний в содеянном. Уродливый ребенок убил мать, изгнал из дома сестру и остался один на один со своим отцом. И отец, и сын, и святой дух покаяния — сокровищница утех Василия Фивейского. Боль, ужас пожирания своих детей, видения во время отпевания в церкви погибшего работника — фантазмагория самовнушаемого уничтожения — вот истинный грех Фивейского. Отчаяние и уныние, обрисованные Л. Андреевым в образе слабоумного ребенка, которого домашние предпочитали называть «он», а не Вася, и есть главный, невыдуманный грех священника.

Кошмаром увидел свое время Л. Андреев, кошмаром, приправленным душком лжи и порочной, низменной правды. Он утрировал свои впечатления в созданных им образах — символах его восприятия духа времени. Он настолько сильно переживал гиперболу воспринятого им ужаса, что Лев Толстой даже сказал, что, мол, Андреев пугает, а мне не страшно. Страх Андреева слишком выпячен, слишком отточен, слишком гротесков, он почти сказочен, но не это главное, а главное то, что как художник он оказался сам сильно подверженным духу подтекста, иносмысла, действительность воспринималась им чрезвычайно искаженно, и в то же время очень точно соответствовала тому, что вывел Николай II в ореол народного сознания — доминанту порока. Отсюда страх, и ложь, и отсутствие перспективы в динамике развития действия. Художественное время героев Андреева завершено в каждом конкретном произведении.



Глава государства сеял вокруг себя порок, страх, ложь, которая называлась «Союзом русского народа»; он опутывал столицы и губернии сетью шпионско-полицейских организаций, называемых «охранными» и призванных охранять лично его величество от потенциальных убийц. Да кому он был нужен?! Николая презирали, а слово «дурак» произносили с испуганным придыханием, дабы окружающие не подумали, что это про царя. Дурак дураком, но он был хитер и изворотлив. Оболгав кого-либо, наведя на человека словесную порчу, он моментально сваливал вину с больной головы на здоровую и сетовал, как этот человек нехорошо наврал на ближнего! Он приворовывал чужие письма, читал их, сваливал на прислугу, подглядывал, подслушивал, сплетничал. Но это был очень сильный человек.

Сила была в тотальности лжи, подлости, лицемерии; он был инициатором убийства Плеве, покушений на Столыпина; он взял на государственное обеспечение Евно Азефа и рядил уголовников в рабочие робы, а эти рабочие-уголовники с радостью потом раскидывали знамена черных сотен и инсценировали веру и правду в дикости еврейских погромов. Красивым, аккуратным подчерком он писал свои государственные речи, которые сразу после издания были изъяты из обращения — сподвижникам государя было стыдно за их однолинейную пустынную. Завитушки, закорючки — и ни одной мысли, ни малейшей аналитической фразы... Ничего!

И при этом ряженность, камуфляж лицедея: то офицерская форма, то черкеска с газырями, то косоворотка с поясом. И домино, домино после затажной стрельбы по воронам. Все остальное — так, ерунда, я — царь, стало быть, надо. Лучше бы по воронам стрелял, а не делал бы то, что Вите, а потом Столыпин делал куда как лучше. Но тщеславие ныло, душа страдала — и он самостийно творил то, что считал нужным для себя, а не для государства. Но лучше его никто бы не смог придумать такой способ убийства, как военно-полевые суды, в которых было предписано стрелять и вешать в течение 48 часов. Военно-полевой суд — его детище. Оно было куда как здоровее, чем страдающий гемофилией наследник. Запах крови, в буквальном смысле слова пропитавший землю, будил в Николае азарт главаря стаи, и он с садистским наслаждением смотрел на багровый снег на площади Зимнего дворца, прижавшись бледным от возбуждения лбом к оконному стеклу, зажмурившись от бликов золоченых хоругвей.

Это был самый крупный после Петра I идеолог русских реформ. Он был невольным инициатором взлетов и «вольных» падений России, повергшим ее в пучину братоубийств, повсеместного сыска и бес-

толковости социалистического строя. Болезненно-амбициозный, он отрекся от престола, давно отрехшись от России вместе с ее народом, и отдал власть как гулящую девку толпе голодранцев и мародеров. Государь был государственным преступником. Николай Александрович, Ники, Николай-крававый.

Время быстро меняющихся событий, оскудевающих помещичьих земель и приближающегося аж с самого начала XIX века капитализма было не только временем мифа о Боге и Дьяволе в одном лице, эпически запечатленным в художественном сознании русского народа, но оно еще было и временем мифа о Прекрасной даме, временем мечтаний и надежд на острие штыка, временем Гамлета у трактирной стойки, временем масок и чучела подстреленной чайки.

Художественное творчество, искусство художественного слова модернизировало формы модернизированной Николаем действительности. Изобретая новые формы для выражения своих ощущений, уже описав атрибуты нового направления в искусстве как символистски направленные, В. Брюсов указывает на новые тенденции в традиционной классике; в этих тенденциях отсутствует дух соиздания и пророчества. Символистская литература может сделать все, что угодно, но никак не может посвятить Отчизне «души прекрасные порывы». Отчизна грязная, окровавленная, изуверившаяся во всем светлом и прямолинейном. Литература кишит призраками. Поэзия самого В. Брюсова — в особенности. Его душа в сырой темнице и совсем не просится на волю. Там, на воле, страшно, пугает неизвестность. Верный товарищ — фантом. И не машет крылом.

Да и товарища нет. Нет и быть не может. Человек одинок и замкнут в себе, на себе. Пафос побега из замкнутого круга тоже отсутствует. Брюсов почти не употребляет глагола «открыть» с его производными, но вот глагол «закрыть» во всем его многообразии употребляется им достаточно часто. Углядев в галлюцинации морфиниста бледные ноги Христа, Брюсов и ему советует: «Закрой!» И упоение мраком темницы, и пленом, и отсутствием любви к женщине... Даже погруженный в летаргию бесчувственного эфира после укола морфием Брюсов не отрывается от своих более чем реальных ощущений холода и пустоты — в желании любви трагедии больше, чем в ее отсутствии.

Из глубины столетия, от времени В.А. Жуковского, а позже А.А. Фета, поднимается жажда выразимости мысли без слова. Начинается развитие пластических искусств. Пластика движений захватывает и собственно словесные искусства, в том числе поэзию, становится модной аллитерация, звукопись, несколько позже трансформировавшиеся в русский футуризм. Но до футуризма был Чехов,

Чехов-драматург, который своей тончайшей интуицией предвосхитил подобное явление, обозначив его как «звук лопнувшей струны», показавший пластичность слова через заключенный в нем смысл душевных движений героев.

Но до *звуча*, обозначенного в «Вишневом саде» (1904 г.), была «Чайка» — самая провальная пьеса на русской сцене, где Чехов впервые изобразил существование чувственного мира людей вне их самих; он показал в пьесе диалог ощущений, обозначил их движение как действие, он изобразил космические связи души и разума, их невольную несовместимость, ложность высказанного слова и искренность того, о чем *люди* молчали; молчание было много откровеннее того, что оформлялось в беспутное словосплетение. Люди не понимали друг друга. Непонимание прочитывалось через первый, невысказанный пласт действий. Текст же пьесы заложен во внутренних связях персонажей, а сценическое действие, динамика явлений — истинное и необратимое взаимодействие — проходят подтекстом в чувственном притяжении героев.

Никто из действующих лиц пьесы так и не понял, почему? зачем? Треплев подстрелил чайку, из которой Шамраев по просьбе Тригорина (о которой тот забыл) сделал чучело? Дело в том, что Треплев не стрелял в чайку, он ни в кого не стрелял — он искал себе самовыражение, форму мироощущения, обозначая таким образом свой чувственный мир, пытаясь найти связь своего самовыражения с представлениями о нем. «Декадент!» — негодует Аркадина. С «декадентом» она, конечно, права.

А вот негодует она напрасно. Вся модернистская литература, к которой ее сын, несомненно, имел самое прямое отношение, начиналась с мучительных поисков именно форм для выражения старого как мир смысла — что есть «я», условное, абстрактное, в этом реальном мире, который мифологичен в моем восприятии? Что есть «я» в мифе? Сначала «я» и миф — первая фаза познания, затем «я» в мифе — вторая. Момент связи самый долгожданный и не всегда происходящий. Личные ощущения Чехова сформировались в образ Треплева, в котором и заключался смысл направления русского искусства в конце века, совершенно не укладывающийся в рамки традиционного классического воспроизведения действительности хотя бы потому, что действительности как таковой не существовало — художественный образ дисбалансировал формальные границы мышления в той действительности, которая утратила статус привычного. Именно в такие моменты мышление приобретало гротесковую направленность. Тенденция к иным приемам выразительности основных идей *эпох* и вырастала в направления, имеющие свои программы и формулировки.

Символизм же, заявленный как направление, был при всей своей независимости воплощением системы образов гротескового мышления русской классической литературы. Отсюда и поиск форм выразительности в их изначальной гротесковой предопределенности. В досимволистский период, период так называемого «декадентства», огульно представленного как первый этап развития символизма, формы были лишь на подходе, они еще не существовали, они лишь фиксировались избирательностью сознания художника и были наивно-чисты и легкокрылы. Треплев воспринял поиск новых форм как трагедию.

Чехов трагедии в этом не видел. Хотя драматизм становления иных прерогатив в сознании художника предусмотрел. Более того, испытал на себе. Треплев застрелился — никто не захотел, да и, пожалуй, не смог бы почувствовать его исканий. Это было начало. Оно всегда мучительно. Дорн, который к Треплеву испытывал хоть какое-то сочувствие, его просто-напросто проглядел. Весь Треплев материализовался в чайке, летающей над вечным озером, он выразился в прозрачности форм, в их перевозданной белизне; формы изменчивы как время, замыкающее в эпос происходящее в определенную эпоху. Пьеса, где главными действующими лицами были человеческие чувства, не могла не провалиться. Чужие чувства трудно прочесть. Вот и прочитали Заречную чайкой, тогда как она к ней никакого отношения не имеет. Заречная сама давала подсказку, дабы путаницы не было. Подсказка идет рефреном в ее последнем монологе: «Я — чайка... Не то...» Или: «Я — чайка. Нет, не то...» Чайка — это Треплев. Это символ вечно существующего нового, попытка самоутверждения, восторженная и драматическая для одних и шаржированная и неприемлемая для других.

Сложность еще и в том, что модернистские приемы, используемые для определения формальных моментов, в новой направленности искусства были весьма иллюзорны. «Казалось» — «оказалось» — пробы, пробы, пробы, совсем не обязательно ошибки. Тем более, что те приемы, к которым прибегал, к примеру, А. Блок, определяли творчество на многие годы. В случае с Блоком — навсегда. А уж более иллюзорных художественных образов нет, пожалуй, даже у Андрея Белого, одержимого навязчивой манией отцеубийства и подстроившего под нее всю знаковую систему своих обусловленных символами идей. Искажение действительности в системе условностей Блока достигало таких глубин, что он сам перестал различать действительность и искажение.

Одно предопределяло другое, и искажение доминировало в сознании поэта как основополагающее не только в образной картине мира, но и вполне обыденной, бытовой. И эта жизнь также становилась для него условной. Вот вам и Юрьев день автора революцион-

ной поэмы «Двенадцать»! Просто Блок оказался слишком светел для своей эпохи. Он бессознательно отвечал условностью на условность. Очень любил театр. Немного актерствовал сам. Когда театр закончился, и драма быта взяла свое, он тяжело заболел. Поставить диагноз медицина не смогла. Немногие из очевидцев его угасания говорили, что он сошел с ума.

Блок рефлексировал своими масками на тот мир вымысла и туманов, которым был заполнен миф о времени перемен. Туман рассеялся, и миф о Прекрасной Даме искрометно сменился мифом «прекрасного» далека, картаво расшифрованного маленьким скифом, за спиной которого стояли «тьмы, и тьмы, и тьмы» таких же маленьких и картавых, говорящих: «Попробуйте, сразитесь с нами!» Какое уж тут сражение, когда «по вечерам над ресторанами» сгущаются клубящиеся синевои дымы солдатской махорки, предвещающие гражданскую войну. Мог видеть это Александр Блок, влюбленный в иллюзию о прекрасной даме, своей стране, *своей* России? Ерническая частушка «Двенадцати» — последняя иллюзорная попытка помирить себя с эпохой, которую его современник Маяковский назовет эпохой — «плохо».

Вместе с Блоком умер сам критерий духовной культуры эпохи Николая II. Духовность нашла иное пристанище, приобрела иные формы, еще более гротесковые и очень мобильные в художественном творчестве того же Маяковского. Но это было уже другое время, иной миф рвался в эпическую завершенность образа истории. Но время Блока было еще временем Льва Толстого, и временем появления в интеллигентской среде русских писателей «челкаша» художественной литературы М.Горького. С приходом в историю России эпохи Николая II Лев Толстой, начиная с 90-х годов XIX века и заканчивая 1904 г. XX-го еще много работает в области прозы. «Крейцера соната», «Смерть Ивана Ильича», «Дьявол», «Отец Сергей», «После бала», «Фальшивый купон», «Воскресенье» — весьма неполный список всего, написанного Толстым. Гениальная повесть «Хаджи-Мурат» начата им в 1886 и закончена в 1904 году.

Это было последнее, с чем он выступил как художник. «Хаджи-Муратом» Толстой закончил свой диалог с эпохой, отказавшись от изображения ее черт в художественных образах современности. Действия повести происходят в 1851 году; прием «опрокидывания» времени назад был излюбленным для Толстого в постижении смысла определенного исторического времени в общем контексте его развития. Этот прием был использован им в «Войне и мире», романе, в котором наряду с поэмой «Мертвые души» Н.Гоголя раздвинуты границы жанров до историко-философского трактата о государстве и государственности в войне и мире космоса.

Через прошлое Толстой искал понимание и определение современного ему времени как эпического, прослеживал закономерные связи событий, художественно изображал типичное в тех или иных исторических фактах, повливающих на сознание человека вообще, вне времени и событий. Слепок сознания, заключенный в статику мифа, входит в общую структуру исторических взаимодействий, тем самым оказывая колоссальное влияние на духовную культуру государства в данный исторический момент. «Хаджи-Муратом» Толстой связал эпохи двух Николаев Романовых, углубленно описывая время царствования одного и игнорируя второго.

Создается впечатление, что Толстой избегает касаться самой личности Николая II, но никак не его времени — Толстого трудно обвинить в гражданской меркантильности. Он апеллирует к Хаджи-Мурату как действующему лицу еще одной исторической драмы, отнюдь не спонтанно разыгравшейся в ходе бесконечной Кавказской войны. Хаджи-Мурат красив и горд, честен и благороден; неплохи и русские военные; одно лишь плохо — в них отсутствует чувство достоинства, они любое свое действие сопровождают закулисной игрой, иносказанием, подтекстом. Даже гибель Хаджи-Мурата прорисована Толстым как примитивное убийство, шакалий пир над отрубленной головой поверженного.

Этой повестью Толстой поставил последнюю точку в своем художественном творчестве. Современные исторические личности не будили в нем чувств, способных вызвать потребность художественного обобщения, — Толстой отрешился от них, отрешился от церкви (но не церковь от него), отрешился от мирской суеты: Толстой устал. «Отец Сергей» — программа духовного ухода Толстого от мира, в котором он почувствовал себя одиноким. Повесть была задумана еще в начале 90-х гг. XIX века; уже тогда Толстой все предрешил для себя, почувствовав, что ему не совладать с условностью и одухотворенностью великой исторической лжи, итогом которой вполне может быть изодранная и изрубленная Россия, такая же страшная и печальная, как отрезанная голова одного из самых красивых его героев — Хаджи-Мурата. Толстой поставил последнюю точку в своем писательстве как раз в тот момент, когда в литературе утверждался М.Горький. Последний был смел и решителен, горячка провинциальной непримиримости толкала его в лебединую стаю интеллектуального русского модерна. Он обратился буревестником, и из далекого захолустья большая птица кинулась в стан белокрылый.

Самодовольство начинающего писателя было удовлетворено быстро: Горький был далеко не бесталанен. И несмотря на то, что талант его распространялся на область не столько художественную,

сколько общественную, так как он хорошо чувствовал потребу дня, литературные круги и, в частности, Лев Толстой, проявили к нему, говоря его же (Л.Т.) словами, «этнографический» интерес. С Горьким в литературу вошла новая деталь духовной разновидности, которую можно охарактеризовать как лубочную по отношению к литературе классической. Это было то, что когда-то офени несли в народ — босяцкая литература социально-психологического контраста, очень актуальная и духовно-организованная.

В лице Горького русский модерн обрел направленность придворной литературы, на долгие годы утвердившейся как чисто политическое средство воздействия на сознание. С приходом Горького искусство художественного слова стало обладать определенной целью, утратив себя как самодостаточную структуру. Русская классика, стремительно вымирающая физически, уносящая с собой свою духовную ауру, уступила место описательно-дидактическому направлению художественного творчества, скудная тематика которого укладывалась «на дне» невзрачного мещанского бытия.

Но Горький еще пытался наладить диалог с уходящими: он встречался с Толстым, позднее — с Блоком, но если Толстой со свойственным ему гражданским любопытством к новому явлению духовной жизни его России с Горьким был весьма лоялен, то Блока тот откровенно раздражал: для Блока это был человек другого мира, другой культуры, других свойств мышления. Блок, святой стиха и самоотречения в своей любви к маске России, с чисто исторической точки зрения Горькому все-таки проиграл: он искал истину, которой не было в представлениях Блока, Горький же ничего не искал — он утверждал веру в человека.

Обозначенные выше художественные явления в России на рубеже двух веков — XIX и XX — представляют собой интерес отнюдь не исторический, но мировоззренческий, художественный, технический (собственно эстетический, т.к. имеется ввиду мастерство и особая, чувственная культура художника). В истории культуры эти явления остались именно потому, что внеисторичны — они имеют свой особый смысл, свою реальность и актуальность, качественно определяемые как эстетическая ценность. Художественные явления тогда становятся произведением искусства, когда его ценностные показатели выносятся за пределы какой-либо эпохи, существуют везде, всегда, независимо от временных и пространственных ограничений. И особый вид, вид образца, явления приобретают тогда, когда входят в динамику событий своей эпохи, образуя одну из составляющих ее духовных структур.

*Антонина Лазарева*

## К вопросу об этическом монизме в русской религиозной философии

При устремленности русской религиозно-философской мысли к монизму мир, человеческая душа, жизнеустройство воспринимались под знаком гармонии, органичной целостности, нравственной красоты, высшей правды, Божественного порядка. Утверждение целостности человеческого духа было важнейшим элементом традиции, в которой создавалась и развивалась философская система цельного знания, философия всеединства.

Для русской религиозной философии истина, добро и красота, несомненно, выступают целостностью. Охватываются ли этой триадой *противоположности* ее составляющим: ложь, зло, безобразие? Могут ли они считаться подчиненными моментами этой триады, преодолимыми и поглощаемыми ею? С тем или иным направлением решения данного вопроса связана и мировоззренческая позиция — либо монистическая, либо дуалистическая.

Наибольшей остроты и напряженности вопрос о монизме приобретает в учении о морали при истолковании характера зла. Существуют области, где зло выступает либо меньшей степенью добра, либо только видимостью. В таких случаях зло оказывается не абсолютным, не субстанциальным и потому принципиально преодолимым. Монизм вступает в свои права и заявляет об относительном и преходящем характере зла. Но даже при всей ничтожности *в себе* оно не пустое ничто *для нас*. В то же время есть сфера, где зло выступает ощутимой, вполне реальной, действенной силой против добра и как заправду персона, личность. В религиозной области подобное зло именуется дьяволом.



Вспомним «Выбранные места из переписки с друзьями». В своих религиозных переживаниях Н.В.Гоголь не раз остро ощущал личный характер злой силы. В статье «Светлое Воскресенье» он указал на зло в его неприкрытости. «Дьявол выступил уже без маски в мир», т.е. как чистая злоба. У Гоголя не было сомнений в бытии Божьем, но не было сомнений и в реальности «царства зла», которого он, однако, не страшился.

Дух зла выражается и в своеволии, и в сознательном противоборстве добру. Разве не сознательно-злая воля заявляет о себе в «подпольном человеке» Достоевского? Как не признать справедливость констатаций В.П.Вышеславцева о бесовщине «умного» противоборства: дух, ум, высшее сокровенное «я» может захотеть зла и решиться на преступление не по слабости плоти, а по силе духовного противления добру, «в силе гордого произвола злой воли».

В истории отечественной мысли дуализм добра и зла не представлялся неодолимым, но появляющиеся при этом затруднения все же требуют специального исследования. Дуализм издревле не только постоянно напоминает о наличии реального и действенного зла в мире, но и настаивает на его неизбывности в мире, на *метафизической* его природе. В зороастризме Ариман — такой же абсолютный принцип зла, как Ормузд — абсолютный принцип добра. В дуализме вопрос о происхождении зла бессмыслен, как и вопрос о принципиальной преодолимости его.

Монизм же отвергает существование абсолютного зла: поистине есть только абсолютное добро, и двух абсолютов быть не может. Трудно установить, что на чем основывается: монизм на оптимизме или наоборот, — скорее всего они взаимно поддерживают друг друга. Монизм оптимистичен относительно перспектив борьбы со злом. Он решительно развеивает сомнения в возможности привести мир к нравственному состоянию путем совершенствования. Дуализм не разделяет такого оптимизма. Его гложет червь сомнения. Принципиальный дуализм скептичен, он рушит всякую надежду на победу над злом.

В христианской философии мир представляется созданным в добре и красоте. Нет метафизического изначального зла. Есть зло физическое, есть различные виды и формы его: телесные и душевные болезни, эпидемии, голод. Есть зло социальное. Данное исследование касается главным образом морального зла. В моральной сфере нельзя мыслить основную сущность зла генетически зависимой от основной сущности добра, потому что трудности при таком толковании происхождения зла из благого порядка скорее увеличиваются,

чем уменьшаются. Зло не от Бога, на это указывает всякая теодицея. Ведь если «*на все* воля Божья» (включая ложь, зло и т.п.), то придется присоединиться к точке зрения свахи Феклы («Женитьба» Гоголя), «объясняющей» (=оправдывающей?) лживость одного жениха: «Такой уж у него нрав-то странный был: что ни скажет слово, то и соврет... Что же делать, так уж ему Бог дал. Он-то и сам не рад, да уж не может, чтобы не прилгнуть. Такая уж на то воля Божия».

Нам не на кого переложить вину за злодеяние. Не Бог, не социальные или иные внешние обстоятельства, а мы сами, злоупотребляя свободой выбора, создаем такую жизнь, в которой много зла. Моральное зло исходит от человека и обнаруживается через его поступки. Если кто-либо вступает на путь зла, то источник злодеяния кроется в нем самом, и он ответственен за свой поступок.

Совершать зло может лишь существо, наделенное свободой для осуществления добра. Даже в «заблудшем мире» для нас всегда есть возможность осмысленного и свободного вступления на путь добра. Станет ли этот путь настоятельной необходимостью и насущной нравственной потребностью? Может что-либо выступить порукой выполнения этого нормативного требования?

В нравственном отношении будет неприемлемой чрезмерностью прибегать к *доказательствам* объективной необходимости движения к добру. Можно приводить сколь угодно много доводов и аргументов в пользу духовного преобразования, поворота «на другую дорогу», к торжеству добра, но столь же много — против. И дело даже не в том, что полнота обоснований никогда не достигается. *Доказывать*, что объективная необходимость понуждает (а не просто способствует) обратиться к добру — значит заковывать свободный выбор в *необходимость*, подменять свободу к добру принужденностью к нему естественными причинами или логическими обоснованиями, чему свободная воля безусловно противится. Ибо объективная тенденция к добру, надежное обеспечение его осуществления одними необходимыми, не зависящими от нашей воли причинами, делает *свободное* движение к нему излишним и даже невозможным. Тогда друг добродетели просто подчинится естественному ходу вещей, ему даже лучше будет отказаться и от противоборства злу и не тратить понапрасну усилий к осуществлению добра, раз уж продвижение к нему причинно обусловлено и совершается помимо его воли.

Путь к нравственному добру есть путь свободы. Если бы такой путь был объективно детерминированным, то это означало бы низведенность действительно свободной воли до иллюзии или до бессмысленного придатка к натуральной необ-

ходимости. Моменты необходимости, способствующие претворению добра, не умаляют нравственное достоинство поступков, хотя для свободного выбора и принятия нравственно доброго решения благоприятно сопутствующие обстоятельства ошибочно было бы относить к *этически определяющим*.

Учитывая и принимая предпосылки, естественные условия и тенденции к нравственному добру, мы не относим их к *причинам* нашей нравственной устремленности, к причинам духовного возвышения. Ведь сами по себе указанные предпосылки и т.п. могут и не дать желаемого результата, ибо наряду с ними существуют мощные противодействующие факторы, и не только внешние. Собственным волевым (или слабовольным) актом мы сами же порой сдерживаем и парализуем в себе совесть, таинственного целителя духовной свободы, заключенного в каждом из нас нравственного «аутоврачевателя».

Если упование на исключительно объективный, силою естественной закономерности совершающийся, независимый от нашей воли естественно-исторический процесс развития, продвигающийся к (скорее желаемому, чем действительному) вытеснению зла, плодит моральное иждивенчество и обнаруживает свою нравственную непригодность, то не проложить ли путь к торжеству добра, наоборот, через волевое его внедрение в души людей, властным принуждением, вменением добра?

Но навязываемое добро встречает сопротивление воли, даже провоцирует — не только злую волю, но и благонамеренную — на сопротивление. Я, может быть, хочу добра, и готов творить добро, рассуждает герой Достоевского, но пусть никто не смеет вменять мне добро, принуждать к нему, ведь это было бы попранием свободы воли.

Известны, однако, варианты не только навязывания, но и радостного принятия обманчивых благодеяний, предпочитая которые, люди по собственной воле отказываются от дара свободы ради обретения относительных или мнимых благ, которыми вполне довольствуются, ошибочно (а то и с желанием обмануться) принимают их за высшие, хотя на деле те могут иметь даже отрицательную ценность. И это сопровождается отвержением истинного добра. (В самом добре не видят добра, — сокрушался на этот счет Гоголь.)

Свобода воли позволяет человеку направляться не только по пути добра, но и по пути зла. Она необходимо связана с *возможностью* зла, и *действительность* его есть результат злоупотребления свободой. Часто появлялся соблазн (и как отклик на него — «усердие не по разуму») отсечь саму *возможность* злоупотребления свободой, устраняя тем самым и свободу к добру — и все ради осуществления добра, — вообще без свободы, одною только принудительной силой. Но

это сделало бы человека не творцом, а *автоматом добра*. Обозримы и дальнейшие следствия: утратился бы смысл различения добра и зла, исчез бы из виду и критерий их различения — *абсолютное добро*.

«В нашу эпоху, — говорил Н.А.Бердяев (добавим: и в теперешнюю), — зло является по-новому украшенным. Не элементарное зло соблазняет, а зло сложное и запутанное. Пленяет неясность и мутность, влечет нарушение всех границ, всех межей, всех различий. Это верно для интимной жизни человека, но верно и для жизни общественной»<sup>1</sup>.

Если строить этический монизм как единство, *примиряющее* в себе противоположности, то каков же будет в нем статус зла? Как будет оно соединено с добром? Что за мешанина между ними окажется в явлениях, в эмпирии! Каков будет критерий их различения? Если же добро и зло соединять *разрывно и состязательно*, то это будет дуализм. Может ли, даже при таких условиях несовместимости их, получиться нечто целостное?

Полагая инициативу преодоления зла не в объективный ход вещей, не в закономерность естественно-исторического процесса, а в свободный акт субъекта, В.С.Соловьев (в «Оправдании добра») все же находит, что огульное отрицание или полное уничтожение морального зла было бы попранием человеческой свободы, т.е. еще большим злом, так как делало бы свободное принятие добра невозможным, тогда как свободный выбор между добром и злом позволяет использовать последнее как нечто служебное, направлять в сторону добра. И потому безусловное отрицание было бы несправедливо. «И к злу мы должны относиться по-Божьи». Уж не призывает ли нас Соловьев к чему-то еще более постыдному, чем толстовское непривлечение?

Странному этому его положению, на первый взгляд, неприемлемому, служит хорошим пояснением следующее суждение Н.О.Лосского: «Всякое зло, болезненно задевая те существа, которые и сами вносят зло в мир, служит для них или наказанием, или предостережением, или побуждением к раскаянию и т.п. В этом смысле даже и зло имеет служебную положительную ценность: в царстве злых существ оно используется как средство для исцеления их от зла»<sup>2</sup>.

Еще Гоголь наставлял, что мы призваны в мир, чтобы «подобно самому Богу, все исправлять к добру, даже то, что уже испортил человек и обратил во зло. Нет такого орудия в мире, которое не было бы предназначено на службу Бога». Соловьев настаивает на существовании том же. Вслед за Соловьевым Лосский берется показать, что всякое зло, даже самое страшное, «невсемогуще, неабсолютно и не ли-

шено смысла»<sup>3</sup>. Это не означает, что нужно отказаться от борьбы со злом. Торжество добра не будет достигнуто без наших усилий. Сопротивление злу тоже есть *божеское* к нему отношение. Зло можно преодолевать и силою любви. В христианстве любить ближнего, даже врага своего, значит стараться сдержать в нем проявление зла (как джинн в бутылки под тугой пробкой), дать пребывать лишь в сфере *возможности*, обуздать *реальное* зло, укротить, загнать в *потенциальность* (например, погасить вспышку ярости, заглушить порыв гнева) или же пленять злобу и ненависть в человеке добром и любовью.

Если наши увещевания злодея не помогают, значит, мы сами еще не достигли «высочайшего незлобия», и поэтому, заключал Гоголь, вина в нас же самих. Но когда ненасильственные способы воздействия исчерпаны, надо применять силу. Соловьев и Бердяев, Струве и Лосский, Франк и Ильин стоят на том, что к злу не должно быть пощады.

Зло — реальная, действенная, самостоятельная сила. Но *реальность* зла не следует отождествлять с его *непреодолимостью*. Зло и само как факт не остается неизменным. Оно может достигнуть предельного своего выражения, перерасти себя и изжить. Русские мыслители не упускают из виду это обстоятельство. Вл.Соловьев настойчиво повторяет мысль о тенденции к самоиспелению всего отвратительного, мерзкого, злого.

При чисто объективном ходе событий зло, доходящее до последней черты, само опровергает и ниспровергает себя. Но на смену упраздненному злу часто приходит новое зло. Как случайность, обольщаться которою нравственно свободные существа не имеют права, может появиться и добро, поскольку из отрицания следует что угодно. И в отвержении существующего («Так жить невозможно, невыносимо!») совсем не обязательно содержится положительное указание («Вот как надо, вот как следовало бы, вот как должно!»). Мы не можем обнадеживать себя ни природной, ни логической *необходимостью* появления добра из зла, — *такой необходимости* нет. Нравственная позиция не принимает благо, основываемое на злодеяниях и страданиях от них. Достаточно вспомнить слова Достоевского об отвержении благополучия, построенного на «слезинке ребенка». Но такое неприятие уже предполагает веру в добро.

Вера в нравственное добро не может основываться на естественной (натуральной) или логической необходимости. Вера в лучшую действительность, в высшую действительность коренится в ином порядке бытия. Ее нравственный смысл тесно примыкает к религиозному и переходит в него. Вл.Соловь-

ев в «Трех силах» показал, как трудно дать положительное интеллектуальное выражение этой вере, которая «не зависит от одного желания, но нельзя также думать, что она есть чистая случайность или падает прямо с неба»<sup>4</sup>.

Прочувствовавший и осознавший реальную силу зла может утратить доверие к жизни. И тогда душу начинают тревожить мрачные ожидания. История переживается как мировая трагедия. Но застой на такой точке зрения не характерен для русского сознания. Посеянные православием «зерна высших нравственных ценностей», оставив в душе неизгладимый след, не позволяют удовлетвориться чувством неизбывной беспросветности. Грешник терзается разладом между своим поведением и чистым добром, приоткрывшимся в переживании высших ценностей. Рано или поздно это противоречие подтолкнет заблудшего выйти из тупика, побудит расстаться с низменными намерениями.

Русская религиозно-философская мысль не уповает на легкость такого освобождения. Сама история представляется ей (у позднего Соловьева и особенно у его последователей) движением к трагической развязке, к высшему своему напряжению и завершению, лишь за порогом которого можно ожидать наступление новой жизни (по выражению ап. Иоанна, «нового неба и новой земли»).

Переживание конца времен пробуждает эсхатологическое настроение, которое либо становится мрачным и сопровождается чувством безысходности, страхом не только личной смерти, но и всеобщей гибели, либо возвышается до оптимистической трагедии, восходит к радостному эсхатологизму. Только пройдя через крайние испытания бедами и несчастьями, можно, согласно этому воззрению, ощутить «воздух воскресения», неземные радости, высшую гармонию, новую жизнь.

Поддержкой и опорой светлым надеждам русских религиозных мыслителей служит святоотеческая мудрость. В усмотрении Григория Богослова, *злота* ограничена, и потому, исчерпав ее до предела, грешник все же повернет на путь добра, так что в конце концов ни в ком не останется зла. Григорий Нисский проповедовал, что неустанное изживание зла завершится апокатастасисом, всеобщим выправлением, и после Воскресения и Страшного Суда благиими станут не только грешники, но и сам сатана. «Эта надежда на всеобщее спасение, — тонко и верно замечает Лосский, — может быть основана не на теории законосообразной эволюции, а на ожидании *свободного* обращения к добру существ, испытавших гнусность зла и осудивших свое поведение»<sup>5</sup>.

Вехи этого пути выражены в Новом завете в откровенно антиномичной форме. Загадочное место Апокалипсиса (20, 2-7) послужило началом хилиазму, или миллениаризму — учению о тысячелетнем земном царствовании Христа после Его второго пришествия, пока сатана будет связан. Гоголь исповедовал и с энтузиазмом проповедовал этот вариант решения проблемы зла. «Связать сатану» может и человек, если обратится к помощи Божьей.

При этом учтем, что в авторе «Мертвых душ» с чрезвычайной силой звучали ноты глубокого трагизма, что в его сознании наметился мучительнейший антиномизм. В религиозном складе души Гоголя с его тревогами сказывается, по словам В.В.Зеньковского, неумение и внутренняя невозможность прикрывать глубочайшие антиномии, встающие перед религиозно ищущим духом. Нет надобности доводить эту метко схваченную черту гоголевского сознания до бойко разыгранной некоторыми исследователями карты трагизма в его воззрении, вследствие чего «выигрышем» оказывался демонизм, дьявольщина и доведение всего до безобразия и уродства (Мережковским, Бердяевым). Впрочем, Бердяев — не в интерпретации им Гоголя, а в своем собственном воззрении — приемлет иное направление, нацеленное на преодоление антиномизма и достижение гармоничной целостности.

Антиномизм связан либо с намерением пребывать в разладе и принимать это состояние за норму, либо со стремлением преодолеть антиномичность и воссоздать целостность души. Апокалипсис дает картину общей трагедии мира и человеческой истории. Однако там же говорится не только об испытаниях, но и о свершениях и предчувствии новых, еще неизведанных возможностей.

В православии выражен этот двоякий характер апокалиптики, мрачный и светлый. Этой апокалиптике, вдохновлявшей мыслителей XIX — начала XX вв., претит склонять голову перед разгулом сатанизма. Само православие, говоря словами Булгакова, полно света Преображения и Воскресения: «Православие может быть определено с этической стороны как душевное здоровье и равновесие, для которого, при всей трагической серьезности, свойственной “царству не от мира сего”, остается место и для оптимистического, жизнерадостного отношения к жизни и в пределах земного существования»<sup>6</sup>.

Осложненное трагизмом, православное сознание не утрачивает оптимизма. Место надежде остается. «Если зеленеющее древо христианства кажется ныне увядшим, то не означает ли это того, что Садовником срезаны все старые побеги в винограднике Своем, чтобы тем сильнее произросли новые?»<sup>7</sup>. Вопрос заключает в себе антиномию и надежду на положительное ее разрешение.

Классический образец вовлеченности в рассматриваемую антиномию с попытками найти ей разрешение представляет философствование Владимира Соловьева. В ранний период творчества (в «Чтениях о Богочеловечестве» и других произведениях) его мировоззрение весьма оптимистично и гармонично, к концу жизни оно диссонансно (в «Трех разговорах») и радикально эсхатологично (в «Повести об антихристе»). Первоначальный этический монизм не отвергнут им, хотя дуализм уже допущен, но отнюдь не утвержден как окончательная точка зрения.

Булгаков верно разъясняет этот ищущий и испытующий взгляд философа: «Нельзя просто сказать, чтобы Соловьев отказался от одного мировоззрения и перешел к другому, нет, оба они органически принадлежат к одному и тому же христианскому мировоззрению, которое он всегда исповедовал, и в сущности ни того, ни другого из них он никогда вполне и не отрицал, но в его религиозном опыте в разное время жизни с переменной силой психологически сочетались оба члена антиномии. Соловьев, однако, знал про эту антиномичность и с нею считался»<sup>8</sup>. Кроме того Соловьев вполне сознавал, что не всякое единство есть благо и не всякая разделенность — зло. Сама по себе связь между дуализмом и монизмом поначалу *дуалистична*, разрывна. Принцип монизма еще не вполне зрелый. Соловьев хорошо показывает это на примере эволюции мировоззрения Платона<sup>9</sup>.

Бердяев внес ясность и упорядоченность в отношение между монизмом и дуализмом. Он утверждает *монодуализм*. Дуализм *определяется* у него «исходным радикальным монизмом». Философ сознательно принимает антиномию и хочет ее изжить (а не логически устранить). Считая себя монистом, он «в пути» утверждает «расщепление», дуализм добра и зла. «Такой радикальный, революционный, непримиримый дуализм ведет к последнему монизму»<sup>10</sup>.

Зло носит антиномически амбивалентный характер, подчеркивает Бердяев, продолжая намеченный у Соловьева ход мыслей о саморазрушении отрицательных явлений жизни и о нашей возможности повернуть, в силу свободы выбора, от зла «на другую дорогу». Бердяев находит, что хотя зло и «ничтожно» (лишено сущности), ему все же приходится приписывать некоторый позитивный смысл, поскольку оно дает стимул к совершенствованию жизни. Н.Н. Бубнов еще резче обнажает эту антиномическую природу зла: «С одной стороны, требуется его безусловное искоренение, с другой, оно есть также путь, ведущий к добру, к испытанию свободы духа, путь неустанного внутреннего преодоления искушений...»<sup>11</sup>.



Вопрос о природе зла — ахиллесова пята всякого монизма, в том числе и монодуализма. Трудность новых шагов в решении рассматриваемой проблемы в пределах монизма (включая монодуализм) состоит и в преодолении соблазна рационализировать иррациональное, и в попытках заключить тему зла в *систему* единства. Тому, кто придерживается принципа монодуализма, приходится продвигаться «по острию лезвия» — с одной стороны, остерегаясь преуменьшить значение зла (как это происходит, например, в логическом монизме), а с другой стороны, сохранить органичную целостность воззрения.

Проблематика этического монизма, в которую основательно погружена русская религиозно-философская мысль, не может получить удовлетворительного решения на путях рационализма, поскольку простирается в область, где не достаточно теоретического усилия разума, но требуется прежде всего непреклонность веры и решимость воли, где важнее не *знать*, а *верить*, не размышлять до бесконечности, отсрочивая торжество добра замешательством перед новыми и новыми затруднениями мысли, а действовать — энергично, напористо, преодолевать зло практически, здесь и теперь.

И если Зеньковский возражает Булгакову и Франку, что их *монодуализм* дает лишь «мнимую цельность системе»<sup>12</sup>, то историк русской философии прав только в том отношении, что монодуализм не уместается в рациональную конструкцию, в «систему», что этот взгляд шире, он сверхлогичен и включает в себя иррациональное, охватывает *непостижимое*. Но этот же вариант открывает возможность оптимистичного решения, *сокрушения зла*, что предполагается «метафизикой всеединства», и составляет нерационализируемый момент, — по более жесткому выражению Булгакова, «тайну, нам совершенно неведомую и потому не подлежащую дальнейшему обсуждению»<sup>13</sup>.

А С.Л.Франк (в трактате «Непостижимое») настаивает на не меньшей таинственности и иррациональности самого феномена зла в мире: «Тот факт, что мир *Божий* — в своей глубине божественный мир — есть вместе с тем мир, в котором царит всякого рода зло, — этот факт есть *величайшая* и *самая непонятная* из всех загадок»<sup>14</sup>. Франк не старается укрыться от этого затруднительнейшего для всякого этического монизма обстоятельства, но обнажает его как очевидное-невероятное, как факт, который следует признать и всерьез иметь с ним дело, но и как факт невероятный, потому что его не должно быть.

Монодуализм как раз и приспособлен к тому, чтобы наиболее адекватным образом осмыслить (а не только констатировать) загадочную и антиномичную для рассудка проблему зла. Сторонники это

го принципа в русской религиозной философии не считают, что с его помощью преодолели все встречающиеся препятствия и исчерпывающе объяснили природу и происхождение зла. Путь дальнейших поисков не закрыт.

### Примечания

- <sup>1</sup> *Бердяев Н.А.* Философия неравенства. М., 1990. С. 272.
- <sup>2</sup> *Лосский Н.О.* Ценность и бытие. М., 2000. С. 84.
- <sup>3</sup> Там же. С. 172.
- <sup>4</sup> *Соловьев В.С.* Три Силы // *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 31.
- <sup>5</sup> *Лосский Н.О.* Ценность и бытие. С. 89.
- <sup>6</sup> *Булгаков С.Н.* Православие. М., 2001. С. 216.
- <sup>7</sup> Там же. С. 253.
- <sup>8</sup> *Булгаков С.Н.* Апокалиптика и социализм // *Булгаков С.Н.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 432–433.
- <sup>9</sup> См.: *Соловьев В.С.* Платон и философия любви. Программа лекций // *Соловьев В.С.* Россия и вселенская церковь. Минск, 1999. С. 1115.
- <sup>10</sup> *Бердяев Н.А.* Смысл творчества // *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 260.
- <sup>11</sup> *Бубинов Н.Н.* Проблема зла в русской философии // Звезда. 1993. № 9. С. 152.
- <sup>12</sup> *Зеньковский В.В.* История русской философии: В 2 т. Т. 2. Ростов н/Д., 1999. С. 515.
- <sup>13</sup> Цит. по кн.: *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 2. С. 523. Зеньковский ссылается на книгу: *Булгаков С.Н.* Невеста Агнца. Париж, 1945. С. 545.
- <sup>14</sup> *Франк С.Л.* Непостижимое // *Франк С.Л.* Сочинения. М., 1990. С. 529.

*Арсений Хитров*

## Идея метода: философия Декарта и доктрина литературного классицизма

Сопоставляя два параллельных культурных процесса, необходимо указать основание для их сравнения. Такое основание, будучи подтвержденным конкретным материалом, дает право говорить о реальной изоморфности на первый взгляд различных элементов культуры, о единой ментальной программе культуры, которая реализовывалась одновременно и сходным образом в различных плоскостях.

Наше исследование посвящено французской культуре XVII века. Декарт, в ряду заслуг которого обычно перечисляют создание новой науки и новой философии, внезапно обнаруживает свою темную, почти не исследованную сторону — связь с современным ему литературным процессом. Удерживая в поле зрения одновременно и философию Декарта, и поэтическую теорию классицизма, мы словно бы обретаем способность стереоскопического зрения. Нам открывается *другой* Декарт, и *другая* литература. В качестве основания для сопоставления указанных учений мы выбрали идею метода.

Такое сопоставление предполагало предварительный детальный анализ как доктрины классицизма, так и философии Декарта. Данная статья представляет фрагмент проведенного исследования. В ней мы ограничиваемся непосредственным сопоставлением двух учений и концептуальными выводами, которые могут быть помещены в более широкий — общекультурологический контекст.

XVII век был веком решительных перемен в культуре Европы. Он стал одновременно концом так называемой риторической эпохи, началом нового рационализма и первым современным столетием. В нем диалектически слились эти во многом противоречивые течения. Это

был момент хрупкого единства философских и поэтических установок. Их объединила именно идея метода как продуктивного самоограничения, как техники самопроверки мысли.

Понятие риторического типа сознания принадлежит исторической поэтике. Этот тип сознания возник в так называемую осевую эпоху, одновременно с рационалистическим философским методом. Пробудившаяся мысль обратилась на саму себя — как в философии, так и в литературе. Результатом стала осознанная формализация мыслительных и творческих процессов, экспликация их в общей форме, разработка системы терминов и объяснение их посредством дефиниций. Литературные и философские нормы выстраивались сознательно и открыто декларировались. В философии регламентирующим фактором выступали правила познания, в литературе — жанровое или риторическое сознание. Идеал, подлежащий воплощению, мыслился как вечный, вневременной. Путь к нему лежал через рассудочное самоограничение и самоконтроль мысли.

Метод представляет собою одну из важнейших ценностей новоевропейской культуры. Метод является совокупностью предписаний для достижения какой-либо цели. В философии Декарта метод обеспечивал достижение истины, в драматургии классицизма он отвечал за наиболее сильное воздействие на зрителя, наиболее полную художественную выразительность. Принципы главенства Разума, принципы порядка, ясности, простоты, анализа, обобщения и сохранения тождества личности были доминантами философии Декарта.

Все эти принципы были базовыми и для доктрины классицизма, образовывали ее целостность. Их окончательная сознательная формулировка и декларирование относится к 1637 году, к так называемому спору о «Сиде». В этом же 1637 году было издано «Рассуждение о методе» Декарта. За спором о «Сиде» последовало написание влиятельнейших теоретических сочинений Жана Шаплена, Сарразена, Ла Менардьера, Жоржа де Скюдери, аббата Франсуа д'Обиньяка и, наконец, Никола Буало. Становление доктрины завершилось «Спором о древних и новых». Рассмотрим по порядку перечисленные выше принципы, сопоставляя на их основе философию Декарта с теорией классицизма.

### Роль разума

Начиная со «спора о «Сиде»», то есть с 1637 года теоретики классицизма стали обосновывать свои положения ссылками на «требования разума», и именно в 1637 году было издано «Рассуждение о методе».

«Рассуждение о методе» начинается известным утверждением о том, что здравомыслие (*le bon sens*) или разум (*la raison*) есть способность правильно рассуждать (*la puissance de bien juger*) и отличать истину от лжи. Эта способность одинакова у всех людей, и все люди ею обладают. Из этого следует, что и истина, достигаемая с помощью одинакового для всех разума, будет одна и та же. Различия в результатах рефлексии возникают не из-за принципиальной неопределенности истины, а из-за того, что разум не направляется каждым по одним и тем же путям и не прилагается к одним и тем же предметам. Однако если истина обнаружена, то уже совершенно не важно, кто совершил ее открытие. Истина в этом смысле общезначима или, говоря иначе, сверхчеловечна [*Декарт*, 1989, с. 250–251, 262].

В работе Шаплена «Обоснование правила двадцати четырех часов и опровержение возражений» [*Шаплен*, 1980] отсылки к «требованиям разума» присутствуют повсеместно. Необходимым атрибутом каждой пьесы, по Шаплену, должно быть правдоподобие. Впоследствии теоретики различно решали вопрос об его соотношении с подлинным, чудесным и возможным, однако у каждого из них неизменно именно «правдоподобное» становилось синонимом «разумного». Так, например, д'Обиньяк пишет:

сущность драматической поэмы, — то, без чего все совершаемое и произносимое на сцене выглядит неразумным [*д'Обиньяк*, 1980, с. 337].

а также:

итак, остается только правдоподобное; лишь оно может дать драматической поэме разумное основание, развитие и завершение [*д'Обиньяк*, с. 338].

В «Мнении Французской Академии» говорится о том, что поэт вправе предпочесть правде правдоподобное, так как последнее «отвечает требованиям разума» [*Мнение*, 1980, с. 280]. В нем же, при обсуждении знаменитой классицистической оппозиции долга и страсти и его реализации в трагикомедии «Сид», говорится о том, что если бы исход трагикомедии заключался в победе долга и законов чести, то

Красота произведения, в коем была бы одержана столь замечательная победа, коль скоро она согласна с требованиями разума, только бы приумножилась [с. 284].

Правдоподобие является важнейшим средством воздействия на зрителя. Все классицисты подчеркивают, что вообще цель пьесы — воздействовать именно на *разум* зрителя, пусть даже посредством возбуждения их страстей. Шаплен пишет:

все делалось для того, чтобы всеми средствами заставить разум почувствовать себя присутствующим при подлинном действии [*Шаплен*, 1980, с. 266].

В «Мнении...» также «неразумное и поспешное» повеление Короля названо «мало правдоподобным» [Мнение, 1980, с. 294].

Объясняя желание, приведшее академиков к написанию «Мнения...», авторы рисуют картину, целиком и полностью картезианскую:

...желательно также, чтобы разум человеческий, стремясь избавиться от беспокойства, причиняемого сомнениями, мог в бурных спорах скорейшим образом обрести то приятное отдохновение, каковое приносит ему достоверные познания [с. 274].

Удовольствие, которое должны получать зрители от пьесы, по мнению академиков, также должно быть разумным [Мнение, 1980, с. 276]. А разумной является только та пьеса,

где надлежащим образом соблюдены все правила этих искусств [Мнение, 1980, с. 276].

А так как удовольствие не может находиться в противоречии со «здравомыслием», а удовольствие доставляет порядок, то разумность оказывается тесно сопряженной с *порядком*. Разумность является антонимом «путаного»:

Ничто беспорядочное и путаное вообще не может никому нравиться [Мнение, 1980, с. 276–277].

Опять же *идея порядка* — одна из важнейших в философии Декарта, и на ней мы остановимся подробнее позже.

Указанная оппозиция долга и страсти тоже имеет отношение к разбираемому вопросу. Академики осуждают Корнеля за то, что героиня «Сида», Химена, отдает предпочтение страсти, а не долгу, когда стремится выйти замуж за Родриго — убийцу своего отца. Страсти отнимают у всех свободы разума [с. 297].

Идеал классицистов — герой, подчиняющийся долгу, то есть продуктивному самоограничению, установленному разумом для самого себя. Долг и самоограничение даруют свободу и «принесают отдохновение». Разуму подчиняется и драматург, создающий свое творение по правилам, ограничивающий свое воображение, порывы собственных страстей. Академики прямо называют свои правила, включающие алгоритм построения фабулы, характеров, суждений персонажей и поэтического языка методом! [Мнение, 1980, с. 277].

Устремления Декарта аналогичны интенциям классицистов. Деятельное спокойствие, уединение, независимость, свобода и, наконец, радостное самоограничение, подчинение себя собственным установлениям — вот его ориентиры, ценности и идеалы.

О подчинении разуму пишет и д'Обиньяк, чья «Практика театра» долгое время была наиболее влиятельным сочинением (см. [д'Обиньяк, 1980, с. 328, 330–332, 337, 339, 353]). Как и у Декарта, понятие *разума* у классицистов синонимично понятию *здрoвогo смысла*.

Величественно и значительно положение разума у Буало. Его «Поэтическое искусство» Кранц вообще называет «рассуждением о методе» в литературе, а известную фразу

И взвесьте вдумчиво ваш ум и ваши силы<sup>1</sup> [с. 425]  
вариантом cogito [Кранц, 1902, с. 64].

Такое сравнение не лишено оснований. Действительно, поэт, как и философ, должен оценить свои силы, причем именно *до* начала своей работы. Вспомним, что Декарт писал в «Правилах для руководства ума»:

Надлежит хотя бы раз в жизни тщательно исследовать, к  
каким же познаниям способен человеческий разум [*Декарт*,  
1989, с. 103].

Данное правило критицизма долгое время определяло всю западную философскую мысль. Кант придал этому императиву, как требованию исследования условий возможности некоего явления, особый статус. Критический императив принадлежит новоевропейской культуре в целом, а не только философии, раз мы встречаем его в доктрине классицизма.

Наконец, этот императив можно толковать в духе древнегреческого γνώθι σαυτόν (познай самого себя) как призыв к изучению собственной души. Неслучайно поэтому философская психология тоже оформилась впервые в XVII веке — в трудах Декарта, Локка и Лейбница (подробнее см. [*Васильев*, 2003]). Открытию правил метода предшествовало решение «изучить самого себя» [*Декарт*, 1989, с. 256]. Собственное *Я* оставалось последней неисследованной инстанцией после книг, прочитанных в Ла Флеш, и «книги света», увиденной за время путешествий по Европе. Осмотрительность, осторожность, постепенность — главные принципы декартовской работы. Самому же действию должно предшествовать составление плана [*Декарт*, 1989, с. 259]. Все эти приемы, характерные также для буржуазного и протестантского духа, фигурируют в «Поэтическом искусстве» Буало [*Вебер*, 1990; *Оссовская*, 1987; *Геллер*, 2003]. Далее у Буало мы встречаем уже знакомые нам идеи о продуктивном самоограничении:

Рассудка здравого покорствуя ярму

Оправу ценную она [рифма] дает ему<sup>2</sup> [Буало, 1980,  
с. 425].

Буало призывает любить разум («aimez donc la raison...» [*Boileau*, 1985, р. 228]), однако разум выступает как начало угнетающее, подавляющее, в чем-то тоталитарное. Буало пишет о разуме как ярме, или иге (le joug), о бесконтрольной стихии рифмы, которой он противостоит, которой навязывает свой порядок. Эта самодисциплина, самоограничение являются продуктивными. Самоограничение порождает, или, точнее, позволяет родиться смыслу. Смысл не дается вдохновением, эмоцией. Поэзия обращается к разуму при помощи

разума. Давление разума маркируется позитивно именно вследствие того, что, во-первых, меры принуждения обращены автором к самому себе, во-вторых, потому, что в итоге поэт получает результат, то есть его работа эффективна. Как раз в этом смысле понятие эффективности часто выступает синонимом рациональности.

Когда Буало пишет, что

Нередко многие в припадке вдохновенья  
Без смысла здравого творят произведенья;  
Позором для себя поэты в наши дни  
Сочтут, коль мог другой помыслить, как они [с. 425].

то он имеет в виду, что истинная поэзия не стремится к оригинальности. Раз поэзия выражает истину при помощи разума, а истина одна, то и оригинальность в ее выражении, по меньшей мере не важна, а скорее даже предстает помехой. Эта мысль подтверждается следующими строчками:

Вы к смыслу здравому всегда должны идти,  
Кто путь покинул сей, — немедля погибает:  
Путь к разуму один, другого не бывает<sup>3</sup> [с. 425–426].

В отвращении к вдохновению мы узнаем декартовскую осмотрительность, стремление к прояснению оснований, к разработке точного плана и дальнейшему следованию ему, уважение к ясным и отчетливым идеям, выбранным им в качестве эталона истинности. Наконец, вспомним, какое мучительное недоверие Декарт испытывал к таким состояниям сознания, как сильные эмоции или сон. Эти состояния сознания темны и не поддаются контролю, и, следовательно, внушают опасения.

Декартовский субъект (мыслящая субстанция) может быть спокоен только тогда, когда он сам является причиной своего существования. Интеллектуальное самопорождение посредством *cogito* представляет собой модель *self made man*, идеал которого тоже формируется в рассматриваемую нами эпоху [Оссовская, 1987]. В крайнем случае, функция творения и поддержания существования субъекта может быть делегирована Богу, кредит доверия к которому потенциально неисчерпаем в силу его вечной всеблагости. Сознание, утвердившееся в убеждении о собственном существовании посредством *cogito*, строит мир, исходя только из *собственных* достоверностей и очевидностей. Одновременно не лишено смысла понимание *cogito ergo sum* как перформативного высказывания, то есть такого высказывания, сам факт произнесения которого является производением действия, о котором в нем говорится. Высказываясь о своем мышлении и существовании, мы мыслим и существуем, и только в момент высказывания это абсолютно достоверно. Театральная постановка тоже



является перформативом. Стоит отметить, что пьеса — это, прежде всего, действие, а не текст, и как действие, оно существует подлинно лишь в момент своего осуществления. Эта интенция была воспринята и выражена другим философом конца XVII — начала XVIII века — Джамбаттиста Вико (Vico, 1668–1744) в знаменитом *verum est factum* — истинное и сделанное есть одно.

### Декарт и «древние»

Однако вернемся к утверждению Буало о единственности истины. Мы уже встречали эту мысль в «Рассуждении о методе» [*Декарт*, 1989, с. 262]. В нем Декарт как бы противопоставляет научную истину, существующую в единственном экземпляре, многообразию «странных и невероятных» мнений философов [*Декарт*, 1989, с. 259]. Именно разочарование в книжных занятиях, то есть в чтении по преимуществу древних авторов, побудило Декарта изучать «великую книгу мира», то есть путешествовать, общаться с другими учеными, ставить научные опыты и обобщать всяческие житейские наблюдения. По сообщениям современников, знакомых с Декартом, философ, проживая в Голландии, почти ничего не читал [*Асмус*, 1956, с. 83]. По-видимому, такой ход дела сближает Декарта с «новыми». Кажется, что Декарт и «новые» подозрительно относятся к прошлому, к «обычаю и примеру» [*Декарт*, 1989, с. 255], к древним авторам, стремятся всячески порвать с традицией. Он постоянно утверждает ценность индивидуального познания и индивидуального поступка, основывающихся на положениях, сконструированных им же самим. Английский философ Эрнест Геллнер подчеркивает особую важность этой позиции для истории новоевропейской мысли. Геллнер называет декартовскую установку «проклятием обычая и примера», бунтом Разума против Культуры [*Геллнер*, 2003].

У Декарта можно обнаружить достаточно ярко выраженное негативное отношение к схоластике, к философии Аристотеля. Он пишет об этом в «Разыскании истины посредством естественного света», в предисловии к «Первоначалам философии». Так даже самая суть метода радикального сомнения и состоит в очищении своего сознания от предрассудков, накопленных в процессе обучения и чтения древних авторов. Единственным наставником для самостоятельного мыслителя должен быть его разум или здравый смысл. Однако отметим несколько мыслей, высказанных Декартом в личной переписке, — мыслей, контрастирующих с идеями из опубликованных сочинений.

Так, в письме отцу Мелану (1644 год) Декарт пишет следующее:

Я вам весьма обязан за то, что Вы сообщаете мне места из св. Августина, могущие подкрепить мои мнения; некоторые из моих друзей уже сделали то же самое, и я испытываю огромное удовольствие от того, что мои мысли совпадают с мыслями столь святого и выдающегося человека. Я вовсе не принадлежу к тем людям, кои стремятся, чтобы их мнения считались новыми; напротив, я приноравливаю свои мысли к чужим настолько, насколько мне это дозволяет истина [*Декарт*, 1994, с. 497].

В письме другому иезуиту, отцу Шарле (1644 год) Декарт пишет:

Знаю, что мои мнения считались новыми; однако здесь все увидят, что я не пользовался ни единым принципом, не принятым ранее Аристотелем и всеми теми, кто когда-либо участвовал в философствовании. Некоторые воображали также, будто замысел мой состоял в опровержении мнений, принятых в школах, и в попытке выставить их в смешном виде; но все увидят, что я совсем не говорю о них — так, как если бы я их вообще не знал [*Декарт*, 1994, с. 501].

Возможно, что высказываемые в этих письмах идеи представляют собой традиционный риторический прием. Но в III правиле из «Правил для руководства ума» Декарт рекомендует читать сочинения древних, чтобы узнать о том, что уже открыто, а что нет; правило X рекомендует

упражняться в разыскании тех вещей, которые уже были открыты другими... [*Декарт*, 1989, с. 108].

Также когда Декарт пишет о своих моральных правилах, извлеченных из метода, то предписывает себе

следовать мнениям наиболее благоразумных людей [*Декарт*, 1989, с. 263]

на время отказа от собственных мнений.

Говоря о всеобщей математике, Декарт предполагает, что древним геометрам был известен некий аналитический метод, который они, правда, в дальнейшем ревниво утаили от потомков [*Декарт*, 1989, с. 87]. Из этого пассажа ясно, что Декарт пренебрегает древними не по причине самой их древности, а потому, что их открытия с течением веков смешались с множеством предрассудков, так что стало легче открыть некоторые истины заново (если они уже были открыты), чем извлекать их из уже созданных учений [*Декарт*, 1989, с. 89].

Кроме того, ценным, несмотря на откровенную предвзятость, является мнение Лейбница, изложенное в небольшом сочинении «Заметки Г.В.Лейбница о жизни и учении Декарта» [*Лейбниц*, 1984]. В ней Лейбниц подробно перечисляет все заимствования, сделанные Декартом у Левкиппа, Демокрита, Аристотеля, Ансельма, Джордано Бруно

и других известных философов и ученых. Тот факт, что Декарт не ссылается на них, Лейбниц объясняет безграничной жадной славой французского философа. Мы, однако, можем предложить и иное объяснение, и связано оно будет непосредственно с теорией классицизма.

Классицисты, как известно, считали идеальными трагедиями те, что были написаны античными авторами, идеальными поэтическими теориями — сочинения Аристотеля и Горация. Они, как и Декарт, были движимы стремлением разграничить различные сферы жизнедеятельности, оградить их от конфликтного взаимодействия. Декарт неоднократно заявлял, что он вместе со своей философией не желает вступать в сферу теологии и религии. Напротив, ему хотелось осторожно и осмотрительно закрепить за собой собственную сферу, но уж властвовать в ней беспредельно. Драматурги и поэты XVII века в выборе темы произведения равно располагали христианскими сюжетами и сюжетами из античной мифологии. Эстетические принципы Возрождения определили приоритет античной древности. Христианские сюжеты неизбежно сопряжены со всевозможными чудесами и тайнами. А основной принцип поэтики классицизма требовал соблюдения ясности драматургии. Во имя ясности классицисты призывали отказаться от изображения всего сверхъестественного, а показывать только правдоподобное.

Свои теоретические произведения классицисты часто строили по принципу комментариев, в духе средневекового дискурса, многократно преумалая свою оригинальность. И все это делалось не потому, что классицисты ценили в древних саму их древность, а скорее потому, что в древности была заложена некая вечная новизна или сам Разум. Н.Т.Пахсарьян цитирует Рапена, который объявил, что «"Поэтика" Аристотеля — это природа, положенная на метод, и здравый смысл, положенный на принципы» [Пахсарьян].

Примечательна мысль Корнеля, высказанная им в предуведомлении к пьесе «Сид». Вот что Корнель пишет о заслугах Аристотеля:

Этот великий человек толковал о поэтике с таким знанием и с таким умом, что предписания, им составленные, равно годятся для всех времен и для всех народов. Будучи далеким от того, чтобы забавляться всякими условностями и другими украшающими мелочами, могущими быть многоразличными в зависимости от обстоятельств, он был неукоснительно точен в рассмотрении движения души, природа которой остается неизменной /.../ Аристотель завещал нам средства, безотказно действовавшие повсюду с сотворения мира и которые будут действовать вековечно, покуда не переведутся театры и актеры [Театр французского классицизма, 1970, с. 87–88].

Убеждения, высказанные Корнелем, характерны для всего классицизма в целом. Говоря о поэтических нормах, классицисты имеют в виду вневременные законы организации художественного материала, обладающие признаками истинного знания — всеобщностью и необходимостью. Сама театральная практика предстает как вариант рождающейся в то время науки психологии. Предметом театральной рефлексии является природа души и ее законы. К познанию душевных законов автора приводит не бескорыстный научный интерес, но стремление безошибочно воздействовать на зрителя, вызывать у него только необходимые драматургу страсти. Приемы, описанные Аристотелем, признаются истинными в силу неизменности человеческой природы. То, что волновало души граждан древнегреческих полисов, будет волновать аналогичным образом души французов XVII столетия. Создание пьесы часто представлено как в некотором отношении механистический процесс. Он подчиняется алгоритмизации:

Он [Аристотель] показал, какие страсти трагедия должна возбуждать в душе зрителей; он определил условия, необходимые как вводимым персонажам, так и изображаемым событиям, чтобы вызывать эти страсти [Театр французского классицизма, 1970, с. 87].

Еще одна характерная для классицизма черта, на которой мы остановимся дальше, — устранение беспорядка, «украшающих мелочей», излишества в деталях, эмоциях, характерах и обстоятельствах. Эстетика классицизма требует простоты и лаконичности.

Жан Шаплен в «Обосновании правила двадцати четырех часов» в ответ на утверждение, что это правило есть изобретение новейшего времени, не приводит выдержек из Аристотеля. Его аргументация строится иначе — он говорит, что

до нас не дошло ни одного драматического произведения древности, в котором бы оно не было соблюдено [с. 267].

То есть, если Аристотель писал лишь о единстве действия, то это значит, что правила единства времени еще не существовало. Оно не было оформлено теоретически, но ему подчинялась театральная практика, причем подчинялась в каждом случае, без исключений. Подчинялась потому, что

основная цель всякого сценического представления — волновать зрителя силой и наглядностью [с. 268],

а наглядность достигается разумным правдоподобием, разум же — неизменен.

Об этом тут же пишет и Шаплен [с. 267]. Еще более ясно говорится в «Мнении...». Академики, соглашаясь с мнением Скюдери относительно размеров пьесы Корнеля, пишут, что во всем, что замечает по этому поводу «Критик» (то есть Скюдери)

видна правильная и основательная доктрина, опирающаяся на авторитет Аристотеля, а лучше сказать — на авторитет разума [с. 282].

Чуть ниже академики вновь одобряют мнение «Критика», теперь уже относительно основного сюжета и второстепенных эпизодов, и говорят, что все это

целиком основывается на доктрине Аристотеля и вполне согласно со здравым смыслом [с. 287].

О неизменности истины, разума и правил театра пишет и д'Обиньяк. На возможные утверждения о том, что правила, использовавшиеся древними когда-то, ныне устарели, д'Обиньяк отвечает — *Разум* не старится с годами:

Меж тем он нисколько не дряхлеет, напротив, мы видим, как мало-помалу, одолев дурные мнения невежд, убедил он едва ли не всех, что действие пьесы должно быть ограничено кратким и точно определенным промежутком времени, в соответствии с правилом Аристотеля [*д'Обиньяк*, 1980, с. 353].

И ниже д'Обиньяк подкрепляет свою мысль не только ссылкой на Склигера, но и ссылкой на *разум* [с. 354].

В одном из предисловий к сказкам и новеллам Жана де Лафонтена (La Fontaine, Jean de, 1621–1695) мы встречаем характерную и уже предсказуемую оговорку:

...согласно Горацию, а вернее, в соответствии с велениями разума, и здравого смысла... [*Лафонтен*, 1980, с. 407].

Отсюда становится понятно, что для классицистов, как и для Декарта — если судить по его письмам и «Правилам для руководства ума» — древние авторы являются авторитетом — авторитетом не в традиционном понимании — как нормирующая и подавляющая оригинальность инстанции, а авторитетом *неизменного Разума*, вечной истины, которым подчиняются добровольно. Если правила поэтики или какие-либо научные истины были внушены Разумом Аристотелю, то мы, повинувшись этому же разуму, выскажем то же самое. Свобода исследователя, поэта и философа состоит не в сотворении правил или истин, а в разыскании их и в дальнейшем усвоении. Кранц называет такую свободу «упорядоченной и ограниченной разумом» [*Кранц*, 1902, с. 53]. И если даже Декарт пишет об индивидуальности открытого им метода, то он отнюдь не желает мыслить *не так, как все*, а желает мыслить так, как необходимо мыслить *всем*. Здесь можно увидеть своего рода категорический императив — только вместо «поступай так, как ты хотел бы, чтобы поступали все», Декарт словно бы говорит — «думай так, как ты хотел бы, чтобы думали все», и если все пожелают мыслить в соответствии с Разумом, то они необходимо будут мыслить одинаково. Тут субъект становится на место Абсолюта, законодательствуя от лица большего, чем он есть.

## Порядок

Конечная цель правил метода — не просто открытие новых истин, но приведение их в определенный порядок, в системную целостность. Каждая рассматриваемая проблема дробится на подпроблемы, последние располагаются в иерархическом порядке<sup>4</sup>; перечисление охватывает весь универсум, ничего не упуская из виду. Ниже Декарт предписывает «всегда соблюдать порядок». Последовательными должны быть дедукция и энумерация. Последовательными должны быть и поступки.

О поступках Декарт пишет в третьей части «Рассуждения о методе»:

Моим вторым правилом было оставаться настолько твердым и решительным в своих действиях, насколько это было в моих силах, и с не меньшим постоянством следовать даже самым сомнительным мнениям, если я принял их за вполне правильные [1989, с. 264].

Когда Шаплен пишет об удовольствии от драмы, то причинами этого удовольствия он называет не только правдоподобие, но и порядок. Там же он добавляет:

Я хочу видеть спектакль, а не нагромождение событий... [с. 271].

Наслаждение от беспорядочности получают люди грубые, порочные. Беспорядочные пьесы не способны тронуть умы, рожденные для вежливости и учтивости. О том же говорится в «Мнении...»:

Ничто беспорядочное и путаное вообще не может никому нравиться [с. 277],

а если нравится, то значит, все-таки в пьесе выполняются какие-то правила.

Франсуа д'Обиньяк придерживается этой же мысли. События, нагроможденные без равномерности, автоматически признаются уродливыми [с. 341]. Трагедия должна быть последовательной, как и жизнь человека по Декарту, — в ней нет места внезапным скачкам, ускорениям или пробелам.

Порядок — важнейший принцип и для Буало. Его поэма тщательно разграничивает жанры (идиллию, элегию, оду, сонет и другие), дает каждому из них исчерпывающее описание. Но и внутри каждого жанра должен царствовать порядок:

Законы логики в театре очень жестки...<sup>5</sup> [с. 434].

Описывая эволюцию французской поэзии, Буало пишет о ее начальном этапе, все несовершенство которого состояло в отсутствии меры, порядка в составлении стихов:

В те дни, когда возник во Франции Парнас,  
Сперва каприз один законом был для нас,  
И рифма лишь, замкнув случайных слов сплетенье,  
Нам заменила метр, и ритм, и украшенья<sup>6</sup> [с. 426].

## Простота

С порядком не может сочетаться обилие подробностей. Для Буало, как и для других теоретиков классицизма, ценна простота. Простота является результатом обобщения.

Бегите этого бесплодного избытка, —  
Пустых подробностей запутанного свитка:  
Не нужно лишнего, оно обуза книг,  
И ум насыщенный его отвергнет вмиг<sup>7</sup> [с. 426].

Академики в «Мнении...» советуют не перегружать произведение материалом [с. 282].

Д'Обиньяк мыслит в том же ключе. Для него драматическая поэма не должна быть перегружена ни событиями, ни страстями. Обилие страстей утомляет чувствительность души, события обременяют память. Если драматург показывает всю историю целиком, то последовательность ее событий превращается в путаницу. Кроме того, часть из этих событий могут оказаться ужасными и непристойными. Их показывать на сцене нельзя [д'Обиньяк, 1980, с. 348]. Вообще по правилам классицизма прямое изображение сцен убийства недопустимо. Кровопролития могут совершаться или за сценой, или упоминаться в репликах действующих лиц. Критерий меры — рассудительность [д'Обиньяк, 1980, с. 334]. Правило единства действия и состоит в необходимости выбора для пьесы лишь одного значительного события, и дальнейшего развертывания уже через него всей истории целиком [д'Обиньяк, 1980, с. 341]. Причем действие это должно быть простым, а при выносе на сцену одного действия нельзя упустить

ни одного из естественно сопутствующих обстоятельств  
[д'Обиньяк, 1980, с. 342].

Таким образом, идеальная пьеса есть результат *обобщения* — событий, характеров и страстей. В ней должно говориться только о главном. Однако главное событие должно быть сопровождаемо как бы реестром сопутствующих обстоятельств. Причем реестр этот должен быть полным.

Все это прямо соотносится со вторым, третьим и четвертым правилами метода. Да и сам метод есть концентрированная познавательная программа, представленная в наиболее простой форме. В «Правилах для руководства ума» Декарт дает такое определение метода:

Под методом же я разумею достоверные и легкие правила, строго соблюдая которые человек никогда не примет ничего ложного за истинное и, не затрачивая напрасно никакого

усилия ума, но постоянно шаг за шагом приумножая знание, придет к истинному познанию всего того, что он будет способен познать [*Декарт*, 1989, с. 86].

Вообще характерно, что двадцать одно правило из «Правил...» сокращено в «Рассуждении...» до четырех. Даже в своей теории космологии для сотворения воображаемого (но могущего быть и реальным) мира Декарт выбирает всего два первоначальных и крайне *простых* элемента — протяженную материю и движение [*Декарт*, 1989, с. 196–199].

### Ясность

В новоевропейскую философию надолго вошли два критерия истинного знания, предложенного Декартом, — ясность и отчетливость. Оба они возможны там, где изучаемые объекты либо сами по себе являются простыми, либо могут быть редуцированы до простых элементов. Ясность господствует не только в познавательных процессах, но и в мышлении вообще. Декарт, особенно в ранних сочинениях, часто использует средневековую терминологию метафизики света. Он пишет о «естественном свете разума», используя все возможности этой метафоры. С требованием ясности, или даже с желанием видеть во всех процессах только ее, связано любопытное отрицание сна без сновидений, то есть процессов, совершенно не сопровождаемых никакой мыслительной деятельностью. Стремясь к простоте и понятности модели мышления, Декарт шел против эмпирической очевидности, которая, правда, была вскоре восстановлена в правах в рамках философии сознания Локка и Лейбница.

Ясность — ключевое понятие для Буало. Он восхищается Малербом за то, что тот первый подчинил Музу правилам, и за то, что принес в поэзию чистоту (*la pureté*) и ясность (*la clareté*). Ясность, как и простота, необходимы именно уму (*le sens*), ибо он, единственный адресат поэтических строк, немедленно устает от темных (*tard*) фраз [*Буало*, 1980, с. 427; *Boileau*, 1985, р. 230].

Буало тоже использует световую метафорику по отношению к разуму. Он пишет о «дне разума» («*le jour de la raison*» [*Boileau*, 1985, р. 231]), неоднократно повторяет прилагательные, выражающие качества «светлый/темный» (*obscur*, *net*, *clair*).



## Тождество личности

Проблема тождества личности в указанный период вообще заслуживает отдельного изучения. О ней писали Локк, Лейбниц, Юм, Батлер (Butler J.), Рид (Reid T.), Бити (Beattie J.), Шефтсбери (Shaftesbury) и Хатчесон (Hutcheson). Основной вопрос проблемы — какая связь между многообразными психическими состояниями, меняющимися во времени, и тем, по-видимому, постоянным, что мы называем нашим **Я**. Иначе вопрос можно поставить так: существует ли какое-либо неизменное **Я** (личность) среди многообразия ментальных состояний?

Особый интерес к этой проблеме характерен именно для новоевропейской культуры, начиная с XVII века, когда индивид становится сам себе интересен превращаясь в предмет психологического анализа. Раздумья о тождестве личности целиком входят в состав рождающейся в то же время философской психологии — т.е. по преимуществу априорной дисциплины, строящейся на аргументации, посылках и выводах, а не на экспериментах и опытах. Эта дисциплина позже, в трудах Х. Вольфа, стала называться рациональной психологией.

В теории классицизма проблема тождества личности встает как проблема неизменности, выдержанности от начала до конца пьесы характера персонажа. Так, например, злой персонаж не должен иметь добрых намерений [Мнение, 1980, с. 279]. Академики осуждают решение Химены выйти замуж за Родриго, так как ее благонравие, добродетели, показанные в начале пьесы, противоречат любовной страсти к Родриго — убийце ее отца [Мнение, 1980, с. 279]. Корнель, по мнению академиков, не выдерживает добропорядочность Химены до конца, он, вопреки законам разума и природы,

вместил в сознание одного и того же лица — и на протяжении менее чем двадцати четырех часов — две столь несовместных мысли, /.../ какие нельзя было бы согласить и в течение целой жизни [Мнение, 1980, с. 282].

Отсюда ясно, что правило двадцати четырех часов служит обеспечению тождества личности, главный враг которого — продолжительное время. За целую жизнь характер, строй мыслей может поменяться. Но совершенно не правдоподобно, чтобы он изменился за сутки. Персонаж должен срастись с характером, данные ему в первой сцене первого акта, а раз приняв какое-либо решение, придерживаться его до конца [Мнение, 1989, с. 296].

Та же последовательность, стремление к тождеству, определяет жизнь Декарта. Решение обратиться от чтения книг к путешествиям, а от путешествий — к разработке собственной философии и новой

науки осознается им как точки конца и начала определенных жизненных этапов. Внутри каждого из них нет места сомнениям, душевным метаниям и нерешительности. Каждый этап подчинялся одному из правил морали —

Оставаться настолько твердым и решительным в своих действиях, насколько это было в моих силах, и с не меньшим постоянством следовать даже самым сомнительным мнениям, если я принял их за вполне правильные [*Декарт*, 1989, с. 264].

С такой же настойчивостью он подчинялся и собственным правилам метода. Декарт настолько уповал на него, что часто, даже не читая книг, содержащих решение научных задач, предпочитал своими силами решать их [*Асмус*, 1956, с. 83].

Также в теории сознания, в своем знаменитом учении о *cogito*, Декарт не признавал прерывности мышления:

Я емь, я существую — это очевидно. Но сколь долго я существую? Столько, сколько я мыслю. Весьма возможно, если у меня прекратится всякая мысль, я сию же минуту уйду в небытие [*Декарт*, 1994, с. 23].

Нормативная эстетика, с требованием жанровой и стилиевой определенности, создавала модель личности как константы. Во французском театре каждый тип, характер был носителем своего дискурса. Определенность и заданность языка дополнялась устойчивостью сюжетных ходов. Положение дел полностью меняется с наступлением XVIII века, с появлением жанра романа, произведшего инверсию персонажа и обстоятельств. В романе акцент ставился на процесс развития личности, ее роста или деградации, психологической или моральной изменчивости. В философии XVII века, аналогично литературе этого же периода, субъект, наиболее ярко обозначенный Декартом, ценен константностью своего разума, своего Я. Обретая идею метода, доходя до истины, субъект словно бы утрачивает свою индивидуальную личную процессуальность, становится носителем вневременной нормы и вечной ценности. Декарт определял Я через родовое понятие мыслящей субстанции, то есть через свойство, общее всем людям, абстрагируясь от конкретных, житейских и повседневных характеристик. Все многообразие ментальных актов, страстей, чувств в итоге редуцируются до родового понятия мышления, обретая завершенность, единство, простоту, тождество в *cogito*. Та же последовательность, стремление к тождеству, определяли и жизнь Декарта.

Характерно, что с окончанием риторической эпохи меняется и модель личности в философии. На смену простому субъекту *cogito* приходит поток перцепций, нетождественное, неединое, несубстан-

циональное, разбитое Я в философии Дэвида Юма. Юм пытается собрать рассыпанные ментальные акты в одно целое, но его попытки нерешительны, он заранее предчувствует их бесплодность и, в конце концов, оставляет их вовсе. Единство на некоторое время было возвращено личности Кантом в его знаменитом учении о трансцендентальном единстве апперцепции.

У Декарта, как известно, нет специальной эстетической теории, теории художественного творчества (исключение — ранняя работа по теории музыки — «Компендиум музыки» — написанная в 1618 г, когда Декарту было 22 года). Учитывая результаты нашего исследования, можно заявить, что, если бы Декарт занялся разработкой эстетики, он создал бы доктрину классицизма.

#### Использованная литература

*D'Aubignac F.H.* La pratique du théâtre // <http://visualiseur.bnf.fr/Visualiseur?Destination=Gallica&O=NUMM-87358>

*Boileau N.*, 1985, L'art poétique // *Boileau N.* Satires, pîtres, Art poétique. Gallimard, p. 225–258.

*Descartes*, 1997, Le discours de la méthode // *Descartes.* Œuvres philosophiques de Descartes. P., Dunod, Bordas, t. 1, p. 549–650.

*Scudéry M. de*, a, L'apologie du théâtre // <http://visualiseur.bnf.fr/Visualiseur?Destination=Gallica&O=NUMM-89663>

*Scudéry M. de*, b, Observations sur le Cid // <http://visualiseur.bnf.fr/Visualiseur?Destination=Gallica&O=NUMM-89667>

*Буало Н.*, 1980, Поэтическое искусство // Литературные манифесты западноевропейских классицистов. Изд-во Московского университета, пер. С.С.Нестеровой и Г.С.Пиларова под ред. Н.А.Шенгели, с. 425–439.

*Декарт Р.*, 1989 (Т. 1), 1994 (Т. 2), Соч.: В 2 т., пер. С.Ф.Васильева, М.А.Гарнцева, Н.Н.Сретенского, С.Я.Шейман-Топштейн и др. М.: Мысль.

*Корнель П.*, 1980, а, Рассуждение о полезности и частях драматического произведения // Литературные манифесты западноевропейских классицистов. Изд-во Московского университета, пер. Н.П.Козловой, с. 361–377.

*Корнель П.*, 1980, b, Рассуждения о трагедии и о способах трактовать ее согласно законам правдоподобия или необходимости // Там же. Пер. В.Покровского, в новой ред. Н.П.Козловой, с. 378–384.

*Корнель П.*, 1980, с, Рассуждение о трех единствах — действия, времени и места // Там же. Пер. В.Покровского, в новой ред. Н.П.Козловой, с. 384–391.

*Лафонтен Ж. де*, 1980, Сказки и новеллы в стихах // Там же. Пер. Е.П.Гречаной, с. 406–412.

*Менардьер И.-Ж. Пиле де Ла*, 1980, Рассуждение // Там же. Пер. Г.К.Косикова, с. 299–319.

Мнение Французской Академии по поводу трагикомедии «Сид», 1980 // Там же. Пер. Г.К.Косикова, с. 273–298.

*Мольер Ж.-Б.*, 1980, Критика «Школы жен» // Там же. Пер. А.М.Арго, с. 392–405.

*Д'Обиньяк Ф.*, 1980, Практика театра // Там же. Пер. М.С.Гринберга, с. 320–360.

*Расин Ж.*, 1980, Предисловие к трагедии «Андромаха» // Там же. Пер. А.Оношквич-Ящыны, с. 419–420.

*Расин Ж.*, 1980, Предисловие к трагедии «Британник» // Там же. Пер. А.Кочеткова, с. 420–421.

*Расин Ж.*, 1980, Предисловие к трагедии «Береника» // Там же. Пер. Н.Я.Рыковой, с. 421–424.

Спор о древних и новых, М., Искусство, 471 с. (серия «История эстетики в памятниках и документах»), сост., вступит. ст. В.Я.Бахмутского, пер. с фр. Н.В.Наумова.

*Тай Ж. де Ла*, 1980, Об искусстве трагедии // Литературные манифесты западноевропейских классицистов. Изд-во Московского университета, пер. М.С.Гринберга, с. 249–254.

Театр французского классицизма, Пьер Корнель, Жан Расин, 1970. М.: Худ. лит., 608 с.

*Шаплен Ж.*, 1980, Обоснование правила двадцати четырех часов и опровержение возражений // Литературные манифесты западноевропейских классицистов. Изд-во Московского университета, пер. Е.В.Клюевой, с. 265–272.

*Юэ П.-Д.*, 1980, Трактат о возникновении романов // Там же. Пер. Е.П.Гречаной, с. 412–418.

*Pavis Patrice*, Dictionnaire du theater. P., Dunod, 325 p.

*Melehy H.*, 1997, Writing Cogito: Montaigne, Descartes, and the Institution of the Modern Subject. State University of New York Press, Albany, 210 p.

*Аверинцев С.С.*, 1989, Два рождения европейского рационализма и простейшие реальности литературы // Человек в системе наук. М., с. 332–342.

*Аверинцев С.С., Андреев М.Л., Гаспаров М.Л., Гринцер П.А., Михайлов А.В.*, 1994, Категории поэтики в смене литературных эпох // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. Сб. статей. М.: Наследие, с. 3–38.

*Айер А.*, 1996, Я мыслю, следовательно я существую // Логос. № 8, с. 44–51.

*Аникст А.А.*, 1967, История учений о драме, Т. 1, Теория драмы от Аристотеля до Лессинга. М.: Наука, 456 с.

*Арно А., Николь П.*, 1991, Логика, Или искусство мыслить. М.: Наука, пер. с фр. В.П.Гайдамака, 416 с.

*Асмус В.Ф.*, 1956, Декарт. М, 372 с.

*Баженова Л.*, 1979, К вопросу о стилиевой природе трагикомедии П.Корнеля «Сид» // Проблемы стиля и жанра в театральном искусстве: Межвузовский сборник научных трудов. М.: ГИТИС, с. 69–85.

*Балашов Н.И.*, 1956, Пьер Корнель. М.

*Барт Р.*, 1994, Из книги «О Расине» // *Барт Р.* Избр. Работы. Семиотика. Поэтика. М., с. 142–208.

*Бахмутский В.Я.*, 1994, Время и пространство во французской классической трагедии XVII века // *Бахмутский В.Я.* В поисках утраченного. М., с. 3–19.

*Бахмутский В.Я.*, 1994, На рубеже двух веков // *Бахмутский В.Я.* В поисках утраченного (от классицизма до Умберто Эко), статьи разных лет. М.: МПП «Измайлово», с. 49–85.

*Большаков В.П.*, 2001, Корнель. М.: УЦ «Перспектива», 308 с.

**Большаков В.П.**, 1992, Французская драматургия первой половины XVII века и мировоззрение Нового времени, Орехово-Зуево.

**Васильев В.В.**, 2003, История философской психологии. Западная Европа — XVIII в. Калининград: ГП «КГТ», 560 с., сер. «Stoa Kantiana».

**Вебер М.**, 1990, Протестантская этика и дух капитализма // *Вебер М.* Избр. произведения, пер. с нем. М.И.Левиной, А.Ф.Филиппова, П.П.Гайденко. М., Прогресс, с. 61—272.

**Виндельбанд В.**, 1908, История философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. Т. 1. 2 изд. СПб.

**Виппер Ю.Б.**, 1967, Формирование классицизма во французской поэзии начала XVI века. М.: Изд-во Моск. ун-та, 543 с.

**Виппер Ю.Б.**, 1990, Поэзия барокко и классицизма // *Виппер Ю.Б.* Творческие судьбы и история (О западноевропейских литературах XVI — первой половины XIX века). М., с. 79—107.

**Вольф**, 2001, Метафизика // Христиан Вольф и философия в России. СПб.: РХГИ, 2001, с. 227—358.

**Гайденко П.П.**, 2000, История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М., 456 с.

**Гарнцев М.А.**, 1987, Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Аристотеля до Декарта). М.: Изд-во Моск. ун-та.

**Гачев Д.**, 1937, Картезианство и «Поэтика» Буало // *Буало.* Поэтическое искусство. М.: Худ. лит., с. 5—34.

**Геллер Э.**, 2003, Разум и культура. Историческая роль рациональности и рационализма. М., Моск. Школа полит. исслед., пер. с англ. Е.Понизовкиной, 252 с.

**Глядешкина З.И.**, 2001, Рене Декарт и его время. Лекция по курсу «Музыкально-теоретические системы». РАМ им. Гнесиных. М., 144 с.

**Дильтей В.**, 2001, Три эпохи эстетики и ее сегодняшняя задача // *Дильтей В.* Собр. соч.: В 6 т., под ред. А.В.Михайлова и Н.С.Плотникова, т. 4: Герменевтика и теория литературы, пер. с нем. В.В.Бибихина и Н.С.Плотникова. М.: Дом интеллект. книги, с. 437—490.

**Доброхотов А.Л.**, 1986, Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., Изд-во Моск. ун-та.

**Доброхотов А.Л.**, 1987, «Беспредпосылочное начало» в философии Платона и Канта // Историко-философский ежегодник. М.: Наука.

**Доброхотов А.Л.**, 1996, Онтология и этика когито // Встреча с Декартом. М.: Ad Marginem, с. 23—35.

**Доброхотов А.Л.**, 2000, Эпохи европейского нравственного самосознания // Этическая мысль. Ежегодник. М., с. 70—87.

**Кадышев В.**, 1990, Расин. М.

**Козлов С.Л.**, 1986, Категория *joli* во французской культуре XVII—XVIII веков // Литература в контексте культуры. Изд-во МГУ, с. 128—144.

**Козлова Н.П.**, 1980, Ранний европейский классицизм (XVI—XVII вв.) // Литературные манифесты западноевропейских классицистов. Изд-во Моск. ун-та, с. 5—28.

**Крапц Э.**, 1902, Опыт философии литературы. Декарт и французский классицизм, пер. М.Савинской, под ред. и послесл. Ф.Д.Батюшкова. СПб., 214 с.

**Лейбниц Г.В.**, 1984, Заметки Г.В.Лейбница о жизни и учении Декарта // *Лейбниц Г.В.* Собр. соч.: В 4 т., Т. 3. М.: Мысль, пер. с лат. Н.А.Федорова, с. 159—164.

**Ляткер Я.А.**, 1975, Декарт. М.: Мысль, 198 с.

- Матвиевская Г.П.*, 1976, Рене Декарт. М.: Наука, 272 с.
- Обломиевский Д.Д.*, 1968, Французский классицизм. М.: Наука, 375 с.
- Оссовская М.*, 1987, Рыцарь и буржуа: исследования по истории морали, пер. с пол. М.: Прогресс, 528 с.
- Пахсарьян Н.*, XVII век как «эпоха противоречия»: парадоксы литературной целостности // [http://shadow.philol.msu.ru/~forlit/Pages/Biblioteka\\_Pakhsaryan\\_17.htm](http://shadow.philol.msu.ru/~forlit/Pages/Biblioteka_Pakhsaryan_17.htm)
- Пахсарьян Н.Т.*, 2000, Философско-эстетические следствия научной революции и проблема художественной целостности литературы XVII века // <http://natapa.msk.ru/biblio/works/revolution.htm>
- Пахсарьян Н.Т.*, 2001, статья «Классицизм» // Литературная энциклопедия терминов и понятий. М.: Интелвак, с. 363–366 // <http://natapa.msk.ru/biblio/works/classicus.htm>
- Писарчук Л.Ю.*, 2005, Р.Декарт и классицизм // Вест. Оренбург. Гос. Ун-та, № 1 (39), с. 41–57.
- Погоняйло А.Г.*, 1998, Философия механической игрушки, или апология механицизма. СПб.: Изд-во СПб-го ун-та, 164 с.
- XVII век в Европейском литературном развитии, материалы международной конференции «Вторые Лафонтеновские чтения», 1996. СПб.: Образование, 48 с.
- Свидерская М.И.*, 1994, Европейский классицизм XVII столетия. Исходные понятия // Русский классицизм второй половины XVIII — начала XIX века. М., Изобразительное искусство, с. 25–32.
- Свидерская М.И.*, 1997, Барокко XVII столетия. Система художественного видения и стиль // Художественные модели мироздания. Взаимодействия искусств в истории мировой культуры, книга 1. М.: НИИ РАХ, с. 149–174.
- Свидерская М.И.*, 2001, Караваджо, первый современный художник. СПб.: «Дмитрий Буланин», 240 с.
- Свидерская М.И.*, 2002, Цивилизаторская природа академизма // <http://www.msviderskaya.narod.ru/ac.htm>
- Сигал Н.А.*, 1957, «Поэтическое искусство» Буало // *Буало*. Поэтическое искусство. М.: Гос. Изд-во худ. лит., с. 7–52.
- Степанов Ю.С.*, 1990, Пор-Рояль в европейской культуре // *Ароно А., Лансло Кл.* Грамматика общ. и рацион. Пор-Рояля. М.: Прогресс, с. 5–66.

## Примечания

- <sup>1</sup> Et consultez longtemps votre esprit et vos forces [*Boileau*, 1985. P. 227].
- <sup>2</sup> Au joug de la raison sans paine elle fléchit,  
Et loin de la gêner, la sert et l'enrichit [*Boileau*, 1985. P. 228].
- <sup>3</sup> Tout doit tender au bon sens: mais, pour y parvenir,  
Le chemin est glissant et pénible à tenir;  
Pour peu qu'on s'en écarte, aussitôt l'on se noie.  
La raison pour marcher n'a souvent qu'une voie [*Boileau*, 1985. P. 228].
- <sup>4</sup> “Conduire par ordre mes pensées...” [*Descartes*, 1997. P. 587].
- <sup>5</sup> Mais la scène demande une exacte raison... [*Boileau*, 1985. P. 243].

- 
- <sup>6</sup> Durant les premiers ans du Parnasse François  
Le caprice tout seul faisait toutes les lois.  
La rime, au bout des mots assembles sans mesure,  
Tenait lieu d'ornements, de nombre et de césure [*Boileau*, 1985. P. 230].
- <sup>7</sup> Fuyez de ces auteures l'abondance sterile  
Et ne vous charger point d'un detail inutile.  
Tout ce qu'on dit de trop est fade et rebutant;  
L'esprit rassasié le rejette à l'instant  
Qui ne sait se borner ne sut jamais écrire [*Boileau*, 1985. P. 228].

## ОПЫТ НАБЛЮДЕНИЯ

*Нина Сосна*

### Невидимое лицо Другого: феноменологические исследования Ж.-Л. Мариона

Высвечивающиеся из черноты одеяний лица иранских женщин (серии «Разрыв» и «Женщины Аллаха» Ширин Нешат), словно сливающиеся с окружающим ландшафтом «землистые» лица женщин Сомали (серия «Верблюд за сына» Фазала Шейха) — последняя, пятая фотобиеннале (2004) открыла отечественному зрителю современную «колониальную» фотографию (пусть, правда, уже оцененную «метрополией» — упомянутые авторы выставались из европейских собраний). Только ли любопытство (или интерес) к видимым знакам *другой* культуры (другой вдвойне, поскольку выделяется некоторый набор значений, связываемый с развитием феминизма, в том числе — и, возможно, прежде всего — политического в этих странах) заставлял останавливаться в этих залах? Достаточно ли согласиться с классиком, так определявшим эффект, производимый фотографией индейца, сделанной почти столетие назад: «Это фотография вождя старого и слепого, уже лишённого сил, полная романтики умирающей культуры. В нас говорит чувство вины последующих поколений.»<sup>1</sup>?

Скорее следует с большим вниманием и серьезностью отнестись к проблеме предъявления лица техническими средствами, и не только фотографией: какие условия должны быть предъявлены к материальному носителю (support) (изображения), чтобы приближение к видимому лица можно было считать возможным? Какими должны быть зеркало и направленный на него взгляд, чтобы показалось лицо? Ведь речь должна идти именно о некотором «зеркальном устройстве», ибо лицо неизбежно оказывается лицом Другого, будучи не доступно наблюдению «я».



Несомненно, важную роль в формулировании проблемы другого сыграли этнографические и антропологические исследования<sup>2</sup>. Их развитие привело к необходимости утверждать ценность другого способа жизни и заявить об отказе от претензий на исключительное культурное положение, что имело свои политические, идеологические и другие следствия. Нам же важно указать на общие логические следствия, связанные с определенной онтологией и представлениями о бытии, толкуемом множественным образом, учитывая его разные значения в культуре.

Фигура Другого исследуется в философии уже на протяжении нескольких десятилетий. Список значимых работ должен включать произведения Э.Гуссерля, Ж.-П.Сартра, М.Мерло-Понти, М.Бубера, Э.Левинаса, Ж.Лакана. Разумеется, мы не претендуем на то, чтобы изложить здесь историю вопроса. В условиях, когда именно культурные практики продолжают демонстрировать апроприацию Другого, несмотря на провозглашаемые, например мультикультурализмом, принципы; в условиях, задающих параметры стандартизации и унификации в связи с разворачиванием процесса глобализации, вновь становится актуальным поиск путей приближения к Другому, выработка языка описания, который не упразднил бы его инаковость.

Представляется, что подобные поиски должны осуществляться не столько среди «далеких» чужих культур, сколько в области повседневного, в том, что Э.Левинас называл «обыденнейшем опытом общения». Именно таким образом формулируемая проблема ставит вопрос о том Другом, который пребывает прежде культуры, прежде эстетики<sup>3</sup>, и потому движение к нему может осуществляться в обход фиксированных, в том числе институционально закрепленных значений.

Это означает, в свою очередь, что возможность приближения к *другому* разыскивается в «опыте мира», в переживании *этого* мира, который дан прямо перед нами, видимостью чего мы окружены. Исследования крупного французского теолога и феноменолога Ж.-Л.Мариона как раз и представляют собой попытку исследовать «первичную данность» Другого с позиций описания условий его (видимого) восприятия. В его работах сочетаются традиционные для теологической мысли<sup>4</sup> посылы аргументации и элементы анализа современной ситуации, которую еще Ги Дебор обозначил как «общество зрелища».

К проблеме Другого Марион подходит с позиций анализа видимого и невидимого, обосуждения условий перехода невидимого в видимое. Одним из «мест» такого перехода оказывается лицо. Скрупу-

лезный знаток философской традиции, Марион выбирает фактически двух представителей, анализируя положения которых он и выстраивает свою концепцию. Речь идет о Гуссерле и Левинасе.

Гуссерль важен, поскольку своими исследованиями показал, что за визуальностью объектов остается мера невидимого, доступ к которому закрыт. Это демонстрирует его пример с кубом: под каким бы углом на него не смотрели, взгляду доступны лишь три его грани. Пусть, поворачивая куб, мы видим разные три грани, но мы не можем увидеть одновременно все шесть его граней. И однако мы обладаем некоторым знанием о том, что эти грани каким-то образом присутствуют. Способ их присутствия Гуссерль определял в терминах не презентации, но аппрезентации. Если мы обратимся к последнему, пятому из известных «Картезианских размышлений», посвященному проблеме интерсубъективности, обнаружим, что понятие аппрезентации выполняет чрезвычайно важную функцию при постановке проблемы Другого и поиске средств ее решения. Именно с нею связан тот режим опосредования, в котором существует (для меня) Другой. Требуется заранее заданное условие некоторой *Mittelbarkeit* интенциональности. Гуссерль прямо говорит, что, если бы Другой был доступен прямым образом, это был бы просто момент моей сущности. Но он хотел бы вывести его как «не-я», «как чужое» мне (*das Fremde*). На протяжении всего текста мы наблюдаем, какую тонкую работу различения, ограничения, выведения и разграничения различных сфер проводит Гуссерль, чтобы ответить на вопрос, «как я могу от своего абсолютного эго прийти к другому, как я могу конституировать чужое», как «найти путь от имманенции эго к трансценденции Другого<sup>5</sup>? Перенос, «аналогизирующее» схватывание; парность (*Raagung*), группа, множество; форма пассивного синтеза; аналог, модификация — термины, которые призваны сформировать аппарат приближения к Другому. И все-таки остается сомнение относительно того, насколько законно появление Другого в таких условиях. Как нам представляется, именно в этом отношении Марион адресует Гуссерлю критические замечания. Через аппрезентацию мы приходим не к Другому, но к его субституту. Французского феноменолога особенно волнует та часть аргументации, которая касается моей плоти и тела Другого. Другой может нами рассматриваться как физическое тело, но нельзя сделать видимым Другого как плоть (т.е. то, что чувствует и чувствует себя чувствующим). Это последнее остается только постулировать, что и вынужден был сделать Гуссерль.

Если можно в данном случае говорить об ошибке, то она состояла в избрании «я» в качестве точки отсчета. Развиваемая на таких основаниях концепция неизбежно редуцирует Другого до «модифика-

ции ”я”», какие бы оговорки и уточнения не были здесь введены, как бы ни понималась сама модификация. Марион предлагает нам поразмыслить о возможности другого решения, решения, принимаемого из другой перспективы: отправляться от Другого/другого. Одна из его последних книг, «Об избыточном»<sup>6</sup>, посвящена рассмотрению таких феноменов, которые не могут войти в поле нашего видения, потому что они наше видение превосходят. Для нас важно подчеркнуть, что Марион вводит характеристику «контр-интенциональности»<sup>7</sup>: мы не можем управлять (re-garder) этими феноменами, наша позиция не является по отношению к ним главенствующей; напротив, «величие» (Марион-теолог использует слово *gloïre*) этих феноменов в том, что они нам являются, даются, дарят себя, и мы можем сделаться лишь *свидетелями* их появления. Таким образом, Марион выстраивает свою аргументацию на основании обратного, перевернутого, если угодно, порядка видения.

Эссе упомянутой нами книги объединяются в четыре рубрики, в соответствии с четырьмя выделенными типами рассматриваемых феноменов (событие, плоть, картина, лицо Другого). Важно отметить то обстоятельство, что намечается некоторое их взаимопроникновение: картина иногда называется также идолом, а лицо — иконой. Кроме того, существуют пересечения в описаниях такого феномена, как лицо, плоть и событие. Идол же, действительно, оказывается совершенно выделенным феноменом. Основания для такого разделения кажутся неочевидными, поэтому мы считаем необходимым учитывать также аргументацию, развиваемую в более ранних работах рассматриваемого автора, например, в книге «Бог без бытия»<sup>8</sup>.

Здесь «идол» и «икона» используются как понятия, введение которых подробным образом поясняется. Это свидетельствует о поиске нового языка, который обогащается благодаря введению в аппарат исследования новых терминов. И то и другое отсылает одновременно и к «материи мира», и к области символического; и то и другое связано с областью видимого. Идол и икона обозначают разные режимы использования визуальности, их противопоставление друг другу — «конфликт двух феноменологий»<sup>9</sup>. Речь не идет о «конкретных сущих», речь не идет о полемике «языческого искусства» и «христианского искусства». Проблема вообще не ставится в категориях эстетического. В отношении производства идола искусство вторично по сравнению со взглядом. Здесь затрагиваются более существенные вещи — способ видения, восприятие. Идол поэтому в меньшей степени рассматривается как иллюзия, как «ложное изображение», которое должно быть разрушено<sup>10</sup>. Обычно вопрос ставится в следую-

щем виде: как руки, сложенные для молитвы, в какой-то момент начинают делать скульптуру, декорировать, одним словом, фабриковать. Но только ли производством объясняется догматически закрепленное отношение осуждения идолов? То, что предлагает Марион, — это характеризовать идол опять-таки через проблему видимого и условий видимости. Идол тогда понимается как то, на что можно смотреть. Только взгляд делает идола, он идолу предшествует.

Человек рождается и живет среди множества видимых объектов, по которым постоянно скользит его взор (здесь необходимо помнить о различии, закрепляемом за значениями «смотреть» и «видеть»). Идол — это этап, когда взгляд фиксируется. В идоле взгляд видит некоторую «первичную визуальность» (в этой роли могут выступать вещь, женщина, идея или бог). Но это не просто некоторое зрелище, сила которого останавливает взгляд. Это то, что служит взгляду пределом, за который он не может более выйти, на котором фиксируется и от которого фактически отражается. Идол отсылает взгляд к взгляду же.

Но идол не фиксирует ничего видимого взгляду. Чтобы идол мог его фиксировать, взгляд должен сначала застыть. Взгляд, характеризующийся через поклонение идолу, не может относиться к своему объекту критически, у него нет для этого средств: нацеленность взгляда (*visée*) достигает высшей точки в месте, которое занимает идол. Взгляд не может выйти за пределы идола. Тут речь не об этическом выборе, а об *усталости*: идол предлагает взгляду его землю (для отдыха). С идолом взгляд приземляется. Перед лицом откровения идол дисквалифицируется не потому, что предлагает взгляду незаконное зрелище, а потому, что указывает ему, где отдохнуть. Идол фактически означает остановку, фиксацию. Видимое начинается там, где перестает совершаться направленность взгляда.

То есть божественное приходит в идоле, но в мере человеческого<sup>11</sup>. Этот тот бог (один из многих, без кавычек и с маленькой буквы), пространство манифестации которого измеряется тем, что взгляд может выдержать. Такой бог в терминологии Мариона и есть идол.

Что это означает для «феноменологической теории искусства» (которую разрабатывает Марион)? Что в картине есть всё, в ней нет того, чего ей может не доставать. Она абсолютно интенсивна в том смысле, что ее рамка наполнена только визуальным... Картина в своей рамке заключает безумную энергию визуального, настолько интенсивного, что наш взгляд не может этого вынести. Такая насыщенность, сгущенность визуального достигает границ того, что может выдержать рама.

Проблема же заключается в том, что инициатива здесь принадлежит «человеческому», она принадлежит взгляду, взгляду художника. Художник хочет *зафиксировать* на материале последнюю визуальность, где его взгляд «приземляется». Фактически художник в своем стремлении к визуальному даже может быть обвинен в принятии неэтической позиции. Таков Пикассо, совмещавший два или три лица в разных ракурсах одновременно, на поверхности одного полотна, то есть сводя к «видимому» «невидимое», то, что присутствует лишь аппрезентативно (если воспользоваться феноменологическим термином Гуссерля). Каждый раз впервые художник настолько сопротивляется данному, что добивается того, чтобы оно себя показало — и стало доступным всем феноменом. Художник занимает сильную властную позицию, потому что новые видимости, достижимые только с его помощью, моделируют видение того визуального, которое уже бытует в мире. Это и есть идол.

Что это означает применительно к лицу? Здесь обычно развиваются по крайней мере два подхода, которые, каждый со своей стороны, стремятся зафиксировать лицо, связав его с тем или иным значением. Можно утверждать, что в обоих случаях речь идет о выразительности лица, о его содержании. С одной стороны, речь идет о тех (внешних, искусственных, не принадлежащих «материи лица») средствах, которые претендуют на то, чтобы сделать лицо более зрелищным, чем если бы оно осталось обнаженным. И здесь маска<sup>12</sup>, закрывающая лицо, и рисунок на лице, и макияж уравниваются в правах. Лицо как зрелище играет роль картины. Дополнительные средства делают его объектом видения, вместо лица они предлагают его заместитель и заставляют исчезнуть лицо как таковое.

То, что так или иначе подразумевается в этом подходе, — а именно, что указанные средства придают лицу значение (накладываемое на его «сырой материал»), которое считается при его разглядывании, более отчетливо проявляется в другом рассуждении — о лице и присущем ему выражении, хотя при ближайшем рассмотрении оказывается, что «выражение лица» не связано с некоторым очевидным смыслом.

Считается, что лицо выражает значение: метафизика пыталась классифицировать страсти в соответствии с выражением духа (как можно видеть это в работах Декарта), впоследствии это привело к возникновению науки, которая «прочитывала» на лице фиксированные знаки, следы «внутреннего» — физиогномики. Условия видимости этих следов предполагают возможность понимать Другого через его страсти (или его дух). Это, в свою очередь, означает, что он редуцируется до-

психологического агента, силы которого могут быть мною измерены, он включается в социальные стратегии и, таким образом, конституируется как элемент среди других. Но в таком случае речь идет не о лице, а о том, что я вижу, как хочу, что конституирую со своей точки зрения<sup>13</sup>. Если Другой находит себя идентифицированным через социальную или профессиональную роль, я могу-таки приписать ему значение, я даже могу решить, что его поведение и его слова это значение выражают. Он не ожидает и не требует ничего кроме того, чтобы быть признанным согласно функции и профессии. Социальные связи требуют стандартизации и эффективности, что гарантирует анонимность. Лицо исчезает. Так как инициатива принадлежит мне, «лучи исходят от меня» (Левинас), мы снова возвращаемся к идолу. Видение, связанное с идолом, не мобилизует никакой другой инстанции, кроме себя самой. Мы не можем видеть лицо Другого, потому что оно делается идолом, который отражает наш взгляд как то, что Марион называет невидимым зеркалом. Идол — невидимое зеркало не потому, что его нельзя видеть; напротив, нельзя видеть ничего кроме него; оно невидимо, потому что оно прячет то, на что (был) направлен взгляд.

В этой связи Марион ссылается на Левинаса, впервые зафиксировавшего соответствующую лицу феноменальность: оно не дает видеть себя как зрелище среди прочих в неопределенной серии появлений неодушевленного мира. Есть разница. Его следует определять в другом режиме.

В каком? В режиме «обращения» и обратимости. Лицо наставлено на меня, оно заставляет меня развернуть направление смотра, которое не объективирует Другого. Выражение лица выражает бесконечность значений. Она маркирует себя и в том, что черты и движения лица, даже те, которые сопровождают слова, не могут быть переведены в четкое понятие или пропозицию: дело не только в том, что интенции Другого остаются чужими для меня, и для него они остаются очень сложными, запутанными и изменчивыми... То, что говорит лицо, в большинстве случаев остается приближением к тому, что выражено. В строгом смысле слова лицо не знает, что говорит, не может высказать значение, которое выражает, потому что в определенном отношении само себя игнорирует. Моя неспособность схватить, что оно выражает, в фиксированном значении говорит не только о моей неспособности его видеть или его понять, но и о присущей ему невозможности пониматься и говорить самому. Другой не может более знать, что выражает его лицо, поскольку он его не видит (зеркало дает ему лишь перевернутое изображение). Возможность того, что лицо мне лжет, или, как чаще бывает, обманывается сначала

само, следует из неустранимого расстояния между выражением и концептуализируемым значением, всегда неадекватным. Поэтому получается, что только лицо может обманывать, потому что только оно получает опасную привилегию неадекватного выражения, необъективируемого и всегда двусмысленного. Когда лицо не лжет, речь все равно не идет о подтверждаемом интуицией значении, о значении, которое наполняет и подтверждает моя интуиция, но о воле (*volonté*) не ошибаться; то есть речь идет всего лишь о внешнем подтверждении, которое удостоверяет соответствие поведения Другого. К невозможности конституировать его как объект или однозначный феномен следует отнестись серьезно: классическое определение истины (соответствие, очевидность), даже феноменальное (показываться через себя) делаются здесь неоперабельными.

Тут важно вот что. Для Левинаса лицо — это в определенном смысле условие коммуникации: лицо налагает ответственность, оно ненасильственным образом призывает к тому, чтобы говорить (то есть Другой через свое лицо призывает меня к разговору, от которого я не могу уклониться, и это проявление ответственности). Поэтому Левинас писал, что лицо — это слово.

Вопрос о том, насколько лицо предполагает — или отсылает — к языку (язык ли это молчания<sup>14</sup>, или молитвы, или другой), достаточно сложен, чтобы мы могли сейчас вскользь наметить пути его решения. Тем более, что он связан с подчеркиванием роли голоса в традиции рассмотрения иконы. Отметим лишь, что (неабстрактная) данность лица в определенном отношении более значима, чем то, что оно «говорит», и мы видим это не только у Мариона, но и у Левинаса.

Сравним: «Язык как средство обмена идеями о мире со всей присущей языку подоплекой, с превратностями искренности и лжи, предполагает своеобразие лица, без которого он не мог бы сложиться и был бы всего лишь одним из тех актов, смысл которых нам без конца растолковывают психоанализ и социология. Если бы в глубине слова не таилась эта самобытность выражения, этот отказ от всякого влияния, если бы слово не свидетельствовало о господствующем положении говорящего, чуждом каким бы то ни было компромиссам и заимствованиям, и о непосредственности отношения «лицом-к-лицу», то человеческая речь действительно оставалась бы активностью, которой она по сути своей быть не может, несмотря на то, что язык способен интегрироваться в систему актов и выступать в роли инструмента <...>. То, что мы называем лицом, как раз и есть это исключительное представление себя самим собой, не имеющее ничего общего с представлением просто данных нам реальных вещей, в которых всегда можно заподозрить

что-то поддельное, которые всегда могут оказаться пригрезившимися. Ради обнаружения истины я уже вступил в отношение с лицом, которое может гарантировать само себя, богоявленность которого, в определенном смысле, сама есть клятва. Любой язык как средство обмена словесными знаками изначально причастен этой клятве<sup>15</sup>.

Для Мариона же эта первичная данность лица, «безразличная к содержанию», являющаяся (он также это проговаривает, как мы видели выше) до различения истины и лжи, оказывается поводом утверждать, что лицо — это не только этика, но, скорее, икона<sup>16</sup>.

«Если трансценденция “лица или бесконечности” за феноменальность объектов совершается в этике, то только ли в ней? Этика могла бы включить в работу феноменологическое устройство более оригинальное, чем она, которое сделало бы возможным описание других феноменов, или другое описание того же феномена лица. То есть этот вызов “Ты меня не убьешь!” разыгрывается как независимый от своего содержания. Его можно заменить другим, столь же сильным, экзистентным ли “Стань тем, кто ты есть” или религиозным “Возлюби Бога всем сердцем, всей душой, всем духом”, моральным “Не делай другому того, что не хочешь, чтобы сделали тебе” или эротическим “Люби меня”. Они тоже бесспорно важны. Но этот призыв не мог бы звучать, если бы не шел от особого феномена, от лица, потому что оно, более чем всякий другой феномен, должно явиться не в фигуре и не в зрелище объекта, но в зове»<sup>17</sup>. Таким образом, Марион также приходит к выводу, что моего уважения достоин не столько универсальный и абстрактный категорический императив, сколько само лицо в его требовании; лицо, которому не предшествуют<sup>18</sup> никакие заданные условия, никакие значения: оно является, как событие.

Икона и есть то устройство, о котором говорит в этом фрагменте Марион. Икона — это не результат видения: она его провоцирует. Она не видится, а является, в ней к визуальности поднимается что-то собственно божественное, в ней видимому позволено понемногу насыщаться невидимым. Иоанн Дамаскин говорил об «иконе невидимого». Невидимое в иконе остается невидимым: она не перестает отсылать к тому, что никогда не будет к ней сведено (в отличии от идола); то есть она никогда не перестает корректировать взгляд. Она не дает ему отдохнуть. Икона открывается на лицо, где взгляд человека ни с чем не сталкивается, но поднимается от бесконечности видимого к невидимому благодаря самому видению: на месте невидимого зеркала, который отсылал человеческий взгляд к нему же самому и только, подвергая невидимое цензуре, икона открывается в лице, которое смотрит на наши взгляды, призывая их в свою глубину<sup>19</sup>.



Если верно, что во всем лице мы концентрируемся главным образом на глазах, тогда в лице не на что смотреть. Пустота зрачков в глазах Другого описывается Марионом как та глубина, к которой он нас зовет. Представляется, что таким образом в рассуждение вводится аналог той специфической пустоты (*kenôsis*), через которую описывается икона. Она позволяет состояться «невписанной», не ограниченной используемыми материалами и не сводимой к ним манифестации того невидимого, которое не может стать видимым (здесь мы опираемся на исследование М.-Ж.Мондзэн)<sup>20</sup>.

Подчеркивая, как и Левинас, господствующее положение Другого (который видит меня первым), Марион говорит об изменении направления, об обращении: «центробежная (от меня) интенциональность заменяется самой что ни на есть анаморфозой» — точкой зрения, пришедшей от Другого, которая накладывает на меня свой угол зрения. Из пустоты лица всплывает контр-взгляд, он избегает моего взгляда и смотрит на меня в свою очередь.

Важный для нас вопрос, который ставит Марион<sup>21</sup>, касается возможности ситуации лицом-к-лицу. Ведь фактически речь идет не только о замене одной интенциональности (исходящей от меня) другой (исходящей от Другого), но об аналоге той обратимости (*réversibilité*), которую М.Мерло-Понти считал условием коммуникации<sup>22</sup>. То есть речь идет о таком способе существования иконы (или лица), которое позволяет ей осуществлять непрерывное движение (от меня к Другому и обратно). Икона в этом отношении понимается как бесконечная отсылка к оригиналу, явление, в терминологии Мариона — дарение — которого все время происходит.

Конечно, такое существование не описывается в терминах бытия. Марион выдвигает в этой связи принцип *regarder sans devoir l'être*, который соответствует его общему стремлению выстроить рассуждение, по возможности избегая оперировать «бытием». Он приходит к тому, что даже знаменитый стих Библии (Исход, 3, 14) не говорит ничего о Боге, или, по крайней мере, не говорит ничего определяющего. Поэтому единственным путем к лицу Другого оказывается не видение и не размышление, а только любовь как *движение* дара, как запрещение фиксации на ответе, репрезентации, то есть идола.

Все, что может быть мною воспринято в отношении значений или интенций Другого, всегда останется по определению *в запаздывании* по отношению к его лицу. Здесь мы наблюдаем, как Марион выдвигает целый арсенал темпоральных структур: выражение лица узнается в том, что ему *предстоит*; истина лица разыгрывается в его *истории*; нахождение в ситуации лицом-к-лицу требует не столько видеть лицо,

сколько его *ждать*. Таким образом вводится тема «бесконечной герменевтики лица». Важно, что даже физическая смерть не может положить конец этой герменевтике, так как работа траура продолжает собирание свидетельств. Но еще более важно то, что герменевтика лица Другого неизбежно включает и Других в этот процесс, так как эта герменевтика «продолжится и после моей смерти, *доверенная Другим*».

Парадоксальным образом, к сходным выводам подводят и современные исследования, проводимые в области образов в связи с фотографией. Эта последняя оказывается тем теоретическим средством, которое позволяет выявить изменение структуры изображения, «внутри» которого открывается дополнительное пространство. Пространство, которое не «домысливается», но самым непосредственным образом присутствует в изображении, намечая путь для зрителя. И тогда становится возможным говорить о фотографии как пульсации, о фотографии как вибрации. То есть фотография, действующая как реле перехода между видимым и невидимым, уподобляется иконе, рассматриваемой, опять-таки, как понятие.

#### Примечания

- <sup>1</sup> *Maddow B.* Anlitz. Das Bild des Menschen in der Fotografie. Von den ersten Porträtfotos bis zur Gegenwart. Köln, 1979. S. 27. (Здесь и далее переводы иноязычных текстов принадлежат автору статьи, кроме случаев, где переводчик указан.)
- <sup>2</sup> Определенную роль в них сыграла и фотография: «фотография принесла с собой гуманизацию», так как вместо замеров, эксгумаций, мумифицирования, потрошения и т.д. теперь достаточно было лишь сфотографировать тела представителей культур, радикально отличавшихся от европейской (См.: *Messenhöller P.* Vermessenheiten. Fremde Körper in der Ethnologie und Anthropologie des 18. Jahrhunderts // Ebenbilder. Kopien von Körpern — Modelle des Menschen. Essen/ Ostfildern-Ruit, 2002).
- <sup>3</sup> См.: *Левинас Э.* Гуманизм другого человека. СПб., 1998. С. 77.
- <sup>4</sup> В данном случае мы могли бы говорить о том, что и традиция (западной) теологии обращается к проблемам, которые обычно рассматривались в рамках (восточного) богословия (как понятие иконы, например).
- <sup>5</sup> *Husserl E.* Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie. Hamburg, 1977. S. 92.
- <sup>6</sup> *Marion J.-L.* Du surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés. P.: PUF, 2001.
- <sup>7</sup> «Речь идет о феноменах, о которых у нас не может быть видения, потому что мы не можем их конституировать через единственное значение, еще менее — продуцировать как объекты. То, что мы в них видим, не результат нашего конституирования, но эффект, который они оказывают на нас. Это вроде потопления (submerger) нашего взгляда, что-то вроде контр-интенциональности» (См.: *Marion J.-L.* Op. cit. P. 136).
- <sup>8</sup> *Marion J.-L.* Dieu sans être. P.: Fayard, 1982; 2e éd., PUF, 1991, 2002.
- <sup>9</sup> Ibid. P. 15.

- <sup>10</sup> Другой французский феноменолог, византолог М.-Ж.Монздэн, со своей стороны, показывает, что «судьба» идола состоит в том, что он должен быть разрушен. Пустота идола абсолютна, она ни к чему не выводит, и если необходимо указать на его означаемое, им окажется смерть. Поскольку идолопоклонники — это всегда *Другие*, это народ (никогда — императоры или патриархи, которые направляют почитание на укрепление своего могущества), который поклоняется, который восхищается, который простирается ниц и впадает в экстаз, с такой же силой ненавидит объекты поклонения. Поэтому в терминах описания этого явления не случайно просматривается история колониальных войн, оправдание геноцида и репрессий (См.: *Mondzain M.-J.* “Delenda est” de l’idole // *Mondzain M.-J.* Image, icône, économie. Paris, 1996).
- <sup>11</sup> Понятие «Бога» в философии — это тоже идол концептуального порядка. Рассматривая, например, концепцию Хайдеггера, Марион приходит к выводу о том, что возможность поклонения идолу заложена уже тем, что инициатива исходит от Dasein: Dasein направлено на «Бога» как на любое другое сущее.
- <sup>12</sup> В отечественной философии также имеется традиция рассмотрения лица в его связи с маской. Речь идет о работах П.Флоренского и интерпретирующих их исследованиях В.Подороги. Здесь речь идет не столько о лице как таковом, сколько о «принципах олицетворения», задающих пределы колебания лица (в триаде лик—лицо—маска). И здесь важным для нас оказывается вывод о нестабильности лица, чем проблематизируется его онтологический статус (См.: *Флоренский П.* Иконостас. СПб.: Мифрил — Русская книга, 1993; *Подорога В.* Феноменология тела. М.: Ad Marginem, 1995).
- <sup>13</sup> Даже значения, этимологически закрепленные в языке (regarder восходит к французскому garder и связан со значениями надзора (surveiller)), указывают режим видения, которым апроприруется объект, где мы управляем построением всех измерений его нозмы — в однозначном смысле. Важно, однако, подчеркнуть, что это лишь одна из возможностей организации видения.
- <sup>14</sup> Эту тему также развивает Марион — см.: *Marion J.-L.* Dieu sans être.
- <sup>15</sup> *Левинас Э.* Тотальность и бесконечное // *Левинас Э.* Избранное: Тотальность и бесконечное. М.—СПб., 2000. С. 206 (перевод И.С.Вдовиной).
- <sup>16</sup> «Это потому что оно определяется не только как другой этики (Левинас), но более радикально как икона, налагающая свой зов» (См.: *Marion J.-L.* Du surcroît. P. 143).
- <sup>17</sup> *Marion J.-L.* Du surcroît. P. 142.
- <sup>18</sup> Мы можем утверждать, опираясь на аргументацию Левинаса, что в определенном отношении ничто не может предшествовать лицу, потому что лицо связывается с прошлым, с незапамятным прошлым, то есть тем, которого не было (См.: *Левинас Э.* След // *Левинас Э.* Гуманизм другого человека).
- <sup>19</sup> Марион рискует даже утверждать, что только икона показывает нам лицо. Лицо не появляется иначе как в совершенной непрозрачности; оно закрывается в зеркале, и только икона предлагает открытое лицо, потому что в нем она открывает невидимое, утверждая необходимость трансгрессии взгляда.
- <sup>20</sup> Об этом см.: *Mondzain M.-J.* Doctrine de l’image et de l’icône // *Mondzain M.-J.* Image, icône, économie.
- <sup>21</sup> «Могу ли я в свою очередь смотреть на это невидимое лицо, которое смотрит на меня <...> могу ли я видеть его, как оно видит меня?» (См.: *Marion J.-L.* Du surcroît. P. 144).
- <sup>22</sup> См.: *Merleau-Ponty M.* Le visible et l’invisible. P.: Gallimard, 1964 (русский перевод в печати).

## Близкий Другой

*Мальчик этот очень смел,  
поглядите сами:  
влезть на лестницу сумел,  
стал он выше мамы.*

*От качелей замер дух,  
ветерок навстречу.  
Только выдохнет он: «Ух!»,  
руки сжав покрепче.*

*Смелый мальчик, не робей,  
не проси подмогу,  
даже если муравей  
выйдет на дорогу.*

Алла Гадаева

Усилия по формированию отношения к Другому как к полноправному социальному субъекту ныне предпринимаются на разных уровнях и с разным масштабом: от личности, осмысливающей собственное поведение, до общественных структур, работающих с конкретными социальными субъектами. Движение столь широким фронтом оправдано, учитывая, что в повседневной жизни проявления социальной нетерпимости вновь и вновь дают о себе знать.

В данном случае хотелось бы остановиться на положительном опыте взаимодействия с Другим, опыте, знакомом многим и позволяющем выделить отдельные моменты, которые, как представляется, способствуют терпимому отношению к Другому. Речь пойдет о детях, в первую очередь о малышах. К сожалению, и ребенок подчас оказывается объектом насилия, враждебного отношения. Но все же, как правило, дети вызывают трепетное к себе отношение. При этом они воспринимаются взрослыми в качестве Других: к ним применяются особые — иные, чем к взрослым, — мерки.

Ныне лейтмотивом практически любого популярного журнала или психолого-педагогического пособия для родителей по воспитанию детей является мысль о ребенке как формирующейся личности, индивидуальное своеобразие которой не должно подавляться. Но если самореализация еще только отстаивается как право каждого ребен-

ка, если актуальна проблема ее признания, защиты в общественном сознании, то положение об отличии детского мира от мира взрослого принадлежит к числу общепринятых.

Непохожесть ребенка на взрослого человека в значительной мере передают три «не»: не может (слаб), не умеет, не понимает. Одного подобного «не» бывает достаточно для стигматизации того или иного социального субъекта, для его унижения. В случае с ребенком отмеченные «не» против него используют редко, ибо за всеми ними усматривают одну причину: ребенок мал для обладания соответствующими силой, навыками, знаниями.

Отсылка к «малому» служит оправданием ребенка в глазах взрослого. «Маленький» — содержание, расшифровка инаковости ребенка для взрослого, который знает, что надо себя в этом случае вести определенным образом. (Уже старшего ребенка (будь он посторонним или братом/сестрой) учат прощать, уступать тому, кто младше.)

Для взрослого не секрет, что изначально окружающая действительность несоразмерна малым возможностям ребенка, что без посреднической помощи ребенку не справиться. То, что для взрослого очевидно и несложно, для ребенка нередко «формулируется» как вопрос жизни и смерти.

При этом сама по себе помощь ребенку (повседневная и неэкстремальная) не представляет сложности для взрослого. Проблемы возникают, как правило, в связи с рутинностью, необходимостью постоянного внимания, включенности со стороны старшего. В целом, роль взрослого предполагает не выполнение вместо ребенка той или иной деятельности, действия, а поддержку, страховку (в практическом и психологическом плане) при освоении мира взрослого. Сфера этой помощи постоянно меняется, а ее диапазон сужается по мере взросления малыша.

Однако, думается, отношение взрослого к ребенку не определяется лишь потребностью помочь слабому, нуждающемуся в физической и психологической поддержке. Помимо этических, сугубо сострадательных мотивов в этом случае фигурируют и другие факторы<sup>1</sup>.

Определенно ребенок обогащает жизнь взрослых. Прежде всего, ребенок (при всей своей зависимости от взрослого) приобщает старших к опыту, некогда прожитому, но поддающемуся лишь ретроспективному осмыслению. Ребенок превращает периодически принимаемое внутреннее путешествие в прошлое — «поиски утраченного времени» детства — во вполне практический акт. Так, находясь рядом с малышом, мы вновь оказываемся в мире мягких игрушек, кубиков, детских книг. Что-то мы с радостью и без стеснения повто-

ряем, как любили делать прежде (рисовать мелками на асфальте, «печь куличики» из песка). Что-то пугавшее и неполучавшееся становится понятным и объясняющим нас самих себя. Аналоги моментов, которые не помним, мы получаем возможность пронаблюдать воочию (например, как учились ходить и говорить). То, что составляет для нас инаковость ребенка, некоторое время назад было неотъемлемой частью нашей собственной жизни, но постепенно отдалилось, перестало нам принадлежать, превратилось в «другое». Ребенок демонстрирует, насколько *относительной* подчас оказывается инаковость, насколько сплетена с нашей личной жизнью, насколько она нам близка.

Мы вглядываемся в детей, пытаемся разобраться в загадке, имеваемой жизнью, и себе как части ее. Перед нами разворачивается процесс становления, и мы многое узнаем о пути, который когда-то прошли сами, но без возможности понять его на том этапе. Ребенок — Другой, который помогает нам наш личный жизненный опыт сделать предметом рефлексии. В этом смысле можно говорить, что в наших отношениях с детьми отчетливо просматривается познавательная составляющая.

Вопросы, которые позволяет уяснить ребенок, среди прочего могут принадлежать к числу серьезных профессиональных задач. Так, например, Л. Витгенштейн обращался к проблеме усвоения ребенком значений первых слов, работая над вопросами мышления, языка и логики<sup>2</sup>. В.В. Вейдле усматривал зачатки языка поэтов в языке детей<sup>3</sup>, в детском «звукосмысловом сумбуре», повторяя вслед за Бодлером, что поэзия — «не что иное <...> как вновь найденное детство»<sup>4</sup>. «Все мы были поэтами, потому что *звучали* для нас слова, и потому что их смысл, понимавшийся нами порой весьма превратно, то и дело завораживал нас, казался не просто пристегнутым к звуку, а им порожденным, присущим природе этого именно звука...»<sup>5</sup>.

В значимости ребенка как Другого для нашей жизни познавательная составляющая во многом переплетена с эстетической. Это не только и не столько эстетика свежести/нежности или малого/камерного. Но в первую очередь это эстетика естественности, простоты. Как бы замкнут, пуллив, скован ни был маленький ребенок, он практически не владеет опытом скрывать, завуалировать свои действия, «идти в обход» — он открыт другим. Радости и горести ребенок делит с другими, ибо нуждается в их поддержке. Не умея еще управлять собственным поведением и влиять на мнение о себе, он такой, каким предстает перед окружающими. Пока еще не усвоено, что значит вежливое приветствие или доброе отношение, малыш просто улыбается тому, кого не боится, протягивая любимую игрушку, которую

так же легко забирает обратно. Ребенок чарует нас незамысловатостью и искренностью, схожей с той, что мы находим, в частности, в работах художников-примитивистов.

Но это очарование краткосрочно. С первых дней взрослые приобщают ребенка к миру культуры. Постепенно в его самовыражении появляются полутона, оттенки. Погружение в культуру придает жизни объемность, обогащает ее, дарует свободу выбора и одновременно привносит ограничения. Эстетику простоты (с ее произвольностью, очевидностью, преобладанием индивидуального начала) неизбежно должна потеснить скоординированность с действиями окружающих. А значит, придется «одевать» свое «Я» в одежды культуры, которые при всем их многоцветии и разностилье создаются согласно определенным законам и требованиям. Запечатлеть «ускользающую красоту» детства, его свет на протяжении веков стремятся многие художники слова и изящных искусств, для которых тема детства служит источником творческого вдохновения<sup>6</sup>.

Итак, опыт взаимодействия взрослого с ребенком представляется как минимум два ракурса восприятия Другого в положительном свете и, соответственно, доброго (или, по меньшей мере, терпимого) отношения к инаковости. Думается, на подобный опыт (не чуждый многим) можно опираться в рамках гражданского образования по формированию политкорректного отношения к различным социальным субъектам. Доброжелательное отношение к Другому во многом связано с осознанием того, что Другой привносит в нашу жизнь существенные смыслы. Мы либо открываем такие смыслы для себя с помощью Другого, либо находим их в бытии Другого. Объективно Другого отличает немало познавательных и эстетических моментов, представляющих для нас интерес. Вопрос лишь в том, удастся ли нам их обнаружить, предпринять необходимое усилие по их обнаружению. Как было показано выше, обретение подобных смыслов существенно обогащает нашу жизнь.

Я отдаю себе отчет в том, что разные люди находят в детях разные значимые для себя аспекты (и их список не ограничивается двумя рассмотренными выше). В частности, родные, скорее всего, смотрят на них несколько иначе, чем посторонние. Одно из отличий видится, в частности, в том, что в отношении родителей к ребенку фигурирует ракурс, который можно было бы определить, как «экзистенциальный»: ребенок наделяет смыслом повседневные усилия взрослого и существование в целом. В данном случае имеет место особая степень близости, маловероятная в отношениях с любого рода Другим (по этой причине подобный случай не рассматривался выше).

И еще одно уточнение. Взрослому человеку детская инаковость позволяет ощутить не только смысловую поддержку, даруемую Другим, но и временной характер этого дара. Очевидно, что временной оттенок лежит на всем, что имеет отношение к человеческой жизни. Но нередко, особенно в пылу страстей, мы об этом забываем. Мир детства очень выразительно представляет эту характеристику. Ребенок постоянно растет, меняясь и физически, и психологически. Не успели мы оглянуться, как Другой из мира детства исчез... превратившись во взрослого человека. Невостребованным оказывается многое из того, что когда-то само собой подразумевалось в наших отношениях с малышом: внимание и чуткость, умение взглянуть на мир его глазами, гибкость и усилия с нашей стороны. (Вернее, взрослый Другой в этом нуждается ни чуть не меньше, но наши отношения с ним строятся более сложно — опосредованы множеством привходящих факторов. В отношениях со взрослым Другим вступают в действие «принципы» — и вот уже позиции сталкиваются, начинается противостояние.)

Путь-прорыв, совершаемый ребенком, не сравним ни с каким иным пятнадцатилетним периодом в жизни человека. Наблюдая за тем, как растет маленький Другой, особенно отчетливо начинает ощущаться, что изменению в жизни подвержено все — естественно, и мы сами. Жизнь во многом есть воплощение инаковости. И потому столь существенным оказывается принцип «Не опоздать бы...» Другого можно не успеть повстречать и узнать.

«Приход» ребенка в жизнь взрослого человека нередко знаменует начало нового этапа: так много непривычного он привносит с собой, открывает в нас и позволяет увидеть в мире. В большей или меньшей степени такую роль играют разные Другие в нашей жизни. Вопрос состоит в том, находим ли мы в себе силы и успеваем ли увидеть это в них за тот короткий отрезок времени, который меняющимся им и нам отведен судьбой.

*С балкона пускают дети  
Мыльные пузыри.  
Летят они в солнечном свете —  
Один, два, три...*

*Летят, переливом играют,  
Красивы, прозрачны, нежны.  
Блеснут на мгновенье и тают,  
Свершив то, что были должны.*

*Глядят заворуженно дети  
И взрослые, бросив дела.*



*Волшебные шарики эти  
Какая рука создала?*

*С восторгом они наблюдают  
За кратким полетом вослед.  
Взгляните, вот снова взлетают,  
А вот — ничего уже нет.*

Алла Гадаева<sup>7</sup>

### Примечания

- <sup>1</sup> И это принципиально. Ибо, если говорить о возможности переноса опыта взаимодействия с ребенком на отношения с иными Другими, важно учитывать, что надежда на чувство сострадания, как показывает жизнь, далеко не всегда оправдывает себя. Более того, Другому по большому счету нужно не только и не столько сострадание, сколько доброе отношение. В этом случае он сможет продемонстрировать свои лучшие стороны, одновременно не ощущая себя в положении зависимого, ущемленного.
- <sup>2</sup> *Витгенштейн Л.* Философские исследования // *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. 1. М., 1994. С. 75–319.
- <sup>3</sup> *Вейдле В.В.* Эмбриология поэзии: Статьи по поэтике и теории искусства. М., 2002. С. 30.
- <sup>4</sup> Там же. С. 39.
- <sup>5</sup> Там же. С. 37–38.
- <sup>6</sup> Выразительными в этом смысле представляются результаты филологического анализа стихотворения У.Вордсворта «Ода: Откровения бессмертия...» М.Свердловым, показавшим, как образ ребенка в конкретном произведении связан с историей целого жанра — пиндарической оды (*Свердлов М.* О жанровом мифе: что воспевает пиндарическая ода? // *Вопр. лит.* 2002. № 6. С. 103–126).
- <sup>7</sup> Выбор пал на стихи, приведенные в конце и в начале статьи, по следующей причине. Показательна история их появления. Они написаны человеком (по специальности А.Гадаева — врач), для которого рождение первого из внуков стало толчком к ее поэтическим опытам. Сначала она старалась запечатлеть вехи, шаги в жизни внучки. Но вскоре маленькая девочка-муза стала сопровождать ее в повествовании и о грустных/веселых (повседневных) событиях взрослого человека.

## «Л» — 13 буква

Бертран Рассел сообщает: «Египтяне сначала применяли чисто рисуночное письмо. Постепенно рисунки приобретали все более условный характер, стали изображать слоги (первые слоги названий изображаемых вещей) и, наконец, отдельные буквы по принципу: “Л” означало “Лучник”, который стрелял в лягушку\*<sup>1</sup>. Этот последний успех, которого добились в сколько-нибудь законченной форме отнюдь не египтяне, а финикийцы, означал создание алфавита со всеми его преимуществами. Греки, заимствовав у финикийцев это изобретение, изменили алфавит так, чтобы он мог обслуживать их язык. При этом они сделали важные нововведения, добавив гласные, тогда как финикийский алфавит состоял из знаков, обозначающих одни согласные. Не может быть сомнения, что приобретение этого удобного способа письма значительно ускорило процесс греческой цивилизации.

Гомер был первым выдающимся продуктом эллинской цивилизации.

В XIV веке до н.э. В письме к Эхнатону (“еретическому” фараону Египта) сирийцы пользовались все еще вавилонской клинописью, но Хирам Тыра (969–936 гг. до н.э.) уже употреблял[и]<sup>2</sup> финикийский алфавит, который, вероятно, развился из египетской письменности<sup>3</sup>.

Буква «L, л», совпадающая с лучником, стреляющим в лягушку, переносит нас приблизительно на 3 тысячи лет назад. С кого начнем? С мужа, как указано в архаическом действе? Или, в соответствии с нынешним нравом, пропустим вперед даму? Lady first. Леди — она и в Африке лада, всегда. «Лягушка, жаба — нечистое животное, родствен

---

\* Несмотря на то, что в английском оригинале буква «Л» отсутствует, представляется допустимым (опираясь на словарь русского языка В.Даля, как будет показано ниже) говорить о тесной связи буквы «Л» в русском языке, понятия «лягушка» и существенного социокультурного процесса.

ное змее и др. «гадам»<sup>24</sup>, составляющим в традиционной народной культуре особый класс хтонических животных (с. 130). Хтонические существа (от греческого *chthonos* — «земля») — мифологические персонажи и животные, связанные одновременно с производительной силой земли (воды) и умерщвляющей потенцией преисподней» (с. 388–389).

Произношение ключевого греческого слова по-русски как «хтонос» содержит в себе неопределенность между «кто-» и «что-», на оси которой, соединяется (и/или её сама и составляет?). Преодоление сей, неистребимой в любой стихии, «неопрятности земли» (Гете) утверждением непереворачиваемой вертикали между верхом — и только верхом — «кто» и низом, и только низом, — «что» есть след «критического» преобразования исконного «хто», нагнетание в нем вместо хаотичной смеси «перевертышей» сугубо отрицательных качеств и свойств, от которых нужно беречься, отталкиваясь изо всех сил, устремляясь к чистоте и высоте «ктойности». Этот процесс фиксирует отделение «земли» от «воды», которая питала — увлажняла «сушь» первой, очищала грязь и пыль «что-» от «кто-». Конечно, и «вода» — не подарок всегда и во всем, может восстать всемирным потоком, цунами. Тысячеголовая гидра опасна, смертельна. Но все же в «хтоносе» земля и гидра находились в синкретическом, хаосо-космическом смешительном единстве жизни — рождений, смерти, борений исконного существования. Поэтому вне ретроспекций с высот вертикали, исправляя её более равновесным пониманием, первоначально точнее бы определять как синкретизм воды и земли, как гидро-хтонос. Потенция преисподней и после утверждения вертикали не совершенно мертва, спит, сохраняя свою порождающую силу. Устойчивая интенция абсолюта (олицетворенного) свойственна христианству, решительно настроенного в теологии на изгнание всех суеверий и ересей.

Устойчивое, достаточно выдержанное деление на стороны, в одной из которых преобладают плюсы, а в другой — минусы, представляет собой результат рационализации гидро-хаотической смеси, неопределенной однозначно по месту, времени, обстоятельствам, не взвешенной раз и навсегда в чистоте и нечистоте взаимопревращающихся чад = дач своих (себе же? другим?). Можно ли ставить «точку», исповедовать «паузы», «пробелы» при описании таких предметов?

«В славянской традиции к хтоническим существам относились, прежде всего, гады, в число которых включались и животные, связанные со смертью и потусторонним миром, в том числе ворон, волк и др. К хтоническим существам принадлежал, согласно реконструируемым славянским мифам, змеевидный противник громовержца — Велес, Волос. Двойственной природой в славянской традиции выделялись многие домашние животные — козел, конь и др.: их ритуализованная смерть (жертвоприношение) должна была способствовать

плодородию земли и т.п.» (с. 389). Жертвоприношение домашних животных очень похоже на плату их лесному хозяину (В(е)лесу — Волосатому?) за их проживание на новом месте, непосредственно вне воли владыки, но не вопреки, не враждебно ей — свидетельством подтверждением прежней связи, происхождением-заимствованием богатства и является жертвоприношение.

«Гады — нечистые животные, выделяемые в особый класс хтонических животных. В традиционной народной культуре к гадам относятся в основном пресмыкающиеся (прежде всего змеи) и земноводные (лягушки, черепахи и др.), но также насекомые, мыши и змееподобные рыбы (вьюн, угорь), черви, гусеницы. Близки к ним и некоторые птицы. Для наименования животных этого класса используются слова «гады», «шур», «погань», «нечисть» и др. В различных славянских языках для многих животных этого круга используются слова с корнем шур- («яшур», «шурка», «шур», «шурик», «шурец» и т.п.)» (с. 130).

Не означает ли это в контексте звуко-чуйности, что о присутствии поблизости «гада» сообщает особый звук, шуршание, а для узрения его требуется усиленное взглядывание, прищур глаз? «У всех славян слова «гад», «гадина», встречаются в обозначении змеи» (с. 130). Облик змеи, ее передвижение похоже на тело-руку, урщуще-шурщаще-рущающую-рыщающую в поисках пропитания, что закодировано в обратно (прямом) чтении корня «шур»-«рущ».

Достаточно прозрачно обозначено, какой людской пол кем был представлен во время оно: «Жаба, по поверьям, спаривается с ужом или считается его матерью...» (с. 130). «... уж «играет» с кукушкой; в легендах кукушка, ласточка и змея — три обращенные сестры Лазаря, кукушка — жена мужа-ужа, а соловей и лягушка — их дети и т.д.» (с. 130–131).

«Змея (уж) и ласка часто выступают в роли домового. Свойствами домашнего покровителя могут обладать также лягушка, крыса, кошка, червь, муравьи и тараканы» (с. 131).

«Прохождение знахарей связывают с расплзшимися кусками разрубленной змеи. Из крови Каина произошли змеи, волки, собаки, а так же ведьмы, вилы и некоторые др. демоны» (с. 131). «Разрубаение змеи на куски» так и подмывает «узаконить» определением (жребием? посыпанием пеплом?) групп внутри сообщества, которым предстоит заняться или охотой, или рыболовством, или собирательством, чтобы затем «возродиться из пепла», вновь соединиться у огня (змея-горинича) в единое целое — пирующую руку. Кстати, пир, по-гречески, огонь. А где трапеза, там и до свода свадеб недалеко, змей с-рядится в чересполосцу половых половин, спарит их, укусит собственный хвост. Не потому ли «ящерным» украинцы считают” хвост кота или верят, что в хвосте кота сидит гадюка» (с. 130)?

«Гадам присущ ряд общих признаков. Это в основном животные, связанные с подземным миром: они обитают в земле, а потому часто слепы, в норе, в подполе или под порогом дома, уходят на зимовье в землю и появляются из нее (змеи, червы, мыши, ласка, многие на-секомые, некоторые птицы)» (с. 131).

С землей связано их происхождение, владение кладами в ней, связь с душой предка-«пра-щура». Нечистые, в большинстве ядовитые, они связаны с различными обрядовыми способами их изгнания, многочисленными запретами и оберегами от них. Но и сами гады «имеют часто функции оберега и покровителя» (с. 131).

Змея — образ людских ж-желаний, длительности и трудностей (смена кож, разрубание единства на куски и восстановление целого) исполнения «всех» (главных) желаний всех разом по максимуму, что совпадает с концом-венцом цикла-годом. «О!» сказали мы. Быть гарным гадом на пиру всего мира, обрести на нем *не*-весту (или ужа-замуж *не*-верпеж) — мечта — чаяние, которую Людям готов и годен ип-*полн*-ять год за годом, раз за разом. Зараз(а) людская *под*-и *на*-Земна. Стать Цело-вечная иная: *над* и *на*-земная, не-бесовская, не-бес/на-Чистая. По мере развития социокультультурных возможностей, средств, условий и, наконец, необходимости \_ неизбежности, быть не просто-людином, а цело-веком, гадство, змейство приобретают все более густой, плотный, все более однозначно негативный смысл. Но не следует забывать и то, что цело-вечное-идеал, идеальность коего *поту*стороння и чувствам, и рацио, что опора ее в *вере* в За-небесного Творца и Его Любви к грешникам, которые сами не в силах исправить падение свое, никак не могут (и не хотят) вернуться к первоистоку Совершенству по уже века и тысячелетия указанному пути Спасения.

Вернемся от гадов, от хтонических существ к лягушке, жабе. «Жабу в некоторых местах считают матерью ужа, верят, что она играет с ужом, как муж с женой, и спаривается с ним» (с. 250). Нельзя ли досемейный брак обозначить как групповое спаривание? Совершенного беспорядка, «хаоса» нет; хотя выбор широк, неустойчив в повторениях (*не*-веста), но и количественная образность отмечена («двойца» — принцип порождения, размножения, жена, отдельная от слияния с мужем-*мужчиной*, но забередевшая от него в с-*паривании* как особом вспарывании лона, осеменении ларца, сокрытости смеси, сил плодоношения жизни себе подобного в «буду еще» (будущем). Чрезмерное долгое неучастие в святослитии опасно. «Лягушка, семь лет не видевшая солнца, превращается в летающего змея», «у лягушки есть свой царь (с короной на голове)». В-лад-ыка — раз-*поряд*-и-тель самого важного? Спаривания в том числе? «Лягушка способна жи-

вить мертвого ужа» (как же без того, чтобы мертвого не поднять!), а «куски разрубленной ящерицы срстаются под воздействием жабьей мочи» (с. 250). Мочи нет «мощь» комментировать, как и ядовитость лягушек, более (гораздо более?) сильную, чем змеиную. Приползешь, гад, куда не денешься, хоть на склоне дней, хоть не Одиссей. Ибо «кусать человека им запрещено от сотворения мира. Они не способны поглощать змеиный яд» (в микро-долях он целее-бен) «и очищать отравленный змеей источник» (с. 250).

«Лягушке присуща женская символика. Из-за сходства лап лягушки с человеческими руками считают, что лягушка в прошлом была женщиной» (с. 250). Вспомни: шур-рущ, пра-шур в глубинах жижи времен неразличимых, но все волнующих(ся) в нас. Сан-след памяти(я), свят; sanct<о>. Увидев весной первую лягушку, называют её «панной». Существуют приметы, что в доме будет много лягушек, если первым посетителем на Рождество, Новый год, Пасху, Благовещение и другие большие праздники окажется женщина. По народным представлениям, лягушки — обращенные люди. Происхождение их, в частности, связывают с людьми, утонувшими во время всемирного потопа. Согласно другой легенде, войско фараона, преследовавшее евреев во время исхода из Египта и потопленное в водах Черного моря, превратилось в лягушек, которых вследствие этого называют «фараонами». Существует поверье, будто бы у самок лягушек длинные волосы и женская грудь, а у самцов борода. Придет время, когда они вновь станут людьми, а ныне живущие люди превратятся в лягушек. Поэтому бить лягушек грех (с. 250). Мир — круговорот, и наше коло рук и ног пре**образ**имых друг друга существ и вмешиваться себялюбиво, своевольно одной из частей в ход общий, то быстро-лётный (летом), то замедленный, лениво-сонный (зимой) негоже. Общий Раз — Гад кольцами (сиклами-цыками) гóдиться-годítся, вьется, разбрасываясь кусками, ранами-увечьями и собирая сборы с бора «боровами», собирается вечером на стогне вечем.

«В лягушках часто видят душ умершего», запрет их убивать мотивируют смертью близких родственников (реже самого убившего), всяческими напастями: «рука отсохнет, будут болеть глаза, опухнешь, будет рвать выпитым молоком, не будет удаваться хлеб, будешь есть на «том свете» пирог с лягушками, другие лягушки покусают или задуют, убитая лягушка сама придет ночью и задушит, а у девушки отберет красоту» (с. 251).

Почему интересующее нас существо получило именно такое обозначение? В честь какую его так величают-именуют? Заглянем в словарь Владимира Даля. Привычное нам «лягушка» входит подразделом в отдельно выделенное слово «ляга» — том 2, с. 740–741.

«1. Ляга тул., ляжка, ляшка, лядвеза ж. верхняя половина ноги, нижней конечности, от таза до колена; стегно, бедра, бедро, бедренная кость со всеми мягкими частями, с ягодицею, окороком. Ляжка и бедро говорят о человеке; бедро о животном; стегно, -нышко, более о птицах. Две ляжке в пристяжке, сам в корню» (с. 740). Зацепиться на всякий случай (а «случай» точно «всяк-ий» — что произошло, происходит и произойдет — «вся»-случай, а коли (ни)сего нет, след., не случилось, случай не наследил, нечему (на)следовать. А все же вдруг, (в)незапно взойдет? Тогда случай, он часто зайцем прыг-скак)... так вот отметить, зарубить себе на носу (на оси запахов «за» ради пахахапа дара рождения) можно следующее. «Стегно» перекликаются со «стогнами», улицами — площадью града, бежать-лететь по ним легко «ляготче, лягоше-» (с. 741), как птице вить гнездо и виться вокруг него (стегно-бедро, бедрашко птицы). Не имеет ли отношение «ягодица» к тем ягодкам, кои воспоследуют после цветочков? Не есть ли архаичный «рок» о-кор-рок, он же год-гад? Догадка? Конечно, но частица от-гадки в верхней части нижней конечно-сти не исключена. Сила конечного существа в конечностях, в лапах, полных павшими в них в чаще «ягодками», сочащимися счастьем — чем чаще, тем полнее пало счастье. Лапа, палка, пало, пава... опала (не за-знавайся).

Наконец, очень сочно-зрело, зримо «врезана» парность ляжек, их разделенность и неразрывность в пристяжке, которая еще увечена стягом-корнем, обозначенным как «сам» (без увенчания увенчен). «Сам» и его ось, ость, т.е. самостоятельность, состояние состоятельности тела в оси телесности, это центр и вершина описания-понимания людского образа жи-зни, знатной мас-<обратное «сам»>-терством. Сам мастер. Сам с усам.

В. Даль приводит значения, соответствующие растению и собаке. «Лягавый пес, ишейный, подружейный, вислухая борода, с толстым чутьем, (рылом)». Когда рыск (бедному его тяготы — беда) увенчан победными ножками, ягодками бедер, тогда ведро. «Ляжко-ногий нвг. Слабобедрый, кто ноги волочит» (с. 740).

Овладеть сим сокровищем, разом преобразить беду в победу тягостно, (за)дано данное (наличное) как личное надо уметь, уразуметь, быть битья мастерством. А самости жи-вот имеет свои ноги, от погубели «би-жи», су-против-ни-чают, от-бивается рогами и конечностями. Враг, ворог рогатый, копытно-хвостатый не желает (утекает от лая) быть пытаным РАЗумением до мены в рагу. На битье отбивается, отворотившись рылом, лягается. Ното умелый в РАЗ; жи в об-щем разе образна, ЗНАТНА-ЖИ-ЗНЕ-ОБРАЗНА.

«Лягать, лягивать, лягнуть, или-ся, брыкаться, бить ноотмашь задними ногами. // Легать, лягнуть (раз.), бить, колотить кого-либо; // -ся (новг.) качаться, колыхаться, вихляться» (с. 740). Последние могут означать особое качество движений — лягание лежа, точнее, не стоя, как в первом случае, а согнувшись к земле или припав к ней «ляжками». Вихлянье лягами, «походка от бедра» явно эротична. Не исключено, что значимость половых отношений, проблема их урегулирования (космизации) в архаическом обществе наложило отпечаток на язык, связав тесно («отождествив») «качественность» с «качением», с волнением волн-влаги, остроту и пыл коим предавали половые отношения. Брак как ви(жизнь)брация, дрожь драгая братии (братьев-мужей) и (сестер-жен) виждь-вижу-ведаю, вождем ведом чрез жду к чресло-сложению, к ладу ляго-качанию. Дажь братии нашей дождь-влаги жи-созидания, жжений же-ланий удов умиротворение. Властитель блага телес-на-оси не даром прежде всего объединяется, разом дан в образе, есть образ-влаги, опоясан Океаном (-речью рекой). На русском «б» и «в» изрекают раз-лив-но (различно), то, что на других слитно в одном. Благо-влаго(~а).

«Лягаться, употребляется и в значении возможности. Ты впрягать, а она лягать! Не лягаться надолба, да и не везет» (с. 740). Лягать — так лягать до лба! «Лягание — ср. длительное действие по значению глагола [Лыгнуть, Ударить чем-либо. Лыгни его хворостиною. Кур. Опр.]» (с. 740-741). Удар не исключается как дар приведения в привычное состояние, норму естества, в которой «гнуть», «гнет» еще не розны на век от «прямызны», «независимости в себе и для себя»: впряг в гнет, согнутость, даже согбенность, напряга-работы не исключает распрямление в отдыхе, скорее, страстно-контрасно выделяет грядущее удовольствие в нем.

«Лягливы» охочие лягать животное — среди лошадей и особенно коров, рок у них, видно, таков. У иных отмечены «ляги» иначе. «Лягош-ка ж.сар. ляжка, лядвея; иногда икра ножная. [Бежит, лишь лягошки сверкают. Сар. Опр.]» (с. 741).

Только сейчас добрались до героини нашей. Топи! «Лягуха нвг. Лягуша, лягуша прм., ляготка, лягва [ж.] твр. Тмб., лягушка [лѣгуха, лѣгушка ж. Новг. Опр.] скакуха сев., веселуха нвср., жаба юж., квакуша, болотное, земноводное, гад, четвероногое животное, которое ходит прыжками (лягать)» (с. 741) и плавает «брассом», сводя и разводя бедра. В передвижении прыг-скоком прерывность более отчетлива, чем при людском прямохождении, которое при особом умении-усилии и одежде, скрывающей полностью ноги, превращается в плавно-величавое скольжение. У лебедя бело(снежно)го, па-



вушки, плавноплывущей по земле в скромности величавого молчания, в скрытой, сладом темени сладкого томления (взор потуплен, вздох не слышен, лишь румянятся ланиты, таит тайна обещаньем) нет похожего с квакухой-веселухой, все навывкате лягухой. (Общее же — женское — уловит умудренный, ведающий сквозь семь кождежд, за различием *под*-ходов к сретению. Какова Судьба, такова и гульба. Или наоборот? Или «и»?)

«Rana Учоные делят семью эту на четыре рода: лягушка, квакша (древесница), жаба, пипа (или жерлянка. // Лягва, рыба *Lophitos piscatorius*, торской- горт, неуклюжая, плоская, // Лягушка, лягливая лошадь; // долговязый, худой, голенастый» (с. 741), т.е. бедро — неотличимое продолжение голени, коих как бы две — ниже и выше колена? «Лягушка, лягваж, мясо лягушки» (с.741) — дели-катес у некоторых наций, французов например. Кати в гору аппетита, восходи на вершину гурманства, там ждет самых тонких знатоков и ценителей блюд деликатес на блюдечке с золотой каемочкой, съешь до косточек и пальчики облизнешь, хорошо да мало. Или для французов лягваж-гуляш только прелюдия к загулу в иных восторгах? Они советуют же нам — Шерше ля фам. Но вот незадача: для пск. твер. Лягушкой — тощая, испитая женщина. Иль благодушному от еды и вина любое лыко в строку, не бывает, как уверяют, плохих некрасивых женщин... В вине начальна начально не вина, а потеха. «Лягушка, род потешного огня, пускаемого на воду, шутиха» (с. 741).

Народные наблюдения о лягушке таковы: «В своем болоте и лягушка поёт. Допросились лягушки царя (от басни Крылова). Как не дуйся лягушка, а до вола далеко. Лягушке волон не быть, столько воды не пить. Не поймашь скакуху (лягушку) за уши». <Не на слух любит? В сказке сама стрелу подбирает, инициативу заключения брака с лучником (ей неведом?). Или незаметно для него высмотрела пучеглазая самого подходящего ей из всех братий?> «До грозы лягушка не квакает (т.е. до первой грозы). Лягушки квакают к дождю. Лягушки кричат: пора сеять» (с. 741). Далее приметы, связанные с погодой и сельхоз работами. Затем производные от основных значений, из которых выделим несколько показавшихся любопытными и неожиданными. «Лягушачий шёлк, тина, зеленые нити, выволакиваемые неводами. Лягушачья икра, норость (от рости́ться), клёк. Лягушечная трава, см. 2. брылёна. ... Лягушина ж. тмб. Речная раковина» (с. 741).

«2. Ляга [ж.] сев. [ляжка ж. ум. ол. Опр.] непросышная лужа, лыва, бакалдина, колдобина, ямина с водою; омут в реке; сиб. Мочижина с львами, болото, менее топкое, чем сорга, вогра. [«Глубокая яма в реке; омут. Попасть в лягву, попасть в беду, в несчастье. Арх. Опр.»] (с. 741).

Мужчина не может не искать, не попасть в пасть мочижины, болото топкое, но не до утопления, не до беды отправления на тот свет — мочат-мучат-мутят му(ж)чина и мочина друг друга (дружно-супружно) на этом.

«Лягузить, лягузничать кал. елозить, подлипать, лъстить, ластиться, подлещаться. Лягуза об. лягузник [м.], -ница ж. елоза, лъстец, подлипала, поползень, пролаз» (с. 742).

«Ляг см. лежать и ложить.» (с. 742). Попозже заглянем. А тут же находящиеся основные значения слова «ляда» не оставим без внимания.

«1. Ляда ж. С нем. [Lade] юж. Ставень, дверка, лаз в подполье, западня, люк; поперечные затворы в лавочках. [Откинь ляду. Положи на люду товар. Кур. Опр.]» (с. 742).

Хорошо лавочка (дельце): на запад\_ дня западня, (искавшем «в поле» снесь днесь, с-ум-евшими её принесь в ла-баз, закрома родины); Лаз в подполье бывший на затворе, мочина, откинь ляду люду — му(ж)чин. Люк-люкс, «жи», лайф, лайф (life) лави лав (love), жи-зни кайф. Ловлас Кай не смертен; любовь то, в чем, если и не бессмертен, то и не смертелен, или смерть твоя на вече красна в-ос(и) по рождения отрасли-поросли людской, длении дел ум-на-жжения-деления её в потом-стве, коему несть числа и конца (прехождения).

«2. Ляда, ляда, лядина ж. запд. сев. [ледина ж. пск. Оп.] лядо ср. вор. кур., лящина впр., пустошь, заросль, покинутая и заросшая лесом земля, запущенные заросли, // чишоба, починок, посека, кулига, валки, пожег, лесной перелог; // лесок по болоту, березнячок с хвойным подсадком, т.е. мешанный; вообще: // низкая, мокрая и плохая почва; вост. ярс. влгд. Мочижина с мелким леском; ляга, болота с яминами, лыва, постоянная лужа, пол\_й» (с. 742). Какой пол людства и через какую часть (и делание-действия мощь-мочь) телесности здесь словлен, словами описывается — это довольно явно и ясно без дополнений. Поимано диво девы-жены, женский чин-мочижина в отличие и в с-упружестве с му(ж)чиной. Его попадание в точку, десятку, глаз, яблочко и т.д. есть пре-людия западни, вкушения яблочка эротического, обо-рот-ного дневному рту снеди.

«[/ Лядина, чернозем, сухое место, на котором растет крупный лес. Новг. Опр.]» (с. 742). Тот же образ (оба в раз, раз общий, единение) с иной стороны: ст-раны раненой, уроняемой, равняемой-ровно, из подполья, на-род из себя умножающей, но не избегающей живокровную рану в пристяжке ляг, бедер. «Ледина, неглубокая яма в поле или в лесу, волог. Лединка ж. болотистое место, окруженное кустарником, пск. ... Скот в лединке ходит, в зарослях». Мычит, мчит уды в вольстве — мощь удовольствия. Жмет-жуе, смачно пережевы-

вает. Чайание мычания сбилось в куль явства, сбилось в конце тура чавкающее счастье чишобы. Еще бы! Словом, культура: к\_у«ля»тур=ура, тут куль! И (с)вязь их тверда, верь сия твердь всегда, как везде сиять (Полярной) з-везде.

Загадки поддаюки отгадке, если всё охвачено, есть веси и вес «гада»-змея ж-желаний людских, в исполнений коих надо и годеть, и ум-еть годным себя явить в добыче «бычьей». Одушевленно все и полно коловращений, преобразимо одно в другое, вся во всяком и всяк пригож всем чудом, чующим вольство «да» удом. Жи в уда-вольствии знатна, ЖИЗНЬ. ЛЮДСТВО. Ю-ДА-ЛЯ (воля удальства, дара удач радость).

В.Даль приводит две загадки. «Сухой Гаврилка вскочил в лядинку, разогнал всю скотинку? (гребень)» (с. 742). Это — частный, осязаемый случай. Чес-ание как очищение зарослей, влас телесности в более широком и возвышенном контексте преобразуется христианством в Благовещение Девы-Богородицы. В «Гаврилиаде» А.С.Пушкина роль вестника Бога меняется на противоположную, сближаясь с традиционно-народными представлениями, погружаясь в «лагир» юж. [нем. Lager?] — гушу или отстой, осадки, «подонки» (с. 741) архаичной культуры. Неисправно усугубляет ситуацию одинаковость отношения архангела и сатаны к Деве. Несмотря на их ожесточенное соперничество, увы, запоздавшее для воина не-бес-ного, осмеяние Невинности превращается из лишь церковного богохульства, свойственного Просвещению, в кошунство, втаптывающее женский род (следоват., и невозможность очищения и возрождения через него всего рода человеческого) в неискоренимый грех, в Страшный суд, обрекающий всех как потомство Евы на вечные адские муки. Хотел ли поэт в своем желании перевольтерить Вольтера «Орлеанской Девственности» такого результата или нет, но, осознав его, отрекся от авторства не только и не столько из-за боязни преследования церковью и светской властью. Вольнолюбие захлестнуло удавкой жизнелюбие в самом корне его — в на-роде, в любви как борьбе со смертью, как отрицающим её тлен и прах вечно юным созиданием. Бес попутал и мучил душу поэта, с признанием государю в авторстве и, главное, искренним покаянием началось обновление жизни: «снова тучи надо мною» — «как быстро в поле, вкруг открытом» (т. III, с. 140) он встретил Натали под Новый год.

«Стоят вилы, на вилах-то бочка, на бочке-то кочка, у кочки махало, на кочке зевало, повыше ламига, а там лядина, в лядине скотина? (человек)» (с. 742).

«Леденеть или лядеть, поростать молодняком, дерном и покрываться порослью. Лядуница ж. твр. Красная смородина» (с. 742). Признаки (зрелости) существ и мест совершения ими определённых деланий тесно у-вязываются друг с другом, неразрывно сплетаются в куль образа жизни, (по)мощь наполнения мощны, ко-шел-я туров, па(-па)-лом-ничеств к ягодкам, красным (красивым), зрелым, сощались счастьем.

Но до простоты логической тверди, неуклонной однозначности, тождественной целеустремлённости к блаженству Покоя, далеко, вернее, она несоизмерима с образ-на-остью, вне и поту ее стихийного мира, за-предельна хаокосмосу.

«3. Ляда от. Лентяй, ленивец, лежебок, тунаядец, бесполезный человек. От ляд м. В значении тунаяд, лядаший ледаший, юж. зап. пск. твр. [ледаший ряз., ледоший костр. Оп.], плохой, дрянной, хилый, тощий, [сухощавый, худой, малосильный]; распутный, негодный, и // ляд, все негодное и недоброе, дух пакостей, нечистый чорт. Ну её к ляду, собаку эту, она зря мечется на человека! // Тяжкая и безобразная болезнь, проказа и пр. Ледаха, ледаха об. Негодный человек. Ледачая фалья сама по себе ф(хв)алит, вор» (с. 742).

Ну, как не похвалиться? Кто еще похвалит тебя, уникального, кроме себя же «любимого»? Разве лишь душа широкая и высокая да платоновая (выше безмерно всякой платы) заметит, что в любом нет худа без добра.

Что хорошего в лентяе, лежебоке, тунаядце, отлынивающем на теплой печи от забот повседневных? Чаёт так явственно, что реальнее окружающего воображаемое, мечтает втуне (неуместно-невовремя) о ядстве сладком — о трапезе, пиршестве непреходящем на весь честной мир. Из рога изобилия без малейшего битья на возлежащих ли-ются благ потоки щедрые, неоскудимые: вздох-новление, вдох-новление... все без передышки выдоха. Словом, «царстуй лежа на боку». (Сей дурацкий поклев на тяжкие труды царские (танталовы муки — тьфу!) послужил камнем преткновение в запрещении. «Золотого Петушка», меткие цензоры забили птицу, возвещающую об опасности стране.

А лягушке-то что от дураков запечных и петухов зори — встречаемых? Поза. Был по(ход)«за», теперь поза, выражающая его итоги, фиксирующая завершение деланий дневных, снесь добывающих. Поза, соединяющая ляжку, бедро с Землей-кормилицей, поворотной отлична от позы «гона»: переступания ступней нижних конечностей при вертикальном (максимально «над») положении тулова-головы ради свободы делания дланами верхней конечностей. Гон ног-поза над-

ложения, а возле (огня совместное) воз-лежание-поза по-ложения (и на-ложения). Последняя(-ие) есть исток и исход (удачный-брачный) гона ног в «за» (в зоне «на», в охотничьем за-гоне-и-за-битии врага, туда ему и дорога, т.е. В удо-влетворение удов наших, охочих). Воз-лежание, вкушение-возлияние у-дач «на» из «за» есть увенчание *над* положения *положением* яд-ств внутрь и приготовление, с-наряжение наипростейшего упорядочивания, сочетания многих и разных в четность вз-рост-а рода, супружеского паравания «м» и «ж». Это деление оборачивается умножением, произведением себе подобных, отраслями по-колений. Таков слу-чай чающий, чарующий луч наилучшего в происходящем тако и сяко. Зорок и меток будь лучник, ж-же-ланий до-вольства до-будь еще и еще удачный стрелок.

При таком проникновении в случ\_й лежание с ложкой и лягание-качание с лягой на ложе брачном не есть Ложь безусловная, не супротивно она напрочь Истине, как представляется это рассудку, выставящему свою исконную дихотомию за универсальную, всеобщую. В общем роде, в об-Разе имания-полонения врага, положение его туши в жи-вот, т.е. на-пол-нения полых утроб, обра-чивающееся совокуплением полов и есть истовая истина ложности, то полой, то полной, то в позе «над», то в позе «по» *за* «на» волнительно текущей. Об-раз «жи» охочих(с)ловцов существенно ущербен, рассудочно заужен до плоского тождества без Лож (ложки и ложа), то бишь совмещение в жолобе, явленном в неоткрытости, обоих пол-ов-в-ин. Лоб (и боль) Об-раз-за. Заразная на раз! В блеклой ясности абстракций рассудка Об-раз (вернее, образ\_) утрачивает с-упругность, усыхает в ущербности, безумен, дряхл и дрябл мышцами, с впадом ртом и с Эротом пожухлым в опале холодной, смертной без соития со своею сокровенной половиной в целость слияния. Рассудок перво-наперво отвлекается от общения ре-ального полов, отрешается от ис-полнения ими себя в единое целое ради дления рода. В позах «м» и «ж», обращающихся в непосредственном поддержании и воспроизводстве таковых же, им же сообразных, пребывает волнующий(ся) сказ=образ. В ином речении словленным словом «м»-и-«ф».

Миф — образ=сказ о man'e, о его пути-блужданиях среди иного (уход «из»-своего в «за»-иного), в по-исках, за-исках имания того, что сложено будет в общий Раз, станет ключом преобразования тайного в НЕМ (ОБРАЗе) в явь проникновения, в кульминацию единения жи-утверждения новым в-торением. В черед активного ожидания блуда-блуда, в борениях с врагом на смерть световодителем (феноменом) Людину чается, явлена ведущей его метой фемина. Миф — муж, man в блужданиях, чающий пир в избе сборной, увенчанный

свадебным сводом, браком-супружеством с не-вестой. Миф — из=вестию о невесте, путь к красоте которой лежит через имание дара в «за». До-рога до во-рога рогатого (брадатого), по-бедная схватка с ним и воз-в-рат рат-ника (победителя) в «из»с«ба!» Красна из-ба дарами драгими дорог дальних, пиром честным да невестами ненаглядными, ладными. Да не минует феномен сей Людина. М(ы) уж в чине победителя врага (рого-при-носцы) — муж-чины. Полное качество «жи»сего чина — его половая половина. О какая ж-жен-чина! Мука неистребимая и для Паниковского. Man \_ woman. Раз-умен, добывая women, одолением врага: через «за» в чресла «ла».

Жена — она же на-града радостного града, высшая отрада, у-венчание всех начал триумфальным концом... без конца — буду еще и еще раз буду. Будущее царственно и вечно буд-но, величаво — Дуб-но. «У луко-морья дуб зеленый» вечно, сильный знатной «жи», а рассудок сух и чахнет в бессмертии над тождеством недвижимым, сверхпростым. Муж вьется вокруг жены, т-ужится, узорами змеится, все шире, глубже и выше охватывает иное (крылатый, огненный, водный, подземный и т.д.), ибо обладание сокровенным нутра обусловлено словом дара в ином (на неведомых дорожках следы невиданно-нежданных рогачей). И дело мужа правое, рогатый будет убит и принесен в град на общее, вечное обозрение, а жертвенное поедание туши его, наполнение живот-а всеми откроет брадытым и усатым путь налево. Жи маячит справа налево, где, в сон провалившись, утра-чиваешь пре-жде справленное и оказываешься в поре-пора направо, утра-ты по-править. Эти приключения правых и левых врат-в их обращающемся-превращающемся Об(щем) Разе-и есть исконный сказ Людина, «жи»-знатной в единении «м» и «f». Ми-фа-кратия. Превращение живых существ в особый вид — людство.

Мифологос и тем более мифологика (втайне-логикомафия, моно-централистический логизм), обычно покругенные в смесь слова «мифология», — это и развитие, и отклонение, и вырождение исконной власти твердого сопряжения, андро-гон-ген-ности «м» и «f». Ми в раже истовом желании лож истины истолковывается как блажь, бражный мираж, вымысел сугубо отрицательный, бабушкины <Яги> сказки. Себялюбивые просветители не вчера завелись и не завтра остановятся.

Недаром сказ о жи Ка, сказка, ка-жит, что и как ка-менем сокровенное делать, чтобы до слития во внутренне тайном, днесь скрытом, добраться. Lithos — камень, твердь его высекает искры, наносит черты и рези и губит, чтобы было, что пригубить, влагой живой излиться. Не злиться, а умерев, родиться вновь, умиротвориться. Вновь лиется — бьется любовь: лю-лю-люб-б-лю-ю. У-каз сказа кончает-

ся-венчается пиром и свадьбой — т.е. началом счастливой, долгой, мирной жизни. Столь же условно начало, зачин сказа: «жили-были...» изрекает вечное-вечером вечно. Мотай на ус, отращивай в образе, мощь братия, заплетай косу длинную, пока не нашла она длинный камень, пока не пришла пора паре порадоваться властью.

Мифика холит «власть» в образе жи. Плаголет: «Влазь в лаз! — Он власат, влаг; ужась, страсть. — Тверд будь, уж сдюж, муж. Там жи лась, сласть, ради рождения, исцеленья от жжения стоит пропасть». В-ла-сть — соединение половых половин в повинность людскую, в создание образа андрогинности, цели-целости «м» и «f», в которой об-раз новится, раз-ви-вается в буду-еще-еще...

Жи-ви (победная) Ка(меня) речется-реет знам\_нами [не «ё»] слова ворога рогатого, знатна уловками (механикой, ору-диями) и мастерством (тэхнэ, артистизмом) в борьбе с ним насмерть жи-вот-а. В по-беде, имании туши, рогов, копыт и т.д. помогает Мать Сыра Земля, кладезь сырья для орудий, оружия, ора ратоборцев. Дороги по-бед сводятся в место сбора, вместе — *сложения* добытого из-бора «вся». Возвращение в ранее покинутое замыкает мыканье-блуждание проходом через врата, под свод своего обода желаний, в свободу лада. А там? Там, под аркой подарок драгой — ОНА, ус-лада.

Сказ о Ка — триумф слова, слово о слове и слава. Аз: (из)-за в иск врага, борьба, бах-трах, по-беда, слом и слов «ба», носитель блага до пристанища лож, до жолоба влаги. Яз-зы-Ка власть.

Полна благ изба, в праздник ми-ражные, бражные, жар — ку-раж желаний дланями своими в лесную «лань», в экзотические дары преобразившие. С поклоном «блюдо» охаживаем, ж-ждем приветно-ответного «на»: ж-жена, лада вот-вот пожалует, пожалеет, милого помилует. Коса расплетется, камень изольется: чудо-нови, волшебство зачина нескончаемого.

Миф — сказ, указ властный на крепкое, твердое проникновение-единение (оба-в-раз) половин: гон-ген м и ж => андро-гин. Охота, до-быча ради преумножения своих-Мыобразных.

Затем ОН и ОНА (в раже сияющего слияния порождения) объявляются миражом, вытесняются ОНО, отвлеченным от полов обобщением среднего рода, которое возносится в неподвижный и неизменный покой наипростейшего чистого блаженства самого по себе, тождества у себя. О, О-ум, ОНОе! ОН еще может быть наземным отблеском по-стороннего (бесполого) совершенства, если Она, ее смертельная прелесть не собьет его с пути причащения к праведному, Святому. Миф мучается Логосом, таящим Логизм, и являет Веру.

**От составителя:** Далее В.Перевалов планирует раздел о Лучнике. Отдельные фрагменты, написанные для этой части, приводятся ниже, с тем, чтобы читатель имел представление о направлении последующего движения автора.

ЛУК: *Война, охота, радуга.*

Как атрибут божеств и аллегорических фигур, лук во многом сохраняет значение *стрелы*. Лук как атрибут характерен для богов-охотников, солнечных богов и богов любви, таких как кельтский Кернуннос, греческий Аполлон, Эрот, Геракл, Артемида. Последнее сделано лук также символом луны. Как основное оружие североамериканских индейцев, лук стал атрибутом персонифицированной Америки как одной из четырех частей света.

В Древнем Египте образ 9 луков является символом «народов, подчиненных царю». Верхнеегипетская<sup>5</sup> богиня Нехбет в связи с этим имела прозвище «та, которая связала луки», т.е. объединила племена под властью фараона.

Триумф фараона над врагами выражается на фресках в том, что фараон потирает ногами все те же 9 луков. Лук является характерным атрибутом богини войны Нейт.

Однако издавна лук был прежде всего символом войны и охоты, а в Европе — еще и мирской власти. В геральдике лук свидетельствовал, как правило, о восточном или же о военном происхождении гербовладельца, хотя более точное значение зависело от сопутствующей атрибутики лука: наличия колчана и числа стрел в нем, наличие и положение тетивы. Так, лук со стрелой на тетиве обозначает готовность к бою; лук без тетивы символизирует разоружение; сломанный лук с уцелевшей тетивой встречался только во вдовьих гербах, часто с девизом: «Я осталась одна!», служа символом смерти супруга. Разогнутый же лук считался как следующая фраза: «Чтобы сохранить свою силу, я должен иногда ослаблять тетиву», означавшая, что ум иногда должен отдыхать, как и тело; ум же, не прекращающийся тяжело трудиться, как постоянно натянутый лук, скоро станет никуда не годен» (с. 321–322). Не поэтому ли идеальным условием непрерывного процесса, абсолютной сохранности, инерции как тождества полного движения и покоя, предполагается пустота, абсолютный вакуум, небытие = ничто? Идея как идеальность за-предельна миру сему, даже если он сам по себе бесконечен.

«Лягушка. Воскресение после смерти». Первое символическое значение лягушки появилось в Древнем Египте: благодаря своей плодovitости и поразительным метаморфозом от яйца к головастику и



далее к грациозному существу, отдаленно напоминающему человека, она символизировала возникающую и постоянно обновляющуюся жизнь. Богиню Хекет народные поверья рисовали именно лягушкой.

В Древнем Китае лягушка именовалась «твен-чи» («небесная курица») и соотносилась с Луной; кроме того, считалось, что одна из двух душ человека по форме представляет собой лягушку. Многие императоры и поэты Китая «снижали себе великую славу тем, что запрещали преследовать лягушек, устраивающих свои беспокойные хоры».

В христианской символике образ лягушки, как и в Египте, стал образом повторного рождения, воскресения после смерти. Антитезой лягушки является жаба, так же как оса в символике противопоставлена пчеле. Одна из казней египетских принимает вид нашествия жаб (с. 324–325).

В отличие от народной культуры христианство проводит строгое, непоколебимо иерархически выстроенное различие между всегда положительным, избранным и отрицательным, отвергаемым, греховно- смертным. Это «обобщение» не абстрактно-формальное, а опытное, синкретично включающее практический здравый смысл, мифическое «вдруг, сразу и навсегда» и рассудочное понимание идеала как совершенства простоты и чистоты, потустороннего миру сему и противопоставленному ему своей недостигаемо/стью Снизу, вне благодати, изливающейся, нисходящей Сверху. По-верх-на-ост(ь) нерушима в религиозном соотношении посю- и поту- стороннего, вдруг чудесно нисходящего и милосердно Спасующего падшее.

### Примечания

- <sup>1</sup> «Например, “гимель” — третья буква еврейского алфавита — означает “верблюд” и ее знак является условным изображением верблюда.» (*Рассел Б.* История западной философии. Новосибирск, 1999. С. 27.) Уже нет явного, соответствующего «весу» реальных качеств соотношения между предметом и знаком? Буква означает не человека с его мимикой, жестами и т.д., а «немой» неподвижный знак, черты и резина воспринимающем навек лоне.
- <sup>2</sup> По мнению С.Серебряного, “Hiram of Tyre” текста оригинала следует переводить не «Хирам Тыра», а «Хирам [царь] Тира».
- <sup>3</sup> *Рассел Б.* Указ. соч. С. 26–27. (В оригинале третий абзац отрывка предшествует двум первым.)
- <sup>4</sup> Славянская мифология: Энцикл. словарь. М., 1995. С. 250. Далее в скобках указаны страницы этого издания.
- <sup>5</sup> *Турскова Т.* Новый справочник символов и знаков. М., 2003. С. 321. Далее в скобках указаны страницы этого издания.

Научное издание

Коллаж — 5

Социально-философский и философско-антропологический альманах

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Художник ***В.К. Кузнецов***

Технический редактор ***А.В. Сафонова***

Корректор ***А.А. Гусева***

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 27.10.05.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 9,13. Уч.-изд. л. 8,89. Тираж 500 экз. Заказ № 049.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор ***Т.В. Прохорова***

Компьютерная верстка ***Ю.А. Аношина***

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119992, Москва, Волхонка, 14