

ЧЕЛОВЕК КАК СЛОВО



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ





ЧЕЛОВЕК КАК СЛОВО

ЧЕЛОВЕК КАК СЛОВО

СБОРНИК В ЧЕСТЬ
ВАРДАНА
АЙРАПЕТЯНА



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ
МОСКВА 2008

ББК 83.3(2Рос=Рус)
Ч 39

Ч 39 Человек как слово: Сб. в честь Вардана Айрапетяна. —
М.: Языки славянской культуры, 2008. — 264 с.

ISBN 9-785-9551-0268-9

Сборник посвящен шестидесятилетию Вардана Айрапетяна, филолога-русиста, лауреата премии Андрея Белого, присужденной за книгу «Толкуя слово. Опыт герменевтики по-русски» (М., 2001), автора глубоко и всесторонне продуманной версии русской герменевтики, основанной на проникновенном изучении народной культуры, — герменевтики родного языка.

ББК 83.3(2Рос=Рус)

*В оформлении переплета использована картина
Сальвадора Дали «Гермес» (1981)*

ISBN 9-785-9551-0268-9

© Авторы. 2008

© Языки славянской культуры. 2008

Содержание

От составителя	7
<i>С. Г. Бочаров.</i> О Вардане Айрапетяне	9

I

<i>В. Н. Топоров.</i> «Герменевтические подступы к русскому слову» Вардана Айрапетяна. Вместо предисловия	15
<i>В. В. Бибихин.</i> Вардан Айрапетян. Герменевтические подступы к русскому слову	34
<i>В. В. Бибихин.</i> Герменевтика	41

II

<i>Л. Абрамян.</i> О проекте филологического словаря	67
<i>Л. Акопян.</i> Феномен Дмитрия Шостаковича	75
<i>С. Г. Бочаров.</i> Ахиллес и черепаха	91
<i>Б. В. Дубин.</i> Оправдание речи. Два этюда о современной поэзии для Вардана Айрапетяна	100
<i>Л. В. Карасев.</i> «Порча пальцев» у Достоевского	113
<i>С. В. Лезов.</i> Речь Яшки Преображенского о смысле жизни	119
<i>С. Ю. Неклюдов.</i> Понять и осмыслить (к проблеме «ослышек» и лексических искажений в устной традиции)	123
<i>А. Б. Пеньковский.</i> Загадки пушкинского текста и словаря: «...и после ей наедине давать уроки в тишине» («Евгений Онегин», 1, XI, 13—14)	133

<i>М. Ю. Реутин. Отрицательный метод в богословии Майстера Экхарта.</i>	<i>155</i>
<i>А. Саакян. Astuac (Бог) — знак армянского христианского конфессионально-культурного контекста</i>	<i>185</i>
<i>Л. Силард. Бытие и язык как проблема первичных и вторичных жанров</i>	<i>191</i>
<i>Т. В. Цивьян. Из Петербургских текстов и петербургских мифов (по записям В. Н. Топорова)</i>	<i>206</i>
<i>М. Э. Ширинян. Ранневизантийский церковный историк Сократ Схоластик и его мировоззрение</i>	<i>214</i>

От составителя

В первой книге Вардана Айрапетяна «Герменевтические подступы к русскому слову», вышедшей в 1992 г., есть заметка под названием «Слово как человек». В преобразованном виде она вошла и в его итоговую книгу «Толкуя слово. Опыт герменевтики по-русски» (М., 2001), значительно расширенное издание которой готовится теперь автором. В предисловии к «Подступам» В. Н. Топоров писал:

«Слово как человек», — сказал он. «Но и человек как слово», откликнемся мы, напомнив, что подлинное живое слово несет в себе глубокий бытийственный смысл (наст. сб., с. 33).

«Человек как слово» — здесь прежде всего имеется в виду человек как таковой, *homo sapiens* (точнее *loquens*), но это в полной мере можно отнести и к авторам этих двух высказываний. Мало найдётся филологов, настолько проникнутых стихией слова, так чутко откликающихся на тончайшие оттенки его звучания и смысла. Это люди позволившие слову, по выражению В. В. Библихина, «слыть и слышаться так, как хочет оно, не мы» (наст. сб., с. 40). Вардан Айрапетян считает Топорова вместе с Бахтиным главными своими учителями, но он пришёл к ним сам (к Топорову пришёл когда-то в прямом смысле) и, многое взяв у них, продолжает идти своим, совершенно особым путём. С. Г. Бочаров называет то, чем занимается Айрапетян, «персональной филологией» (с. 11 наст. сб.). Но и эти слова можно понимать двояко. «Герменевтика по-русски» персональна только в том смысле, что никто другой не мог бы выстроить это грандиозное здание с таким тщанием и полнотой, но имеет она дело, пользуясь ключевым ее термином, с мировым человеком и его словом. И это прежде всего русский мировой человек, Иван.

В первом разделе сборника помещены непосредственные отклики на книги Вардана Айрапетяна, во втором — статьи, предоставленные авторами специально для настоящего сборника.

За деятельную помощь в комплектовании сборника благодарим Левона Абрамяна и Сергея Георгиевича Бочарова.

О Вардане Айрапетяне

Четверть века тому назад (примерно) позвонил незнакомый и очень вежливый голос с вопросом: нельзя ли прочесть неопубликованные записи выступлений М. М. Бахтина в философских кружках 20-х годов, говорят, у вас есть? Мы встретились в метро, и это была моя встреча с Варданом Айрапетяном. В 1992-м в московском издательстве «Лабиринт» вышла книга в белой мягкой обложке — «Герменевтические подступы к русскому слову», заслужившая сразу признание двух таких филологов, как В. Н. Топоров и В. В. Библихин. После были еще две книги и разные публикации, но новой темы не было: воистину автор знал (и до сих пор знает) одной лишь думы власть, и другая тема ему была не нужна. Тема одна и *своя* настолько, что автор может ее изнутри расширять и наращивать, кажется, без конца, вовлекая в нее материал словесности почти безбрежный. Айрапетян с признательностью называет своих учителей — В. И. Даль, Бахтин, Топоров, — но он не имеет рядом с собой союзников, с кем он мог бы образовать что-то вроде общего «направления». Он сам себе направление, и при весьма широком составе имен, которые привлекает себе в подмогу, цитирует и на них опирается, по существу работа его одинока. Этот толкователь русского слова заслуживает сам толкования.

Читатель Вардана Айрапетяна встречается с текстами, каких он ни у кого не мог прочесть. У Бахтина — недаром все же он тогда стал поводом к первой встрече — есть в ранней философии поступка описание того, что названо им эстетическим созерцанием: «напряженно замедлить над предметом, закрепить, вылепить каждую мельчайшую подробность и деталь его. Только любовь» — продолжает Бахтин — дает нам так рассмотреть предмет. И ведь это словно бы описание излюбленной формы Айрапетяна. Его форма — монографический лаконичный (предельно) этюд, в котором автор склоняется над каким-нибудь произведением русской речи, чтобы над ним «напряженно замедлить» — «все как один», «карты в руки», «зеркало души», «анекдот про девярых людей», или проще простого — что значит словечко «думать». Напряженно замедлить, чтобы истолковать, — толкование же уводит нас весьма далеко за границы этого речевого произведения, в толковательное пространство, какое автор предпочитает называть герменевтическим более, нежели лингвистическим. Анекдот про девярых людей это «притча о человечестве». Круглое число из

десяти людей, сидящих в кружок, никак не может сосчитаться и стать действительно «круглым» числом, потому что каждый считающий, живущий собственной исключительностью, самого себя не включает в счет, и нужен проходящий мимо и находящийся вне круга одиннадцатый, чтобы правильно сосчитать. Дурацкий анекдот ведет к тому, что названо автором «религиозностью герменевтики» (В. Айрапетян. Русские толкования. М.: Языки русской культуры, 2000, с. 63; далее указываются страницы этого издания). В самом деле, без «иного для всех» человечеству, всем, нет выхода из положения, потому что «без иного для всех каждый для себя иной», и отсюда человекобожество Кириллова у Достоевского: «Если нет Бога, то я бог» (62). Притча о человечестве в результате аналитического в нее вживания превращается в «притчу о людях, “я” и боге» (69). Не непременно иудейско-христианском Боге, уточняет автор, почва его герменевтики — «неписаная вселенская религия», скрытая в языке и фольклоре (63), как почва для из нее вырастающих исторических, «писанных», «официальных» религий.

Толцйте и отверзется вам — было сказано нам в Нагорной проповеди: стучите и вам отворят. В. Н. Топоров в обширном предисловии к первой книге Айрапетяна говорил о сродстве, очевидно, не только фонетическом, этимологически разъединенных значений — *толкать/толочь* и *толк/толковать* (см. с. 20 наст. изд.). «Мы толчем и толкаем толкуемое» — продолжает за Топоровым играть словами Айрапетян (14), следуя заповеданному в «иудейско-христианском» тексте наказа: стучится (толкается), и ему открывается.

Армянский смыслопотокователь избрал себе в Ереване жизненным делом русское слово, обучая вниманию к нашему слову русских филологов. Наш фольклор, пословица, сказка — его основной материал и предмет; литературу, слово «написанное», он несколько даже третирует как материал для своих целей второстепенный, но при этом умеет аналитически прочитать в литературе то, что литературоведами так не читается. Так, знаменитые «мертвые трупы» в финале «Бориса Годунова» (на что, как известно, «Народ безмолвствует» и на которые литературоведы могут лишь, как правило, указать как на нечто выразительное, но о смысле этого «плеоназма» можно лишь погадать) он читает как не тавтологическое, но аналитическое сочетание со значением «усилительного выведения отличия наружу»: «Здесь сразу два аналитических сочетания, *отравили себя ядом* и *мертвые трупы* (...). Эти сочетания приняты за плеоназм и мотивированы волнением в статье М. Гаспарова (...). Мосальский хочет убедить, он

говорит усиленно, а народ в ответ усиленно молчит. *Два русские мужика* в начале Мертвых душ тоже аналитическое сочетание» (115) — кто бы так еще их определил? Полемическая ссылка на М. Гаспарова здесь не случайна: если автор признает своим учителем М. Бахтина, то он должен делать решительный выбор, признавая тем самым существование гаспаровского противостояния Бахтину, — и вообще ориентируя свои теоретические притяжения и отталкивания в зависимости от отношения филолога или писателя к проблеме фольклор и литература. Оттого в притяжениях у него Бахтин, Достоевский и Розанов, в отталкиваниях — М. Гаспаров и Набоков; о последнем есть любопытное точное замечание: «Этой знакомой многим писателям независимости героя от автора Набоков никогда не чувствовал: “Я совершенный диктатор в собственном мире...”» (178).

Вардан Айрапетян создал свою совершенно оригинальную, *персональную* филологию русского слова; признаем, что она в высокой степени отвечает этимологическому смыслу термина *филология*. Путь своего толковательного искусства он объясняет обратным образом тому, какой обычно мыслит себе наука: «Такая герменевтика обращена от простых людей через толкователя к ученым, то есть в противоположную популяризации науки и всякому просвещению, культурное оно или религиозное, сторону» (28). (Автор этой заметки вспоминает, как, покидая в последний раз Москву и уезжая в свой Ереван, Вардан раздавал накопившуюся здесь библиотеку и подарил мне книгу Бориса Кузина, указав в ней очень нравящийся ему краткий текст против популяризации науки — «Зачем земля круглая».)

I

«Герменевтические подступы к русскому слову» Вардана Айрапетяна. Вместо предисловия

Герменевтика теснейшим образом связана с познанием; более того, она органически укоренена в процессе познания, который без нее вообще не мыслим. Этот процесс естественно может быть представлен как серия ответов («открытий»), предполагающая соответствующую ей серию вопросов, формулируемых явно и надежно или же более или менее достоверно эксплицируемых из ответов на них. Каждый ответ представляет собой некое *и с т о л к о в а н и е*, т. е. особый тип объяснения того, о чем спрашивается в вопросе и что решает определенную познавательную задачу. Обычно ценится сам ответ и недооценивается вопрос, которым ответ вызывается, — тем более что сам вопрос может и не формулироваться в явном виде, хотя по сути дела он всегда присутствует, и его нередкая латентность не должна вводить в заблуждение. Вопрос как институализированный и формализованный прием, используемый как «техническое» средство в акте вопрошания, не менее важен, чем сам ответ, потому что именно с вопрошания начинается познание и потому что сам вопрос существенным образом предопределяет и контролирует ответ, преформируя объем возможностей будущего «ответного» пространства. Вопрос выдвигает нечто вперед, в самый фокус познавательных интенций как *п р о б л е м у*. Внутренняя форма этого древнегреческого слова дважды подчеркивает идею *в ы с т у п а н и я в п е р е д*, на первый план (*πρό-βλημα* : *προ-βάλλω* как бросок вперед, выдвижение, опережение, в частности в связи с неким вопросом, задачей и т. п.). Конкретнее всего эта идея реализуется в таких значениях слова *πρό-βλημα* как ‘выступ’, ‘мыс’ (ср. *προ-βλής* в том же значении, но и как ‘выдающийся вперед’, ‘выступающий’, ‘торчащий наружу’), а более опосредствованно в том же слове *πρό-βλημα*, когда оно обозначает некую вынесенную вперед конструкцию, которая может оцениваться и положительно — как *о п о р а*, *о п л о т*, *з а щ и т а*, *п р и к р ы т и е*, и отрицательно — как нечто угрожаемое, связанное с трудностями, с повышенной опасностью (в частности, на этом основании сюда же можно было бы, кажется, отнести *βλεμεινῶ* ‘гордиться’, ‘кичиться’, т. е. выбиваться-выделяться из ряда, но и ‘угрожать’). Но где *о - п а с - н о с т ь*, там и *с - п а с - е н и е*, где *в о - п р о с* (страстный, напряженный, вопрос-просьба, вопрос-

мольба, ср. лат. *precor* ‘просить’, ‘выспрашивать’, ‘молить’, ‘умолять’ /из и.-евр. **prek-* : **prok-*, к которому восходят и русск. *просить*, *спросить* и нем. *fragen* и т. п./, и всегда о главном, всегда в ожидании последнего решения), там и о т - в е т, подлинное слово, открывающее новое знание; где такое решительное и даже чреватое насилем опережающее вторжение человека в тайны мира, там как бы навсегда упавшая тень порочного круга (*circulus vitiosus*), дурной бесконечности, безвыходной, в свое тесное пространство запирающей, абсолютной детерминированности, хотя и до поры несколько завуалированной. И тогда некогда утешительная импликация-предопределение «где вопрос, там и ответ» как бы возвращает пытливого вопрошателя к ситуации «разбитого корыта», Сизифова труда, вечного повторения иллюзий и их крушения, к тому, что Екклесиаст-Кохелет обозначил как «суета сует и всяческая суета». И разве не он же, умудренный опытом всей жизни прирожденный исследователь («И предал я сердце мое тому, чтобы исследовать и испытать мудростию все, что делается под небом». Еккл. I, 13), пришел в конце концов к неутешительному выводу — «Тогда я увидел все дела Божии и *нашел*, что человек не может постигнуть дел, которые делаются под солнцем. Сколько бы человек ни трудился в исследовании, он все-таки не постигнет этого, и если бы какой мудрец сказал, что он знает, он не может постигнуть *этого*» (Еккл. VIII, 17)?! Но почему же тогда Екклесиаст, сделав, казалось бы, последний и главный вывод «Суета сует..., все — суета!» (Еккл. XII, 8), не подчинил ему всю свою дальнейшую жизнь и ставил перед собой цели, ставившие под сомнение окончательность этого вывода? Ведь именно о нем сказано — «Кроме того, что Екклесиаст был мудр, он учил еще народ знанию. Он *все* испытывал, исследовал, и составил много притчей... и слова истины написаны им верно» (XII, 9—10). Остается предположить, что он был не готов признать свой вывод ни последним, ни главным и полагал его в чем-то ином — «Выслушаем сущность всего: бойся Бога и заповеди Его соблюдай, потому что в этом всё для человека; Ибо всякое дело Бог приведет на суд, и всё тайное, хорошо ли оно или плохо» (XII, 3—14). Суд еще предстоит, и потому ни одно заключение не может претендовать на окончательность и, значит, поиск истины и слова для ее выражения неотменяем. Именно слово и превращает самое истину в выдвинутую вперед острейшую п р о б л е м у. Не случайно после упоминания «слов истины», написанных Екклесиастом, следует — «Слова мудрых — как иглы и как вбитые гвозди, и составители их — от единого пастыря» (XII, 11). Такое слово — бросок,

прорыв, прокол (*πρό-βλημα* : *βάλλω* восходят к и.-евр. **g^uel-*, совмещающему значения ‘прокалывать’ и ‘пробиваться’, ‘проистекать’ и под.) и выход в новое пространство — всё возрастающего и углубляющегося смысла, в котором вечное круговращение суеты сует, ведущее к дурной бесконечности, заменяется авторефлексивным движением несущего смысл слова, каждое обращение которого на само себя возвращает новый смысл, находящийся уже вне «суеты сует», но угрожаемый ею, как только он оказывается в пренебрежении и забвении.

Это объяснение-истолкование слова, это «открытие» его смысла, чем как раз и занимается герменевтика, этот прорыв завесы инертного и немого «дурного» бытия становятся возможными в результате определенных и специальных усилий, стараний, позволяющих до - б и т ь с я преследуемой цели или, выражаясь несколько вольно, «д о - с т у ч а т ь с я» до ответа на вопрос, и именно до такого ответа, который несет в себе некий новый, «усиленный» смысл, вынуждающий «внешний» ему мир подстраиваться к нему в такой степени, что вскоре начинает казаться, что этот смысл принадлежит самому миру и лишь вторично, заемно — слову, этот мир «разыгрывающему» (если пользоваться этим мандельштамовским термином из его «Разговора о Данте»).

В этом «герменевтическом» контексте привлекает внимание одна фраза из Нагорной проповеди — «Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете; стучите, и отворят вам» (Матф. VII, 7). Смысл каждого из этих трех блоков (*Αἰτεῖτε* — *δοθήσεται*, *ζητεῖτε* — *εὕρεσεται*, *κρούετε* — *ἀνοιγήσεται*) примерно одинаков. Связь предлагаемого Иисусом Христом исходного действия и вытекающего из него результата, трижды воспроизводимая в этой фразе, носит почти автоматический характер, что, в частности, подтверждается и следующей перифразой, связанной с приведенным высказыванием как следствие с причиной — «И б о (*γὰρ*) всякий просящий получает, и ищущий находит, и стучащему отворят» (VII, 8; причинно-следственная конструкция самой этой перифразы легко эксплицируется: кто просит, тот получает... < он получает, потому что /ибо/ он просит...). Уже первое слово фразы (VII, 7) отсылает не только к просьбе, но и к вопросу (*просить* : *просьба* : *во-прос*), и в этом отношении русский перевод верен греческому, где *αἰτέω* означает и ‘просить’, и ‘спросить’ (и ‘требовать’, и ‘добиваться’, и даже ‘формулировать логическое требование’, напр. у Аристотеля). Этот вопрос о причинах (*αἰτία*), основаниях, сформулированный как просьба, предполагает и ответ (*δοθήσεται* как раз о нем). Сама фраза строится не как суждение о некоем конкретном

случае, но как установка общего типа, имеющая дело не с физическими, но с духовно-ментальными данностями, хотя и окрашенными (как в случае последнего блока) светом повседневного бытового опыта с его простыми и понятными, часто повторяющимися действиями. И поэтому заключительное «стучите, и отворят вам» не что иное как «бытовая» метафора определенной ключевой духовной ситуации — призыв до-биться, «до-стучаться» до главного, ответом на который должно быть отворение некоей умопостигаемой двери, выступавшей до сих пор как препятствие, преграда (закрытая, запертая дверь), а отныне ставшей открытым входом к истине.

Греч. *κρούετε* в этом контексте вдвойне показательно: «внутренне» — своим семантическим объемом, «внешне» — тем способом, каким этот глагол передавался в отмеченном месте в его славянских переводах. Семантическая структура слова в основном определяется набором обозначений ряда механических действий, имеющих в принципе деформирующий или даже разрушительный характер (не только ‘стучать’, но и ‘топать’, ‘топтать’, ‘притоптывать /ногой/’, ‘ударять’, ‘бить’, ‘хлопать’ и т. п.), но на этой основе формируется некая аналитическая ситуация вычленения, высвобождения сути, испытания ее, проверки конструктивных возможностей ее и даже использования их не только для благих, но и для дурных целей (ср. ‘испытывать’ /τὸ καλόν. Plat./, ‘проверять’, конкретно — опробовать нечто с помощью постукивания, своеобразной проверки на прочность; но и ‘обманывать’, ‘мошенничать’ /*κρούσις*/, исходный локус — ситуация подталкивания весов в выгодную сторону); но формирующимся нервом семантической структуры этого глагола становится идея такого **ст а л к и в а н и я**, **с о п о с т а в л е н и я**, которое, во-первых, предполагает участие «нефизических» объектов и, во-вторых, имеет целью **в с к р ы т и е** «укрытого», проникновение в суть и конструирование **н о в ы х** **с м ы с л о в** путем столкновения двух или более старых (Платон употребляет глагол *κρούω*, говоря о «столкновении» одних слов с другими — *ἀλλήλων τοὺς λόγους τοῖς λόγοις* — с целью испытания-проверки их смысловых потенций; к исходной «аналитической» установке ср. этимологическую связь *κρούω* < **κρουσω* со слав. **krušiti*, **krъšiti*, лит. *krušti* и под.). Это столкновение-«сокрушение» ради высвобождения находившихся в «связанном» состоянии и скрытых внутри энергий, которые затем могут использоваться и в созидательных целях, сродни ситуации разделения атомного ядра и соответствующего эффекта и может служить близкой аналогией к деформации слова и «сталкиванию» слов в тех творческих опытах, которые приводят к обнаружению-конструированию

новых смыслов, к познанию глубинных значений слов, к проблеме их истолкования, т. е. выведения изнутри их «толка», определяемого Далем как «смысл, сила, значенье, разум, сущность».

Здесь уместно напомнить об одном из старых славянских вариантов перевода греч. *κρούετε* именно в этом евангельском фрагменте. Речь идет о примерах, подобных ст.-слав. *Тлъцѣте* (*тльцѣте*) и *отвръзеть са вамъ*, русск. *толцые* и *отверзется вам*, чешек. *tlucte, a bide vát otevřino* и т. д. Русск. *толкать, толкнуть, толочь* (ср. др.-русск. *тълкнути, тълчи/толчи, тълку* и под.), соответствующие глаголы других славянских языков и, видимо, их праславянский источник обладали набором значений близким к *κρούω* — ‘стучать’, ‘бить(ся)’, ‘ударять(ся)’, ‘топтать’, ‘толкать’, ‘толочь’ и т. п. с той же идеей деформации, расчленения, размельчения. Непосредственных («платоновских») примеров употребления этих русских глаголов в контексте слова, смысла, кажется, нет, хотя само это явление «столкновения» слов сознательно предполагается и в разных поэтических концепциях и в конкретных поэтических опытах — от «плетения словес» Епифания до мандельштамовской теории «знакомства слов», о которой вспоминала Ахматова, и вагиновских «Опытов соединения слов посредством ритма». И это «столкновение» (соединение, сопоставление) слов — ради смысла, ради толка. Говоря «о необходимости заново образовать мир словом, о нисхождении во ад бессмыслицы, во ад диких и шумов и визгов, для нахождения новой мелодии мира», Вагинов продолжал — «Поэзия — это особое занятие [...] Страшное зрелище и опасное, возьмешь несколько слов, неожиданно сопоставишь [...] всё над сопоставленными словами думаешь. И замечаешь: протягивается рука смысла из-под одного слова и пожимает руку, появившуюся из-под другого слова, и третье слово руку подает, и поглощает тебя совершенно новый мир, раскрывающийся за словами» (и в его же стихах — *И медленно [...] | Ты подбирай слова, и приручай и пой, | Но не лишай ни глаз, ни рук, ни ног зловещих, | Чтоб каждое неслось, но за руки держась. | И я вошел в слова, и вот кружусь я с ними...* или *Любил я слово к слову | Нежданно приставлять, | Гадать, что это значит, | И снова расставляя, или еще В одних — наитие, в других же — сочетанье, | Расположение — поэзией зовется | [...] | Но забываюсь часто, по-прежнему | Бессмысленно хватаю я бумагу — | И в хаосе заметное сгущенье, | И быстрое движение элементов, | И образы под яростным лучом, или же, наконец, Прозрачен для меня словесный хоровод. | Я слово выпущу, другое кину выше, | Но всё равно оно вернется в круг...).*

Но об этом столкновении слов, открывающем возможность истолкования их смысла (собственно, первое и есть уже интуитивно осознаваемое начало второго), можно судить по тому упорству, с которым в русском языке сводятся-сталкиваются в единых контекстах формально близкие, но разные и этимологически разъединяемые слова — *толкать / толочь* (праслав. **tylkǫ* : **telkti*) и *толк / толковать* (праслав. **tylkъ*); правда, нужно отметить, что в отличие от общеславянского распространения первого слова и надежных внеславянских параллелей второе слово в славянских языках узко локализовано и остается без сколько-нибудь надежной этимологии, что не позволяет считать окончательно закрытым вопрос о «сродстве» этих слов. Их «столкновение» организуется языковым сознанием в случае «этимологических фигур» типа *Толку́ век, а то́лку нет* или *И толк-эт есть да не втолкан весь*, причем *толк* может быть прямым, истинным и кривым, ложным — ср.: *Дать речам прямой* (соотв. — *кривой*) *толк*, ср. *кривотолк*, или *Что то́лку говорит б́естолку*; *Много то́лков, да мало то́лку*; *Ни складу по складам, ни толку по толка́м* и т. п. (ср. ситуацию мирской сходки в свете двух наиболее характерных ее предикатов, фиксируемых многими предложениями типа *Целый день толклись на сходке* и *Толковали день на сходке, а толку мало* /Даль/). Другой локус такого «столкновения» слов является частичным и нуждается в дополнительной экспликации. Речь идет о фразеологизмах, иногда паремийного характера, которые нередко предполагают некий зрительный, физический образ. Прежде всего имеются в виду схемы, в которых слова *речь, слово, язык* и под. соединяются с глаголами *толкать, толочь* и под. (при том, что связь речи, слова, языка с толком-смыслом, истолкованием остается актуальной). О невыразительной, пустой, бессмысленной, скучной речи говорят *толочь слова*, и это выражение находит себе объяснение в более общей образности: рот — ступа, язык — пест, произнесение слов, пустых и бесполезных, — толчение их языком-пестом во рту-ступе, отсюда — *говоришь, как воду в ступе толчешь* (с импликацией «говорить» ≡ «толочь» и «слово» ≡ «толченное») и особенно цитируемое в этой книге *Толкую т, что воду толку т, а догадаться не могут* (Мельников-Печерский) и т. п. *Молчи, пора рожь толчи* предполагает нечто вроде «Не говори, т. е. перестань толочь слова, потому что пришло время толочь рожь». Загадка о языке *В ступе вода, в огороде гряды* отсылает к толчению воды в ступе и через это к толчению слов во рту и к языку-гряде во рту (в *огороде*, т. е. за зубами), который, собственно, и толчет слова (ср. *молоть языком*). Близкий образ

языка как жернова, который мелет-говорит зерно-слова, постоянен в пословицах и поговорках о языке: *Язык — жернов: мелет, что на него ни попало; Пустая мельница и без ветру мелет* и т. п. (ср. «урезанные» варианты: *Зёрна мели, а много /лишнего/ не ври! /не говори!;/ Язык без костей — мелет; Мелева много, да помолу нет /с важным разъяснением Даля: «т. е. нет толку в речах»/; Мелет день до вечера, а послушать нечего* и т. п.). Более широкий контекст образуют действия языка в паремийных материалах: он не только лежит во рту (состояние покоя-безмолвия), но и стучит (ср. *стучать языком*), ворочается, болтает(ся), вертится, бьет(ся) (*бить языком; бьется как рыба*, о языке), качает(ся), толкает(ся) (ср. *толкать ограду*, т. е. зубы) и т. п. Многие из подобных примеров отсылают к архаичной образности, и поэтому нет необходимости объяснять только как вульгарный неологизм такие выражения, как *толкать слово, речь (речугу)* и под. Важнее помнить в этом случае, что деформация и расчленение речи (слова) вообще в ее природе («артикулированность» речи): так ее портят, искажают, низводят до бессмыслицы, но так же ее возвращают, совершенствуют, наполняют высшими смыслами. «Несущая на себе всё», «охватывающая собою все существа», «имеющая много пристанищ и форм», Речь (*Vāc*) говорит о себе самой: «Меня р а с п р е д е л и л и б о г и п о м н о г и м м е с т а м» (RV X, 125, 3: ...*mā devā vy ādadhuḥ purutrā*). Собственно, это свойство речи-слова члениться на части и соединять их только и объясняет возможность порождать-открывать новые, «усиленные» смыслы. В русской традиции, где язык соединяет со словом, речью и *толкать / толочь и толковать*, линия разграничения определяется выбором глагола: *толкать* и *толочь* отсылают к механической, самое себя обесмысливающей речи, тогда как *толковать* к творческой речи, к ее высоким смыслам, к смысловому восхождению, к постановке главной задачи герменевтики — и с т о л к о в а н и я смысла.

Герменевтика — как раз об этом высоком смысле. Толкованье-толченье вне сферы ее интересов, и она принципиально не может быть там, где происходит инфляция смысла, обесмысливание. Ее единственное дело — *толковать толк*, т. е. истолковывать смысл (*осмысливать смысл*), выводить его изнутри, но не навязывать извне, ибо она, подобно Екклесиасту, помнит — *Как ни толкуй, а Бог всех больше*, и его с у д — последний, человеку в таком суде отказано (об этом же, но иначе говорит Витгенштейн — «Смысл мира должен лежать вне его. В мире всё есть, как оно есть, и все происходит так, как происходит. В нем нет никакой ценности, а если бы она там и

была, то она не имела бы никакой ценности. Если есть ценность, имеющая ценность, то она должна лежать вне всего происходящего и вне Такого /So-Sein/. Ибо всё происходящее и Такое — случайно. То, что делает это не случайным, не может находиться в мире, ибо в противном случае оно снова было бы случайным. Оно должно находиться вне мира». 6.41). Но герменевтикой занимаются люди, которым решения этого последнего суда не открыты, и они судят о смысле только по тому, что им открыто или, по меньшей мере, дано, — по я з ы к у, ибо герменевтика помнит свои границы и сознает, что она искусство возможного. В этом «толковании толка» два важных указания — на замкнутость «герменевтической» ситуации, ее плеонастичность и а в т о р е ф л е к с и в н о с т ь (в русском языке при глаголе *толковать* в принципе мыслимы и в качестве субъекта и в качестве объекта слова с тем же корнем — *толк-* & *толковать*, т. е. «переводчик /др.-русск. *тълкъ ἐρμηνεύτης*/, истолкователь толкует», и *толковать* & *толк-*, т. е. «толкует смысл-толкуемое», что в сумме возвращает к полному и теоретически «правильному» конструкту — *толк-* /Subj./ & *толковать* /Praed./ & *толк-* /Obj./, т. е. «истолкователь толкует толк-смысл»; к обращенности толкования на его же субъект ср. *толковать* ‘брать в толк’, ‘смекаать’, ‘понимать’, ‘уяснять себе’: *Толкую, батюшка, толкую: теперь только растолковал /понял/, про что баешь!* Даль) и на метод экспликации смысла, выведения его изнутри, истолкования (*толковать*, по Далю, значит ‘рассуждать’, ‘переговариваться’, ‘беседовать’, ‘разбирать дело’, ‘советоваться’; ‘объяснять’, ‘изъяснять’, ‘давать чему-либо толк, значенье’ и т. п.).

Каждое из этих двух указаний, только что обозначенных, нуждается хотя бы в кратком объяснении, без чего суть «герменевтического» акта оказалась бы упущенной. Какой бы ни была герменевтика по своему практическому интересу, по сфере приложения — теологической, философской, юридической, исторической и т. п., — она истолковывает именно слово, дух слова — смысл (не смешивая его со значением — душой слова, подлежащим ведению иной области знания), а не те реалии, которые лежат вне языка, хотя и повернуты к нему своей сигнификативной стороной. Эта ориентация на язык и органическая укорененность в нем как раз и ставят ф и л о л о г и ч е с к у ю герменевтику (сфера предлагаемой читателю книги) на особое, «сильное» место среди всех других разновидностей герменевтики. Для нее и только для нее языковой смысл не промежуточная и не побочная, но главная и высшая цель, тогда как для других «герменевтик» или главная цель все-таки лежит за пределами языка, или она имеет су-

губо подсобный, прикладной характер. Герменевту, работающему в «сильном» пространстве, ничто не может помочь кроме языка, и глубокие мыслители всегда понимали это: «Единственной предпосылкой герменевтики является язык», — говорил Шлейермахер. Для такого герменевта язык и основание (предпосылка) его работы, и объект, и инструмент исследования, и — более того — конечная цель, результаты которой, однако, могут выходить далеко за пределы языка. Объект — потому что сфера герменевтического акта — язык («ближняя необходимость») и потому что «Границы моего языка означают границы моего мира» (как говорит Витгенштейн 5.6, продолжая и разъясняя, — «То, чего мы не можем мыслить, того мы мыслить не можем; мы, следовательно, не можем и *сказать* того, чего мы не можем мыслить». 5.61). Инструмент — так как, обращаясь на себя самого с целью «самопознания», язык по необходимости становится орудием, средством этой «самоидентификации». Но и, сверх всего этого, в герменевтическом акте язык выступает и как с у б ъ е к т этого действия, потому что не столько герменевт «ведет» язык, трактуя его то как объект, то как инструмент, сколько сам ведёт им.

В герменевтическом акте язык оказывается «неоднородным», разные его части и в разные моменты «истолковательного» действия ведут себя по-разному, и в этой ситуации кроется главный источник герменевтического восхождения к высшим смыслам, позволяющего преодолевать исходную приговоренность к воспроизведению «логического круга». Этой «неоднородности» языка в герменевтическом акте соответствует семантическая «неоднородность» языка, точнее, неоднородность в семантическом использовании его элементов, неравномерность в распределении смысловой информации. Вейнрейх, напомнив о сепировском сравнении языка с динамо-машиной, по мощности способной обслуживать лифт, но обычно приводящей в действие всего лишь дверной звонок, продолжал: «Языком чаще всего пользуются так, что его семантические возможности эксплуатируются далеко не полностью. В его “фатической” функции, когда речь служит только для того, чтобы сигнализировать о наличии сочувствующего собеседника, язык “десемантизируется” в очень большой степени. В различных церемониальных функциях... язык также может быть сильно десемантизирован, хотя здесь это объясняется другими механизмами. Вообще, как только высказывания становятся автоматическими симптомами состояния говорящего, как только они сцепляются друг с другом, образуя последовательности с высокой условной вероятностью, короче говоря, как только они выходят из-

под контроля воли говорящего, они перестают быть представителями языка как полноценного семантического инструмента. Разумеется, подобные “утечки”... являются вполне законной проблемой для психологии, в решение которой лингвисты могут внести определенный вклад. Однако более насущной задачей для лингвистики, как мне кажется, является объяснение лифта, а не дверного звонка».

Но герменевтика не лингвистика и герменевт не лингвист (автор подлежащей книге четко осознает это и глубоко анализирует различие: «Толкователь... не лингвист [и филологическая герменевтика, словотолковательное искусство, не лингвистическая семасиология / семантика], он не усваивает чужие слова, а в самопознании отчуждает свои мысли»). Сами обстоятельства герменевтического акта иные, и «неоднородность» смыслового напряжения составляет важнейшее свойство языка при «авторerefлексивном» его употреблении и смазанности субъектно-объектных отношений. Это свойство, собственно, и обеспечивает толкование, давая возможность «перераспределять» смысловую информацию, как бы передавая ее из одного места, где она в данный момент не нужна или не обязательна, и сгущать, концентрировать ее в других местах, где сейчас это необходимо. Менее ясный и менее «сильный» смысл данного слова, нуждающегося в истолковании «со стороны», как бы просвечивается более ясным и более «сильным» смыслом слова, ставимого ему в соответствие. Кроме того сам смысл («благой», глубинный, суверенный) никогда не ограничивается «пространством» данного слова, даже если оно носитель этого смысла по преимуществу. Смысл, как «каждое частное явление», — если вспомнить высказывание Бахтина, цитируемое в этой книге, — тоже погружен «в стихию первоначальности бытия», и в этом отношении он несет на себе печать исходной целостности. Каждый «частный» смысл отсылает к целому, как отражение к отражаемому. Но отражение отражает свой источник, отражаемое, неполностью и не всегда точно, особенно в некоторых своих частях. Так же и с «частными» смыслами, отражающими смысл целого: отдельное, единичное, розное — от слова до фрагмента текста — может быть непонятным вовсе или понятным лишь отчасти. В этих случаях даже при «холистической» (: *whole*) природе смысла, при том, что он идет «сверху» и как бы задан, «предсуществует» (*Быть может, прежде губ уже родился шопот...*), возникает потребность в истолковании. Отдельные слова, взятые в тексте, — на потребу общему смыслу, и только в нем они обретают место и для своих «частных» смыслов, но выделение доли этих слов в реализации общей смысловой конструкции текста может

оставаться неясным. «Человек обладает способностью строить язык, в котором можно выразить любой смысл, не имея представления о том, как и что означает каждое слово, — так же как люди говорят, не зная, как образовывались отдельные звуки... Язык переодевает мысли. И притом так, что по внешней форме этой одежды нельзя заключить о форме переодетой мысли, ибо внешняя форма одежды обнаружится совсем не для того, чтобы обнаруживать форму тела. Молчаливые соглашения для понимания разговорного языка чрезмерно усложнены» (Витгенштейн 4.002).

Та погруженность смысла в стихию «первоначал бытия», о которой говорилось несколько ранее, имеет, кажется, самое непосредственное отношение к вопросу о генезисе самого явления (ис)толкования как особой к а т е г о р и и, которой принадлежала ведущая роль в становлении антропологического «сапиентизма» (*homo sapiens*) и в процессе глоттогенеза. Подобно тому как говорят о «биологических основаниях» языка («*biological foundations*» у Леннеберга), т. е. о его «доязыковом» модусе, следы которого (хотя бы как тень с неясными очертаниями) ощутимы и опознаваемы и в современных формах употребления языка, сто́ит говорить и о «доязыковом» модусе категории (ис)толкования, о ее «*biological foundations*». Связанная с языком и — что более существенно — на нем завязанная, эта «пред-категория» впервые дала о себе знать в эпоху, предшествовавшую институализации языка как особой знаковой системы. Все, что нам известно о ранней стадии «психо-ментальности» человека, позволяет говорить об установке на отчуждение, ведущей к формированию некоего проективного пространства себя, человека, где отражаются фиксируемые и иначе данные чувственного восприятия, но уже как нечто вторичное, как инакость. Любая форма осознания связи между отражаемым (будь то пульсация крови, ритм дыхания, обмен веществ и т. п.) и его отражением задает в качестве стержневой и профилирующей фундаментальную категорию двуплановости, характеризуемой как принципиальной «переводимостью» одного плана в другой (можно напомнить, что русск. *толковать* имело и значение «переводить», ср. *толковник* ‘переводчик’, ‘толмач’), так и неполным тождеством переводимого и его перевода, известной их а с и м м е т р и ч н о с т ь ю. Акт отождествления обоих этих планов может уже рассматриваться как некий прообраз истолкования. Продолжая это направление мыслей, допустимо считать, что «первоначальное» слово («пред-слово») и было исходно указанием-отсылкой на то «внешнее» человеку, что до того жило лишь своими свойствами, обращенными к

этому человеку, воспринимаемыми им и им же востребованными для своих нужд («needs» Малиновского). В этом контексте сама связь некоего звукового комплекса, еще не «обозначающего» (signifiant) с еще не «обозначаемым» (signifié) оповещала о становлении ранней формы «пред-герменевтического» действия: одно (объясняемое) ставилось в зависимость от другого (объясняющего), и это другое, его носитель — *другой* и его слово — *другое*, «чужое» слово отныне становятся неперенным участником герменевтического акта.

Но *это*, *свое* и *иное* (другое), *чужое* образуют ту двуплановость, которая до известной степени соответствует «двойной артикулированности» языка, соотношению означающего и означаемого, охарактеризованному с большой проницательностью Карцевским: «Означающее (звучание) и означаемое (функция) постоянно скользят по “наклонной плоскости реальности”. Оба они нарушают разделяющую их границу: означающее стремится приобрести другие функции, помимо своей собственной; означаемое пытается завладеть и другими средствами выражения, отличными от его означающего. Означающее и означаемое асимметричны; неразрывно связанные, они находятся в состоянии неустойчивого равновесия. Только благодаря асимметричному дуализму структуры своих знаков языковая система способна развиваться: при этом “адекватная” позиция знака постоянно смещается вследствие приспособления к требованиям конкретной ситуации». Сходная ситуация — наличие двух планов, асимметрическое отношение их как залог развития и верности изменяющимся обстоятельствам, сотрудничество и соперничество обоих планов, взаимно нарушающих общую границу, постоянное скольжение по «наклонной плоскости реальности» и т. п. — и в элементарной модели герменевтического акта, но локус дуализма иной: он обнаруживает себя как творческая сила или по крайней мере как благоприятствующее творчеству условие в притяжении-столкновении, где представителями обоих планов выступают Я и другой, свое и чужое, слово и мысль, вопрошание и ответ-толкование.

Автор книги тонко и верно почувствовал главный, хотя и искусно скрытый от глаз нерв герменевтической ситуации и плодотворно развил бахтинские идеи о «чужом» слове. «Слово есть сказанное другим человеком (*сказ, сказка*) и услышанное мною (*слово: слух, слава*), это чужое слово по преимуществу, — пишет он. — Другой говорит и я слышу слова, я же говорю словами, я выражаю мысли; мое слово для меня есть мысль. Чужое слово и *своя мысль (смысл)* — вот «первичные реальности», данные мне непосредствен-

но, в отличие от чужой мысли и своего слова... Свое слово, уже усвоенное и еще не отчужденное, незначимо, значимо чужое, цитируемое слово... Значимость вне употребления своего слова, в упоминании чужого, между спрашивающим, что оно значит, и толкователем, отвечающим на этот вопрос. Толкуя слово, мы называем его з н а ч е н и е, то есть другое слово, которое служит нам с м ы с л о м толкуемого... Значение похоже на прямую речь, а смысл на косвенную, значение относится к словесному т о л к о в а н и ю, а смысл к мысленному п о н и м а н и ю, так их сто́ит различать». И несколько далее, в развитие этих мыслей — «Но ведь слово подобно человеку, значение — душа, “внутреннее тело” слова, а смысл — дух; Бахтин сказал о душе...: “это дух, как он выглядит и з в н е, в другом”. “Душа — это дар моего духа д р у г о м у”. Соответственно значение это смысл, как он выглядит извне, в чужом слове. Мысленное понимание дает понимающему смысл слова, а словесное толкование дает толкуемому слову значение. Значение есть дар моего понимания чужому слову... Значимо чужое слово, но толкуется свое: чужое слово переводится своим словом, которое уже нечем переводить, остается толкование... “Другой-для-меня” и “я-для-себя” — соединенные, эти “первичные реальности” образуют цельного человека, как человеческие половинки в “Пире” Платона, а в цельное слово соединяются чужое слово и свой смысл».

Когда задача формулируется столь глубоко и остро и вовлекает в себя столь широкий контекст фундаментальной важности, когда она «выдвинута» вперед из равномерной и безразличной к своей судьбе массы эмпирического материала, — перед нами п р о б л е м а в том смысле, который раскрывается внутренней формой этого древнегреческого слова, и такая проблема настоятельно взывает к ее решению, — столь радикальному и принципиальному, что оно снимает «остроту-выдвинутость» этой проблемы и, следовательно, ее самое. Такое снятие-решение проблемы укоренено уже в самой постановке ее, поскольку подлинной проблема оказывается лишь в том случае, когда уже самой постановкой-выдвижением ее предопределяется пространство ее решения с той полнотой и глубиной, которая адекватна самой проблеме, так сказать, уровню ее «выдвинутости».

Даже одного только уяснения сути герменевтической ситуации, сформулированного как проблема, было бы достаточно, чтобы признать книгу Вардана Айрапетяна выдающимся событием в области гуманитарного знания, в «науке о духе» (*Geisteswissenschaft*). Но в этой книге внимательный читатель, умеющий не только слушать, но и слышать, найдет и большее — ответ на ряд стержневых вопро-

сов, предполагаемый в общем виде самой постановкой проблемы, но требующий от исследователя, стремящегося к тому, чтобы ответ был творчески и «энергетически» адекватен вопросу, многих других достоинств. Ответ помнит, что он не должен впадать в соблазн и в грех монологизма; ему чужда позиция гордой изолированности, потому что и сам он догадывается о своей неокончателности, более того, преходящести, принципиальной промежуточности и, честный и ответственный, принимает именно такую форму, которая вызывает к новому вопросу, способному обрести высокий статус проблемы. Это вопрошание и ответствование будет продолжаться до тех пор, пока их результатом будет открытие-порождение нового смысла. Прекращение этой цепи означало бы не исчерпание проблемы, не «завершение» смысла, не блуждание его во тьме и тесноте гейдеггеровских «Holzwege», не смысловой тупик и, значит, падение смысла, но коренное несоответствие ищущего искомому смыслу, фиаско «ответчика» на вопросы. Вопросо-ответный диалог, прение о смысле, не может быть прекращен. По самой своей исходной идее он устремлен в развертывающееся будущее, выстраиваемое настоящим, и он сам должен развертываться далее, потому что этим диалогом рождается, живет, возрастает и обретает бессмертие смысл, подобно тому как нескончаемым диалогом человека с Богом живет вера.

Но уяснением герменевтической ситуации, формулированием коренного вопроса, с нею связанного, и предложением принципиального пути разрешения проблемы, т. е. ответа на этот вопрос, не исчерпывается герменевтическое дело Айрапетяна. Знать — уже очень много, но все-таки не всегда достаточно, чтобы уметь, воспользовавшись этим общим знанием, решать конкретные вопросы или хотя бы относительно эффективно подступиться к ним (можно напомнить, что перед нами книга «герменевтических подступов к русскому слову»). Умение в данном случае предполагает прежде всего знание истолкователем своего места в герменевтическом акте, выбор локуса и/или жанра, в котором развертывается герменевтическая процедура, наконец, понимание цели и возможностей, которыми истолкователь обладает. Автор книги, конечно, сознает, что первое его как герменевта прикосновение к языку превращает этот язык в объект — со всеми преимуществами «объектного» статуса вещи и «объектного» взгляда субъекта, этот объект анализирующего. Это сознают, пожалуй, все, но не все сознают размер платы за возможность представить нечто как объект, легко испытываемый с помощью довольно простых вопросов, на которые довольно элементарно получают соответствующие

ответы. Суть этой платы — вовлечение исследователя и предмета его исследования в принципиально ограничивающую возможности исследования ситуацию. И хорошо, если это «объектное» нечто конечно и просто. В этом случае достаточно и исключительно «объектного» взгляда. Но такой же взгляд может быть брошен и на то, суть чего не исчерпывается возможностью выступать как объект, что сложно и даже бесконечно в своей глубине, чья бесконечность (или хотя бы «неоконченность») и есть природа этого *иного* нечто. Именно таково слово. Именно таков смысл. Именно ради т а к о г о слова и т а к о г о смысла существует герменевтика.

Как труженик-эмпирик автор этой книги добросовестно вспахивает это поле «объектности», ухаживает за ним, возвращает урожай и полностью, без изъятий, до конца собирает плоды с этого поля. Но там, где другие считают свой труд законченным, он видит открывающееся перед ним *иное* поле и понимает, что сделанное до сих пор лишь начало, только подступ к главному. Это видение-понимание — дар, и он дается только тому, кто успешно прошел «объектную» инициацию и не счел свой труд на этом законченным. Этот дар — свидетельство выхода в совсем иное, герменевтическое пространство и залог успешного движения в нем.

Лишне говорить, что открытие смысла происходит ради в з а и м о - п о н и м а н и я и осуществляется в я з ы к е как «среди герменевтического опыта», что, наконец, именно язык образует сам «горизонт герменевтической онтологии» (если пользоваться понятиями Гадамера). Но взаимопонимаемость — понятие неточное и иногда предательски-опасное. Она возможна на любом уровне приблизительности, и в структуре человеческого общения всегда относительна. Снятие относительности в понятии «и с т и н н о е взаимопонимание», введенном Гадамером («Герменевтическая проблема состоит, таким образом, вовсе не в правильном пользовании языком, но в истинном взаимопонимании по тому или иному поводу, осуществляемом в среде языка»), проблемы не снимает, более того, закрывает ее, ибо остановившаяся истина в этой области — знак тупиковости. Если говорить о реальном смысле взаимопонимания («подлинного» взаимопонимания), то его следует видеть в уяснении степени зависимости (как вопрошателя, так и ответчика) от я з ы к а (и, следовательно, общей созависимости от него) и в установлении меры компромисса с языком, на которую герменевт готов согласиться, во-первых, и в сознании взаимозависимости говорящего и слушателя, кодирующего мысль в слово и декодирующего слово, чтобы найти мысль, во-вторых.

Автор этой книги, несомненно, знает о названных зависимостях и понимает, к каким следствиям может привести пренебрежение ими. Это знание-понимание, с одной стороны, и развитая глубокая интуиция (всегда, впрочем, переводимая в точные определения логико-дискурсивного типа), с другой, объясняют то мудрое терпение, с которым выступающий здесь герменевт ждет, когда высказается говорящий и слушатель услышит высказанное. Больше того, герменевт не имеет права обманываться относительно тех ситуаций, когда говорящий выступает как нечто вроде *donna di schermo* — как подсобный инструмент, имитирующий подлинную речь, как прикрытие подлинного субъекта-автора речи — самого языка, втягивающего в свою игру, между прочим, и говорящего, но предназначенного стать голосом бытия — не просто «данного», но «загаданного» в языке, «доме бытия». В условиях такой игры герменевту не остается ничего другого, как дать языку высказать себя, объявить-показать (: *с-казать* при *казаться* 'являть себя', т. е. обнаружить себя на феноменальном уровне) до той поры скрываемый смысл, а самому услышать эту речь языка, понять ее смысл и явно сформулировать его. Никакое форсирование, допрос с пристрастием, тем более насилие помочь в этом деле не могут; напротив, именно они более всего и «возмущают» ситуацию и вынуждают ускользать искомый смысл. Предельная внимательность автора книги к языку, принимание к его словам и смыслам, полное доверие к ним и прочная вера в них, в осмысленность языка, в котором «разыгрывается» мир, и мира, этим языком «разыгрываемого», в высокой степени объясняют достоинства этого герменевтического опыта. Подлинный герменевт обречен на аскезу: он отчуждает от себя те смыслы, которые исходят от него. Это не красивый жест самоотречения, но практическая необходимость, принятие которой сулит наиболее богатые плоды. Герменевт отдает себе отчет в том, что «взаимное договаривание» происходит в языке, что у языка «своя собственная истина», а у диалога, беседы, разговора — «своя воля». И эти данности прежде всего и объясняют «майевтическую» функцию герменевта: сам он не производит смыслы на свет и поэтому ими не располагает, но зато с помощью парадоксального сочетания терпения-пассивности с вниманием-бодрствованием он помогает языку в рождении и смысле, хранит его от порчи, гонит ложь, обнаруживает истину и первым принимает этот смысл в свои руки, чтобы, убедившись в его новизне и подлинности, передать его всем, кто в нем нуждается и кто достоин быть его восприимчиком.

«В моем повивальном искусстве почти всё так же, как и у них (повитух. — *В. Т.*), — рассказывает Сократ Теэтету, — отличие, пожалуй, лишь в том, что я принимаю у мужей, а не у жен и принимаю роды души, а не плоти. Самое же великое в нашем искусстве — то, что мы можем разными способами допытываться, рождает ли мысль юноши ложный призрак или же истинный и полноценный плод. К тому же и со мной получается то же, что с повитухами: сам я в мудрости уже неплоден, и за что меня многие порицали, — что-де я всё выпрашиваю у других, а сам никаких ответов никогда не даю, потому что сам никакой мудрости не ведаю, — это правда. А причина вот в чем: бог понуждает меня принимать, роды же мне воспрещает. Так что сам я не такой уж особенный мудрец, и самому мне не выпадала удача произвести на свет настоящий плод — плод моей души. Те же, что приходят ко мне, поначалу кажутся мне иной раз крайне невежественными, а все же, по мере дальнейших посещений, и они с помощью бога удивительно преуспевают и на собственный и на сторонний взгляд. И ясно, что от меня они ничему не могут научиться, просто сами в себе они открывают много прекрасного, если, конечно, имели, и производят его на свет. Повития же этого виновники — бог и я... Еще нечто общее с роженицами испытывают они в моем присутствии: днями и ночами они страдают от родовых мук и стеснения, даже в большей мере, чем те, — а мое искусство имеет силу возбуждать или останавливать эти муки. Так я с ними и поступаю. Но иногда, Теэтет, если я не нахожу в них каких-либо признаков беременности, то, зная, что во мне они ничуть не нуждаются, я из лучших побуждений старюсь сосватать их с кем-то и, с помощью бога, довольно точно угадываю, от кого бы они могли понести... Потому, славный юноша, так подробно я все это тебе рассказываю, что ты, как я подозреваю, ... страдаешь, вынашивая что-то в себе. Доверься же мне как сыну повитухи, который и сам владеет этим искусством, и, насколько способен, постарайся ответить на мои вопросы. И если... я сочту что-то ложным призраком, изыму это и выброшу, то не свирепей, пожалуйста, как роженицы из-за своих первенцев. Дело в том, дорогой мой, что многие уже и так на меня взъярились..., когда я изымал у них какой-нибудь вздор... Они не ведают, что ни один бог не замышляет людям зла, да и я ничего не делаю злонамеренно, просто я не вправе уступать лжи и утаивать истинное. Поэтому давай уж, Теэтет, еще раз попытайся разобраться, что же такое есть знание. А что-де ты не способен, этого никогда не говори» (ср. далее о рождении знания, фактически некоего нового смысла как резюме сократического метода).

«Сократовские» начала отчетливо проступают в герменевтическом опыте Айрапетяна, последнем звене той великой традиции поиска смысла и исследования его как такового, которая обозначена именами Сократа и Платона, Гумбольдта и Шлейермахера, Фреге и Дильтея, Витгенштейна и Гейдеггера, Шпета и Бахтина, не говоря о многих других. И каждый оригинальный опыт в этой области должен быть увиден в этой перспективе, испытан и оценен ее совокупным наследием.

И еще два замечания. Читателя не должно обманывать название книги. Конечно, это «герменевтические подступы к русскому слову», но это еще не все: книга могла бы быть названа и «русскоязычным комментарием к общей герменевтике», с тем добавлением, что весь комментарий состоит из оригинальных герменевтических опытов. Действительно, в центре внимания такие основные кванторы, как «все», «никто», «один», «многие», «единое», «разное», «иное», «свое», «чужое», «целое», «частичное», «сам себе» и т. п., главный «герменевтический» предикат («сказать», ср. также «думать») и главный предикат мироустройства («стоять»), основоположная триада в двух «порядках» — Эпиметеевом (дело-слово-мысль) и Прометеевом (мысль-слово-дело), ключевые проблемы — слово и человек, слово и имя, круглое число и т. п. Автор книги скуп на слова и постоянно ограничивает себя в тех выводах или даже соображениях, которые расширяют круг герменевтических проблем и о которых он мог бы, вероятно, сказать нечто важное. Некоторые возможные и напрашивающиеся «расширения» можно назвать — герменевтика и онтология (стоит напомнить, что помимо бытия как такового /*быть*/ есть бытие в знаке /*значить*/ и бытие в смысле /*смыслить* в выражениях типа *смысл смыслит*, так сказать, «смыслует», выводит смысл из самого себя, осуществляя свою главную функцию/), герменевтика и экзистенция, герменевтика в антропоцентрической перспективе (человек, личность, лицо; персонологический аспект софийного слова, воплощенный Логос; смысл как проводник человека в царстве духа) и др.

Вместе с тем эта книга относится и к русистике — она посвящена русскому языку и текстам на нем, увиденным с точки зрения их смысловой структуры, которая раскрывается и истолковывается с помощью высокого герменевтического искусства. В пору тяжелого, полубморочного состояния русского языка, проявляющегося не столько в очевидных признаках деформации и как ее следствие ущербности на относительно «формальных» его уровнях, сколько прежде всего в

«повреждении» всей смысловой структуры его, распространяющемся и на самих потенциальных носителей высших смыслов, на их дела и мысли, на землю, где они живут и умирают, — в эту пору читатель представляемой здесь книги, может быть, не пройдет равнодушно мимо нее, удивится и оценит удивительное вслушивание в наш родной язык, понимание его тонкостей, никогда не открывающихся (даже случайно) равнодушному сознанию, умение обжить язык как свой любимый дом, жить в котором — в радость. А удивившись и оценив сделанное автором, читатель, возможно, впервые сознательно взглянет и на свой бедный и страдающий язык, исполнится жалости к нему и почувствует перед ним свою ответственность и свою вину. И тогда, конечно, он вспомнит и автора этой книги Вардана Айрапетяна, который несет бессрочную службу русскому слову. Он всегда на часах, и смысл этого слова — его главная забота, ею он живет, полно и подлинно. «Слово как человек», — сказал он. «Но и человек как слово», — откликнемся мы, напомнив, что подлинное живое слово несет в себе глубокий бытийственный смысл.

[5.12.1991]

Впервые под заглавием «Об этой книге. Вместо предисловия» опубликовано в книге *В. Айрапетян. Герменевтические подступы к русскому слову*. М., 1992, с. 4—27. Под новым заглавием готовилось автором к публикации в многотомнике «Исследования по этимологии и семантике».

**Вардан Айрапетян.
Герменевтические подступы к русскому слову¹**

Эта книга давно была нужна и останется надолго. Наша беда, если ее создатель уедет, не найдя у нас себе места. Замену ему будет найти трудно. Начатое им дело отличается от привычной нам работы научного суммирования. Он прокладывает трудный путь возвращения из филологического Египта на родину слова. Трудный, потому что ведущий мимо зыбей публицистики, мимо суши академизма к вещи, которая слишком близка нам чтобы мы, спеша к нашим далеким целям, успевали ее замечать. Ставится вопрос о том, каким умом построен наш собственный язык. Его ум прям и по существу нам неведом. В нем мудрость самой земли, которой глупость не противоположна. Надо заглянуть туда — странно сказать куда: в то, что мы сами говорим каждый день. Могло ли такое случиться, что суть говоримого нами проходит мимо нас, что язык без нас несет через нас что-то свое? — Вопросом на вопрос: а могло случиться иначе, если слово не условность, не человеческая поделка? если мы через него договариваемся до всего и о нем договариваемся на нем же?

Едва удерживаешься от того, чтобы вместо рецензии просто делать длинные выписки из книги, так она питательна. На полстраничке «От автора» Вардан Айрапетян отдает главную заслугу «данным русского языка и фольклора», отсылает к работам М. М. Бахтина и В. Н. Топорова и не хочет быть больше чем их учеником. «В этой книжке собрано то немногое, что я успел написать, преодолевая немоту, за последние годы занятий толкованием» — так с первой фразы автора после большого предисловия В. Н. Топорова назван тот порог молчания, за которым, мы знаем, только и можно расслышать особенный голос языка. Отсюда предельная сжатость книги, лишь подчеркнутая намеренными ритмическими повторами, оставляющая место для развития, продолжения и подражания.

Спеша к конкретному, автор хочет, чтобы и разницу между традиционной герменевтикой и особенностью нового взгляда читатель заметил тоже сам. С Аристотеля в философии, с античной александрийской школы в филологии герменевтикой называется искусство понимания,

¹ М.: Лабиринт, 1992. Часть этой книги вышла в расширенном виде: *Вардан Айрапетян. Русские толкования*. Москва: Языки русской культуры, 2000.

толкования. На высоком взлете немецкого классического идеализма Фридрих Шлегель, Фридрих Шлейермахер, позднее в так называемой исторической школе Леопольд Ранке, особенно Вильгельм Дильтей настаивают, подчеркивают: за общепонятным содержанием речи надо научиться («герменевтическое искусство») слышать голос события, как оно захватывает всё существо пишущего, говорящего с его опытом, волей, любовью, т. е. целый мир автора, дышащий и увлеченный не меньше нашего. Без такого внимательного подхода любой текст останется грудой общих мест. В двадцатом веке Эдмунд Гуссерль и Мартин Хайдеггер, еще подробнее Ганс-Георг Гадамер² показали, как во всякое подлинное понимание обязательно входит наше собственное ощущение мира, всё наше историческое бытие. Поскольку такой подход не просто теория, не перебор интеллектуальных структур в рассуждающей голове, а захваченность человеческого существа осмыслением мира, герменевтика оказывается у Гадамера философией в прямом смысле слова.

Автор книги, о которой мы говорим, обязан конечно этой традиции многим, вплоть до названия своего метода. Он однако делает еще что-то новое и, похоже, уникальное. Всякая герменевтика сквозь различие языков, особенно коварное тогда, когда люди одной и той же культуры говорят на разных языках, прорывается к общему языку, на котором становится возможен диалог (так у Гадамера). Но говорящий, пишущий в своем слышании и выборе слова не всегда понимает и не обязан даже формулировать причину своего выбора; ему довольно, что, как он чувствует, найденное слово работает. Только почему слово вообще работает? Потому что наш язык проработан, отточен неведомыми тысячелетиями — или миллионами лет? — упорной воли. Не случайно мысль любой глубины встречается со словом, находит в нем отклик. Человечество, никаких письменных следов не оставившее, завещало знание и веру языку. Значит, думает Айрапетян, герменевтика не должна останавливаться на слове *речи*; всякий раз через нас, говорящих, большей частью помимо нашего сознания говорит само слово. Мы иногда догадываемся об этом. Герменевтика языка должна прояснить нашу догадку.

Скромность автора скрывает от читателя меру строгости и смелости этой книги. Она словно только прислушивается к языку, но ведь еще Лихтенберг заметил, что в языке обнаруживаешь много мудрости, когда много думаешь сам. Примеры произвольной возни со ело-

² Старое «Искусство» выпустило в 1991 г. сборник статей Гадамера с его предисловием специально для русского издания, а в № 3 журнала «Логос» за 1992 г. можно прочесть данное Гадамером 16.4.1992 интервью на русские темы.

варем, темного гадания на лексике в «поэзии» и в «философии» у всех перед глазами, и Айрапетян, неодобрительно присматриваясь к ним, старательно избегает малейших вольностей.

Напомнить о том, что мы, всё свободнее владеющие словом, склонны забывать, — такой видится автору задача книги. «Чему же я, самоучка и любитель, могу научить ученого?.. Что он еще не знает, он узнает без меня, но вот обломки того, что он уже не знает, здесь найдутся». Мы не знаем уже всего размаха слова. Оно зависает над бездонной глубиной, и мы недаром проваливаемся сквозь собственный язык всякий раз, когда наседаем на него, добиваясь дефиниций. Намеку слова лучше отвечает легкое касание поэта, который не захватывает слово, а отпускает его. Все дело в понимании его собственной сути. Слово стоит на стороне самозабвенной мысли, поэзии и музыки против наших проектов и расчетов. Понимание его широты, ощущение его настоящего места в мире важнее сколь угодно искусного манипулирования лексикой, которое окажется все равно неловким, каким бы хозяином словарных значений ни воображал себя человек.

Ни в лингвистике, ни в литературоведении нет полочки, куда можно было бы поставить работу Айрапетяна рядом с другими. Когда он докладывал о ней в академическом институте языкознания, взаимное недоумение достигло полноты. Ученые добросовестно пытались определить, по какой из исследовательских программ следует числить эти фольклорные или этимологические разыскания, а докладчику никак не удавалось направить слушателей на неширокую крутую тропу *иного*. Осмысливать его и трудно и непривычно, хотя именно здесь один из путей, на которых открываются нехоженые просторы.

Книга Айрапетяна, сказано в ее названии, подступы к русскому слову. Но прав В. Н. Топоров, ее можно назвать и «русскоязычным комментарием к *общей герменевтике*», повернутой, как сказано выше, к голосу языка. Осторожное «подступы» тоже не означает сужения задачи. Ее нельзя назвать частичной. Подступиться к слову уже великая цель в эпоху, когда человеческая масса отступается от него. Об угрозе языку говорит и пророческая литература, и наука. Айрапетян называет в формулировке П. А. Флоренского «болезнь всей новой мысли», «разобщение человечности и научности» (58). Может быть, еще точнее было бы говорить о приобщении человечества к псевдонауке, о расползании по планете громадного околонучного пригорода серых схем и недалеких проектов. «Органическая герменевтика родного языка и здравого смысла» воссоединяет древнюю мудрость слова с выветривающимся сейчас духом настоящей науки.

«Сквозная тема составивших книжку герменевтических, или толковательных, статей — *иное*, инакость по данным русского языка и фольклора» (28). Автор жестко запрещает себе мыслительные конструкты, «никакой отсебятины» он не допустит. Под наблюдение взято одно, но не главное ли. «Существенная нужда в ином» тревожит мысль и чувство. Мы задыхаемся в «родовом и рядовом»; всякий интерес, предприятие, интрига завязываются только вокруг непохожего, выбивающегося из колеи, особенного. Всякий я знает себя в конечном счете единственным, каждый сам себе другой, и вовсе не тогда когда сам себе враг, а именно поскольку остается себе *другом*. В *ином* суть слова. «Знак это гость, вестник, пришелец из притягательного и страшного иного мира; значимо иное, особ(енн)ое, исключительное. Значение в отличии» (33). Что присутствие неклассифицируемого, неподрасчетного придает всему остроту, читатель невольно подтверждает сам, увлекаясь вместе с автором прослеживанием разнообразных вторжений *иного* в неожиданных лицах и образах. «Баня, поле, дорога, игра, праздник, бог, смерть — иные, это иные места, иное дело, иной день, иной для всех, включая меня, инобытие» (204). Без кого-то, пусть одного, но иного для всех, каждый сам себе иной. Без Бога бог я, Кириллов. Иным как солью осоляется, освящается мир.

В разнообразном и неотступном вторжении *иного* в нашу мысль и речь дает о себе знать для Айрапетяна первичная, прадревняя «неписаная вселенская религия» (257), которую по-своему развертывают учрежденные церкви. Не есть ли и вообще язык такое вторжение. Тогда подступы проделываются автором к тому, чего объем, размах и место неведомы.

Узнавая забытое родное и удивляясь, мы видим на уплотненном в книге богатстве оборотов речи, пословиц, присловий, поэтических и писательских находок, как неприметно и ненавязчиво под видом простецкой неуклюжести язык навязывает нам свой разум. Надо только не чваниться перед мнимыми несуразностями или небрежностями вольной речи, как вопрос знакомого на улице: «Вы наверх поднимаетесь или вниз?» или фраза О. М. Фрейденберг из ученого труда: «За столом [...] поднимают руку вверх или вниз»; или кажущиеся излишества вроде «думать себе»; или «смысловой смысл» той же Фрейденберг; или «кивнуть глазами» у Льва Толстого; или «мертвые трупы» у Пушкина; или «два русские мужика» у Гоголя (словно в глубине России можно встретить еще каких-то других мужиков), и его «носовые ноздри». Раздел книги Айрапетяна о мнимых неувязках языка разрешил недоумение одного переводчика Пауля Целана перед стихом

поэта *Mein Aug steigt hinab*, *мой взор восходит вниз* (стихотворение «Corona»). Подобные несуразности, если они не накрепко защищены славой своих создателей, редактора свирепо вытравливают, а борцы за чистоту речи публично клеймят, демонстрируя этим, как мало уже осталось у них чутья к вольной стихии слова. Она не программируется и в формальную логику и школьную грамматику заперта быть не должна. Ее логос другой, мы бы сказали — гераклитовский, *от всего отдельный*, но везде тайно разлитый.

Построив «Краткое введение в герменевтику для русистов» вокруг толкования слова *сказал*, стоящего в смысле *подумал* в первой сказке (о хитрой лисе) афанасьевского собрания, открыв парадоксальную терпимость языка на примерах типа выписанных нами, вкладывая от себя *только* усилие внимания, Айрапетян задумывается вместе с нами над головокружительными дугами языкового смысла. «Мальчики кровавые в глазах» преследуют Бориса Годунова как жертва убийцу. Зря мы думаем, что имеются в виду воображаемые младенцы или только они; Пушкин лучше нас знает родной язык. Мальчики, иванчики, угланчики от углан «парень, малый» (как *kórai, pupillae* девочки в греческом и латинском в значении «зрачки») — это в народной речи маленькие человечки в зрачках, отражение другого, и также (случай царя Бориса) мушки, летучая рябь в глазах, признак неблагополучия зрения и лишь затем запавший в глаза отпечаток того, что впитано, вобрано взглядом. Неожиданно развертывающаяся здесь многозначительность пушкинских «мальчиков кровавых» подхватывается той «зеницей ока», которую нужно было беречь больше всего. Царь Борис не сберег. Пришвин с чуткостью к родному слову угадывает, почему именно так надо зеницу ока беречь, записывая в дневнике 13 апреля 1923: «Живем, пока жив человек в глазу. Редко бывает глаз такой тусклый, что в нем человечка не видно, и бывает все-таки, и хмуро смотрит один зверь» (92). Услышав теперь привычное «глаза зеркало души», мы вправе связать это с «друг — твое зеркало» (из «Жемчужин народной мудрости» Н. Я. Астапенко). Друг-другой — моя зеница ока с той же неотменимостью, с какой по Бахтину мое личное слово еще ничего не стоит, пока я не получил свою опору и богатство в слове другого.

Весть, слышная в языке, расщепляет атом индивида. Мудрость земли видит человека насквозь, и просвечивает бесконечность. *Матери*, так назвал Гете во II части «Фауста» грозные Начала, к которым страшно приблизиться. Русская матерная брань, замечает Айрапетян, нацелена достать человека в его глубочайшей сути. В свете таких ре-

чений, как областное «мать косиная» в смысле всем косам коса, как усиленное «матёрое спасибо», распространенная трактовка матерщины как обидного намека на степень родства оказывается поздним умствованием по поводу чего-то более простого и раннего. Русский бьет и тут тоже наотмашь, без вычисления колен кровной связи, оставляя это занятие на потом более отвлеченному сознанию. «Формула матерной ругани на самом деле есть *усиление прямой формулы*, в которой оскорбительное действие направлено непосредственно на адресата. Так *иди к черту* усиливается до *иди к чертовой матери* [...] Матерное выражение никогда не значило ‘привет, я твой отец’ и не значит ‘молокосос, я тебе в отцы гожусь’, смысл этого кощунственного (а не “цинического” или “неприличного”) ругательства в том, чтобы ударить в корень, задеть до глубины души, оскорбить святое. Мать стоит в одном ряду с душой и Богом, отсюда нанизывание *твою душу мать, бога душу мать* [...] ему в армянском соответствует обобщение ‘твое хорошее’» (99—100).

Излюбленный гость русского фольклора и анекдота, тем более таинственный что совершенно свойский, дурак, красный колпак. Красный «*иной* цвет и цвет *иного*» (107). Двойственность, неразлучная с инаковостью, придает именно дураку неведомую мудрость. «Дураками свет стоит» — это сказано с надрывом, с болью, ведь правда и то, что неразумие лежит в основе человеческой коммуны, и то, что сплошь разумный мир был бы невыносим. «Велика Федора, да дура», сказано о России, которая всегда была не отдельной страной, а целым миром; и о нем сказано опять же с размахом: «Силен как вода, а глуп как дитя». Дурак хлопает ушами, оттого слышал звон, да не знает где он; но без этих торчащих ушей ни у одного умника не хватило бы слуха на странные и дивные вести. Правда дурака, неброская, неладная, непоколебимо надежна потому, что не деланная, не устроенная, ни подстроить, ни подладить ее не получится. В дураке нет толку, говорить с ним без пользы; но снова пословица схватывает неожиданную оборотную сторону этой бесполезности: «С дураком, что с другом [!], не натолкуешься». Кого-то оборотничество народного слова раздражит, кто-то станет добиваться недвусмысленности. То и другое напрасно. «На пословицу, на дурака да на правду и суда нет». Как дельфийский оракул у Гераклита, вольное слово не сообщает и не скрывает, а означает: размечает рискованный простор, где сознанию и страшно, и все равно придется потеряться.

Смирная мудрость земли изгнана сознанием только с плоскости газетного листа и экрана и только сверхусилием стратегии ликбеза и

тотальной культурологии. Слово наоборот держится не потому что мы его держим; скорее мы с нашим спешащим сознанием держимся за него и оно нас еще держит. Как слово способно держать нас, понять еще труднее чем причину стойкости поэзии и искусства. Пока мы обустроиваем и перестраиваем плоскость сознания, наш язык что-то делает с нами, и мы плохо понимаем что. Он от нас пока за семью замками. Если даже мы станем говорить еще больше чем сейчас говорим, совсем много, нагромождение лексики не оградит нас от наступающей безъязыкости. Оставленный самому себе, язык тем временем говорит все больше сам поверх наших голов. Что он наговаривает на нашу голову? Язык во всяком случае не средство. Он и не власть. Он наша среда, огородившись от которой окончательно, мы задохнемся. Свобода слова — не моя воля говорить что взбредет, а разрешение слову слыть и слышаться так, как хочет оно, не мы.

Сейчас мы возможно стоим в начале долгого пути, который со временем вернет нам богатства несчетных тысячелетий человеческого присутствия на земле. Они заслонены от нас, как звезды дневным небом, блеском коротких веков революционного сознания. Язык хранит раннюю мудрость не столько в своей этимологии, сколько в открытости слова. Что оно просторно как мир, показывает прочитанная нами книга.

1992

Впервые опубликовано в журнале *Путь* 5/1994, с. 232—237. С изменениями перепечатано в книге *В. В. Биbihин. Слово и событие*. М., 2001, с. 265—273, по тексту которой печатается и здесь.

Герменевтика

Толкование ставит проблемы не только по содержанию из-за неизбежной разности мнений, но и по факту: не все согласны, что оно в принципе должно быть. Вильгельм Дильтей доказывает необходимость герменевтики¹. Близкий к нему русский мыслитель видит в ней необязательность и прямое зло.

Кому какую пользу сделало толкование священ. предания? Открыло оно сердца людей? Нет. Нищие духом спасаются и творят дела без толкования. А сделало ли вред? Неисчислимый. Соблазны. Распри. Злоба. Убийства.

Да и где велено толковать? Нигде. Везде указано быть, как дети. И то, что скрыто от мудрых, открыто детям и нищим духом².

Что касается слова, то наоборот, в отличие от наших соображений о нем в слове самом по себе мы не видим проблемы. Это, возможно, потому, что слово неким образом всегда уже есть. То, что слово кому-то часто не удается, только подтверждает прочность его статуса: оно, отсутствующее, задает эталон и там, где еще не найдено. В противоположность этому толкование, как мы сказали, должно оправдать себя. Если толкование не получилось, уверенности, что оно все равно есть, нет. Даже самое безошибочное никогда еще не окончательно. Слово само по себе не нуждается в оправдании. В нем самом есть черты спасенности. Слово обеспечено такой вещью как слава.

Слава это свет. Чтобы получить базу под нашим разговором, можно на формальном уровне принять исходность света в бытии, не вдаваясь в трактовку этого тезиса в истории мысли или в областях знания. Поскольку многие по разным причинам согласятся с первичностью света, не обязательно нужно будет ее обосновывать. Бытие опять же формально можно пока принять равным жизни. Если даже это равенство не сразу ясно, уточняя и расширяя понятие бытия и жизни равенство мы получим. Мартин Хайдеггер между 1923 и 1924 годами плавно перешел от *жизни* в смысле Дильтея и Гуссерля к *бытию* в совершенно том же значении. Если оба тезиса не будут приняты, на них можно не настаивать. У нас настолько разные позиции, что надо идти на ощупь

¹ В начале программной статьи «Возникновение герменевтики» (В. Дильтей. Собр. соч., т. 2. М., 2001).

² Л. Н. Толстой. Зап. кн. № 10, после 30.10.1880 // ПСС, т. 48, с. 328.

чтобы никого не раздражить. Достаточно тогда будет обратить внимание на опыт зрения, глаз в биологии, зоологии, этологии. Живое, движущееся, т. е. историческое в широком смысле (восстанавливая античное понимание движения и объединяя естественную историю с человеческой), исходно нацелено на видение и показ.

Если этот тезис тоже не будет принят, можно и его оставить. Принципиально важно все-таки, и на чем придется настаивать, — это что в честной феноменологии невозможно заглянуть за то, что видно. Слово имеет свое основание в *виде* в широком смысле того, что видно, и самой видности. Надо учесть значение *видно* как вводного слова со значением *оказывается*. Сделаем сразу и следующий шаг: видно прежде всего то, что мы *имеем в виду*, перспективой чего мы захвачены как обещанием жизни, успеха, спасения, славы.

Взятый так широко, *вид* включает всякий, не только визуальный образ, но и звук, и осязание. Вводное *видно* относится вообще ко всему что оказалось. Причем не надо спешить к тому, что именно содержательно оказалось. *Видно* — мы так говорим, например, когда расцветает — предполагает раньше содержания увиденного еще что-то. Это освещение. Не сразу ясно, что важнее, содержание увиденного или само *видно*. Как бы даже не это последнее.

В пользу большей важности самой видности чем увиденного много, опыт, и вот например такой факт. Зрение берет аспект того, что видно, и именно потому, что видит одно, не видит другое. Раз увидело, то значит и не увидело. На само по себе *видно* такое ограничение не распространяется. Раз видно, то нельзя сказать что не видно. Другой довод в пользу первичности видности рядом со всем увиденным: *видно* настолько мощно, что если ничего не видно или что-то не увиденно, это тоже видно. И еще. Глаза привлечены всего надежнее глазами. Глаза видят прежде всего самих себя. Когда говорят, что глаза видят все, а себя не видят, то мы имеем дело с догматической установкой на тупик, продиктованной боязнью трудности.

Глаза, включая глаза ума, прежде всего замечают (не объективируют) сами себя. По этой причине они ставят себя вне всего, что содержательно видят. Глаза никогда не сравнят, не уравновесят себя с тем, что они видят, не поставят себя в тот же ряд. Глаза самое видное. Они прежде и больше всего обращают на себя внимание. Они для себя и вообще исключительные и эту исключительность знают, ценят, хранят раньше и больше чем все что видят. Якобы существующий непосредственный взгляд, вполне забывающийся в увиденном, — квазиромантический конструкт, который даже не интересно догадываться, каким

целям служит (намеренной слепоте, забывчивости). Уже человеческий младенец, увлеченно глядящий на одно, переводит потом взгляд на другое. Этот поворот взгляда не обязательно вызван содержанием того, что он рассматривал. В том, что он видел, было столько интересного. Но переключение зрения, смена аспекта ему интереснее. Он любит смотреть больше, чем любит то, на что смотрит.

Опровержение мыслительных построений редко имеет смысл, но иногда нужно как проба инструмента. Когда говорят *понимание, толкование текста*, задумывая его содержательный разбор, интуиция слова в его основе, *виде*, уже упущена. Текст изучается, анализируется, т. е. взят как увиденный, не в той основе слова, какую служит *видно*. Уже поздним исправлением этого тупика бывает приписывание тексту особых свойств. Вокруг текста, в который отброшено слово, вторично восстанавливается свойство освещать. Базовая ступень *видно* выводит из тупикового представления о слове.

Наша культура называется христианской. Христианство возникло не как письменная религия. Первые поздно появившиеся тексты христианства имеют нарочно сырой, вызывающий характер, чтобы не дать забыть: дело не в тексте.

Природа, скажут нам, тоже не пишет? птицы не имеют текстов? Не надо спешить соглашаться с этим. Природа пишет. Неживая природа от нас дальше и о ней трудно говорить, но живая природа не просто полна информации в средневековом смысле *in-formatio*, внедрения формы, придания вида. Живая природа вся состоит из информации, вся текст, так что контекстом текста в ней оказывается тоже текст. Ее контекст это опять ее текст. Каждая живая клетка подробная программа. Природа пишет широко и детально. Природа вся расписана, причем так, что сама она и есть свое расписание. В каждую клетку разосланы программы. Все происходящее — их строгое исполнение.

Где программы нет, начинается толкование? Нет, там включается другая программа. Место, которое у нас рядом с нашими писаниями занято их толкованиями, в природе пусто? Можно считать поведение протеинов, подчиняющееся тирании генов, интерпретацией программы. Это однозначно продиктованная интерпретация, скорее принадлежность текста, как бы его бумага и чернила. Отношение генома к себе подобно отношению слова к движению пишущей руки, которая интерпретирует слово в том смысле, в каком музыкант интерпретирует нотный текст. Неудобно сказать, что движение пишущей слово руки толкует это слово.

Человеческая реальность расписана теперь не меньше чем природа. Для нас есть разница — она может быть главное событие нашей истории — между текстом и толкованием. Мы толкуем наши расписания. Для других живых существ, как для Льва Толстого, свойственнее не толковать, а исполнять. При разделе территории между цаплями у птицы, вошедшей на чужую территорию, есть расписание агрессии, у обороняющейся цапли есть соответственно расписание защиты. В нейтральной зоне цапли, остановившись лицом к лицу, чистят у себя перья, изображают интенсивные поиски питания или засыпают. Режим программы сменяется растерянностью без толкования.

Этология показывает в человеческом поведении черты, общие всему живому. Толкование на этом фоне кажется еще более проблематичным. Толкования нет или его мало у детей. У самых эмансипированных взрослых есть отрезки поведения, где исполняемая ими программа не толкуется.

О тексте нельзя говорить вообще, не установив заранее, в какой среде он имеет место, толкующей или нет. В зависимости от этого разница между текстом и текстом окажется больше чем между текстом и нетекстом. В нетолкующей среде текст формирующая программа, в [толкующей] материал для обработки. Теория текста, обходящая это или-или, недействительна. Кто говорит о слове вообще, не различив между программой и материалом, склонен не замечать жестких программ, неприступных для толкования.

Поскольку толкование не может иметь целью еще толкование и так далее, оно ведет к выявлению программы за текстом. Целью толкования оказывается таким образом собственное снятие. Оно осуществляет очистные работы при программе.

Толкование имеет своим горизонтом исполнительскую интерпретацию. Ольга Александровна Седакова в предисловии к своему словарю паронимов³ — слов, которые в церковнославянском имеют другое значение чем в современном русском (например моление «о всякой душе христианской, страждущей и озлобленной» в церковнославянском значит не то, что христианская душа озлобилась, а то, что ей причинено зло, с ней по-злomu обошлись), — спрашивает, откуда пошло такое мнение, будто понимание должно истолковать, изложить. Ищущие, где в старой Руси анализ священного текста, недоумевающие, почему дело тогда ограничивалось чтением и запоминанием, *начетничеством*, упускают одно важное различие.

³ О. А. Седакова. Церковнославяно-русские паронимы. Материалы к словарю. М., 2005.

Генетический код, информация в клетках ДНК для биологии не метафора. Инженеры сумели анализировать записанное в геномах, а теперь и редактировать эту запись. Древнее словосочетание, «книга природы», оказывается не метафорой. На вопрос, велика ли разница между письмом природы и письмом культуры, есть более интересный ответ, лучше и интереснее ответ, чем что это разные вещи, сближаемые лишь метафорически. *Письмо культуры в желаемом пределе то же, что письмо природы.* У монаха, творящего умную молитву, слова вобраны в дыхание и сердцебиение так, что их не надо произносить, они стали телом. Зазор между телом и смыслом выбирается. Непреображенный остаток рано или поздно тоже подчинится смыслу. Живое существо станет равно тексту.

В обычной постановке герменевтической проблемы... должна была бы ставиться задача о толковании Писания и аскетических текстов. Но в «исихастской ауто-герменевтике» ставится задача иная, задача о толковании нового, живого опыта — и это толкование производится *на основе* Писания и аскетических текстов. То, что должно быть *толкуемым*, оказывается здесь *толкующим*; обычная же герменевтика при этом становится некою герменевтикой второго уровня, второго порядка — задачей о толковании толкующего — и эта задача, по существу, не ставится и не рассматривается всерьез. То же, что возникает как «исихастская ауто-герменевтика», своеобразный комплекс диалогических, холистических, интуитивных принципов истолкования аскетического и мистического опыта, — служит внутренним целям самого опыта⁴.

В герменевтике опыта, как Хоружий называет аскетическое понимание, толкование как словесное описание содержания отсутствует. То, что здесь происходит, близко к музыкальному исполнительству, «звуковой реализации нотного текста». До начала 19 века композиторы обычно сами исполняли свои вещи. Современная теория музыкальной интерпретации, существующая уже больше века, возникла, когда стало ясно, что отделение исполнительства от сочинения ведет иногда к богатству, которого композитор, сам играя свое, не достигал.

Вардан Айрапетян близок к исполнительской интерпретации, когда говорит о «настоящем толковании», которое «верно духу своего предмета»⁵. Вильгельм Дильтей, настаивая, что история духа нуждается в толковании, имеет в виду развертывание духа. Разницу между противоположными вещами чувствуют все, даже называя их одним

⁴ С. Хоружий. К феноменологии аскезы. М., 1998, с. 262.

⁵ Вардан Айрапетян. Русские толкования. М., 2000, с. 3.

и тем же словом, как например «перевод»: он воссоздание оригинала или его бледная тень; люди доходят до большой патетики, восхваляя одно и презирая другое. В справочниках под одним словом «интерпретация» находим оба противоположных смысла: объяснение, перевод на более понятный язык — и тут же «построение моделей для абстрактных систем (исчислений) логики и математики», т. е. вещественную реализацию этих систем; «разъяснение содержания, стиля художественного произведения» — и тут же «истолкование музыкального произведения в процессе его исполнения» (грязная формулировка, поскольку хороший исполнитель может не толковать музыку, а давать ее во всей загадке и тайне).

Не обязательно вводить терминологическое различие, лишь бы помнить о разнице между пересказом и исполнением. Пусть продолжается скандал, отнимающий громадные силы и время, вокруг философского *понимания*, которое у Дильтея, Хайдеггера, Розанова равносильно умению и творению⁶, а у их исследователей — «форме освоения действительности», «постижению и реконструкции смыслового содержания». Говоря *герменевтика*, *интерпретация*, *толкование*, *перевод*, подразумевают до противоположности разное.

Историк искусства Ганс Зедльмайр один из немногих, кто увидел решающее различие.

Не каждый способен — и не в любой момент — вновь вызвать, пробудить в себе переживание художественного произведения [...] пробуждение или воссоздание произведений искусства (их репродукция) и есть не что иное, как то, что в музыке называют «интерпретацией» [...]

Интерпретировать произведение архитектуры или изобразительного искусства означает, согласно распространенному мнению, излагать нечто относительно предстоящего нам произведения [...]

Мнение это ложно, оно препятствует более живому отношению к искусству со стороны воспринимающего и стоит на пути внутреннего прогресса нашей науки [...]

В действительности интерпретация произведений изобразительного искусства, так же как и музыки — ибо искусство *одно*, — представляет собой воссоздание, репродукцию.

[...] это воссоздание, эта интерпретация возникает не из размышления о произведениях, оно не привносится мыслью в объекты искусства, подобно тому как и создание художественных произведений

⁶ «Понимая [...] человек [...] получает способность не только воспроизводить явления природы, но и создавать новые, еще неизвестные в природе явления, заставляя элементы вступать в новые, еще не испытанные сочетания. Он начинает как бы *творить природу*» (В. В. Розанов. О понимании. М., 1996, с. 23).

не есть придумывание их. Но оно совершается в той же сфере, что и само созидание, захватывает всю личность человека — его дух, душу и тело — и лучше всего может быть определено как воссоздание (*Nachgestalten*) в созерцании⁷.

При всей важности для Зедльмайра этого различия он не оформляет его терминологически. Загадочное смешение противоположных вещей продолжается.

По сравнению с ясностью исполнительской интерпретации понятие толкования гораздо более туманно. Причина, почему для разных вещей применяется одно слово, в том, что в отрыве от исполнительской интерпретации толкование теряет субстанцию. Выделив вместе с Зедльмайром исполнение, ре-продукцию, определить с такой же отчетливостью толкование уже не удастся. Между тем эта неопределимая вещь без субстанции почти исключительно разрастается вокруг нас. Явно или неявно правит мнение, что дело интерпретатора

излагать нечто относительно предстоящего нам произведения (которое якобы вовсе не нуждается в том чтобы воссоздавать его заново), изъяснять заключенный в нем «смысл» (например, «Меланхолии» Дюрера), или его форму (например, при истолковании «композиции»), или что-либо еще.

[...] Оно [это мнение] уже давно опровергнуто в теории. Но — только в теории. На практику оно еще оказывает сильное воздействие⁸.

Поскольку из двух вещей, между которыми нужно различать, одна настоящая и определенная, исполнительская интерпретация, другая нет, мудрый язык именуется то и другое, совсем разное, одним словом. Перед нами один из случаев, когда язык отказывается от введения разной лексики как раз там, где разница обозначаемых предельная (энтантисемия). Так лучший способ показать полную негодность живого существа или вещи — назвать ее имя ироническим тоном. Сюда же относятся такие явления, как отрицание па в древнеиндийском в роли сравнения, противоположные значения *privativum* и *intensivum* в греческой приставке α-

Подойдем к проблеме толкования с другой стороны. Илья слышит на улице свое громко произнесенное имя. Он оборачивается и видит, что окликали не его. Он идет дальше. Что произошло? Ошибка в толковании вызвала исполнение приказа оглянуться, подойти? Она была исправлена новым, верным толкованием, а именно пониманием, что

⁷ Ганс Зедльмайр. Искусство и истина. СПб.: Аксиома, 2000, с. 135—136.

⁸ Там же, с. 135.

имеется в виду другой Илья? Недоразумение снято и можно спокойно идти дальше?

Дело здесь не кончается, поскольку у обернувшегося надолго, иногда навсегда остается необъяснимое чувство неловкости, которое не удастся снять никаким толкованием. Почему обернувшемуся на чужой голос неловко, стыдно, откуда чувство фрустрации? Стыдно, по-видимому, своей готовности думать, что мир вокруг меня весь обращен ко мне и только меня зовет. В мире оказывается есть кому до меня нет никакого дела. Стыдно, что я оказался не готов это принять, и откликаюсь, словно я центр мира? стыдно наивного эгоцентризма, солипсизма, детского чувства родного, внимательного окружения? анализ закончен?

Нет. В настроении сильного увлечения другим человеком, захватывающим делом, в «поэтическом настроении», когда я расширен и не ощущаю себя одиноким, мне кажется, что все знают о моем состоянии и говорят обо мне, причем мне тогда не стыдно своего чувства, что всё кажется мне говорящим мне и со мной; жадно прислушиваясь, я тогда во всем вижу касающийся меня смысл. Стыд не может быть оттого, что я обернулся, если я знаю за собой состояние, когда обернувшись я не знал бы за собой стыда. Следовательно, стыжусь я по сути дела только того, что я утратил поэтическое состояние, а действую инстинктивно изнутри него. Мне стыдно от того, что я сейчас не расширен. Моей нормой, таким образом, оказывается состояние, когда не стыдно, обернувшись на любой оклик, видеть мир говорящим прямо и только мне.

Что это за состояние. Оно интересно и стоит того, чтобы его осмыслить. Тематизировать его не значит заниматься отвлеченной теорией. Здесь мы имеем один из тех разборов, когда мы без ключа испытываем неудобства, а наведя порядок обнаруживаем, что ключ при нас.

Один из создателей современного театра Эжен Ионеско говорит, что ему случается, заглядевшись и забывшись, не слышать или слыша не понимать окружающих, вполне участвуя при этом в событии общения. В театре, увлекшись действием, он не сразу улавливает слова действующих лиц. Всё началось еще с первого детского театрального переживания.

Меня захватил не сюжет, а движение, целое множество людей, движущийся мир. Происходившее между персонажами меня не касалось, меня поразило *присутствие* всего (*la présence*), явление целой вселенной, которая словно в сокращенном виде разворачивалась перед моими глазами. Снова я сознавал, что *что-то совершается*,

что не зря тут люди, что я — вот он, что я на всё смотрю [...] Я сохранил способность изумляться, благодаря которой могу иногда выйти из водоворота вещей и вернуться на свое настоящее место, к внимательной неподвижности. Уже не я, а мир, творение страшно и величественно движется, ошеломляя меня: это повествование, эпопея, спектакль. Стоит приступить к нему с объяснениями, как мы перестанем что бы то ни было понимать [...] Не понимать, изумляться — вот что всего ближе к постижению непостижимого. Мне кажется, что именно эта способность к изумлению делает меня писателем (*E. Ionesco. Découvertes. Illustrations de l'auteur. Paris: Skira, 1969, p. 70—73*).

Здесь случай, по видимости прямо противоположный случаю окликнутого Ильи. Там зов, адресованный чужому, был понят лично; здесь, наоборот, если бы даже, допустим, вся пьеса была прямо о нем и актеры со сцены обращались именно к нему, Ионеско их не понял бы. И значит не участвовал бы в событии слова? Как раз совсем наоборот. Если бы среди поразившего его вселенского акта, когда он «сознавал, что *что-то совершается*, что не зря тут люди, что я — вот он, что я на всё смотрю», кто-то окликнул бы его и он *услышал и обернулся*, его участие в событии стало бы сразу меньше. Так когда человека в армейском клубе окликают старший, тот сначала не относит вызов себе, а поняв его смысл, выпадает из захваченности фильмом. Неспособность увлекшегося человека толковать слышимое частным образом создана его возросшей способностью участвовать в событии всем существом.

Такое участие в происходящем, когда человек не истолковывает прямое обращение к себе в личном смысле, захваченный им как событием мира, обычно у детей. Все знают, как ничего не понимающие младенцы бывают захвачены обращенной к ним речью. А говорящие дети? сохраняется у них нетолкующее отношение к слову? Оно менее заметно, потому что наблюдатели заранее настроены на ожидаемое от детей понимание. Мало задумываются над тем фактом, что дошкольники очень редко спрашивают, что значит то или другое слово, хотя понимают незнакомую им лексику большей частью фантастически. Вот типичное поведение у ребенка в 1 год 11 месяцев:

По какому-то поводу говорю ему: «Ты что, с ума сошел?» и позже, шутливо: «У тебя ум есть?» — «Нетю». Показываю на его голову. «Вот там ум». Трогает свою голову, совершенно озадачен, удивлен, заинтригован, долго повторяет «Ум, ум...» и вдруг: «Не видно». Потом, когда выхожу из комнаты, сообщает Свете, показывая на свою голову: «Ум, поселился», и все не может успокоиться, трогает волосики: «На голове ум лежит!»

Ребенок не спрашивает, что такое ум, потому что он сразу принимает его вместе со словом взрослого как часть и событие его мира. Вместо толкования слова он вступает в отношения с локализованным в районе его головы умом, заигрывает с ним, ищет его место.

То же мы видим в важной области поэзии. О поэтических метафорах и образах говорят большей частью по недоразумению. Представление, будто поэт видит тот же мир разрозненных вещей с этикетками, что обыденный человек, ложно. Поэт начинается там, где, как Ионеско, перестает воспринимать что бы то ни было кроме события бытия. Слововещи, которые он потом слышит, повторяет и записывает, осмыслены у него не из толкового словаря и привычного словоупотребления, а как части структуры или цвета события, которое поэт разыгрывает на себе. Когда начинается толкование, поэзия кончается.

Аналогично в строгой религии, где священное слово без толкования исполняется поступком. Своевольное толкование в аскезе запрещено. Аскет толкует не тексты, а только себя, свои состояния, причем не с целью объяснить их, а чтобы принять решение за и против, сказать да и нет добру и злу. В логике содержание высказываний редуцируется к оценке на истинно — ложно. В аскетической логике я истолкован на то — не то.

«Потомок», внедряясь в таинственную жизнь Традиции и входя с Отцами в общение, повергает перед ними себя и собственный опыт и от них получает проверку его и истолкование; оказывается ими испытуем,веряем, толкуем⁹.

Здесь [...] наибольшее отличие от того, что стало привычным в органоне научного познания. Лишь минимально, в зачаточной и обрывочной форме, присутствует здесь все то, в чем принято видеть ядро герменевтического подхода: обращенность к языку, методику анализа текста, рефлексию стиля и жанра, природы и структуры дискурса, арсенал способов его дешифровки, идентификацию смысловых уровней... Но в то же время не менее бесспорно другое: в Традиции лицо отчетливый, ярко выраженный импульс и даже пафос понимания и истолкования. Однако относится он не к тексту, а к опыту; добываемый опыт подвига Традиция стремится сделать осмысленным, проработанным, истолкованным, причем истолкованным [...] исчерпывающе, до конца; и лишь таким она соглашается его принять, включить в свой корпус, тезаурус исихастского опыта¹⁰.

⁹ Сергей Хоружий. Указ соч., с. 246.

¹⁰ Там же, с. 252.

Примером природных программ мы брали гаметы, осуществляющие свой диктат (тиранию) на соме. Сомы исполняет (интерпретирует) генетическую программу. При строгом понимании герменевтики¹¹ программа в принципе не существует без интерпретации, как нуклеиновые кислоты не действуют без белков. Говоря без примеров, движение (история) — такая интерпретация программ, которая хранит их постоянство.

Проблема толкования тогда не в том, нужно толкование или нет.

Поскольку толкование перетекает в исполнительскую интерпретацию, проблема толкования уже не *нужно оно или нет, а настоящее ли оно* в смысле Айрапетяна. В примере с расписанием поездов проблема не в том чтобы решить, встроиться мне своим телом в это расписание или не встроиться, т.е. бежать к поезду или не бежать. Я уже встроился в расписание: тем, что я смотрю на него, я уже интерпретирую эту программу; правильно я это делаю, умею ли слышать обращенное ко мне слово?

Если я не послушен расписанию, не бегу на поезд, это не обязательно моя ошибка: я, возможно, никуда не еду. Не видеть расписания тоже не ошибка: возможно, я слеп от природы. Не будет большой ошибкой и сесть от скуки в любой поезд. По-видимому, настоящая интерпретация не обязательно та, которая всего послушнее тексту-программе. Мы все участвуем в создании и отмене программ. Запись и толкование идут на одном уровне. Программа может писаться через ее толкование, вообще через что угодно и как угодно, вкось и поперек любыми подручными средствами. Разница между программой и толкованием стирается, как в биологии снимается граница между сомой и гаметой, когда сома ученого занята генной инженерией. Различение между программой, неотделимой от интерпретации, и толками становится труднее.

Оно тогда и важнее. Рядом с ним вопрос, первично устное или письменное слово, бледнеет. Такой же безысходный и бессмысленный спор — что раньше, мысль или язык. Решающая разница одна: между природой и подделкой. Атомная энергия взламывает природу, генная инженерия редактирует ее письмо. Сходная проблема — неотличимость современной подделки от оригинала.

Непревзойденное достижение природы — самодвижение, настоящий автомат¹². Из деревянного стула, брошенного в огород, может

¹¹ Отличая вольное толкование от исполнительской интерпретации, можно условно называть герменевтикой то и другое.

¹² От *αὐτὸς μέμαα*, сам двинулся.

прорасти то же дерево. Искусство следует природе в создании спонтанных машин. Такой машиной Мераб Мамардашвили считал поэму, картину. Рядом с живым автоматом сложность или сила человеческой поделки мало что значит.

Когда биологическая наука начнет редактировать молекулы ДНК, воспитание, которое требовалось культуре, возможно, уже не понадобится: его работу заменит [работа] уточнений природы. В перспективе усилие, затрачиваемое на школу, включая толкование, перенаправится на программирование живого существа. Или культура не то же самое, что встраивание живого существа в определенный режим? Тогда и смысл слова не в упорядочении смысловых структур.

Язык, как считается, описывает картину мира. Языковые категории соответствуют категориям бытия или наоборот. Лексика обеспечивает классификацию предметов и их именование. Необходимо знать, что такое представление о языке не задевает его сути. Расчерчивание действительности, прагматически важное, случайно для языка. Оно привязано к определенной временной практике. Может быть, нам прояснится более интересное дело слова. Оно имеет отношение не к распаковыванию мира¹³, а к его хранению.

Нераспакованный мир, самодвижущееся целое, автомат, умеет быть и так, без анализа и разбора. Значит ли это, что настоящий автомат не нуждается в управлении? Он нуждается, но не в нажатии кнопок, а наоборот, им управляют способом ненажатия на кнопки. Назначение слова (языка) в том, чтобы хранить незадевающее прикосновение к природе. Язык способ охраны живого автомата от частичного применения. Слово задает предельные параметры, в которые вмещается целое бытие. Только кажется, что имена считаются с вещей. На деле бытие выверяют словом, как современная физика устанавливает природу математической моделью.

Природа вмещается внутри слова. Если в природе сбой, размах языка так широк, что предусматривает и небытие. Слово предельная перспектива.

Как природа писала 6 миллиардов лет назад, так же она пишет и теперь. Другое дело, что, так сказать, бумаги не хватает. Она пишет в просветах, не в календаре, а в экстазах времени: в настоящем, которое не проходит в ставшем и готово в настоящем. Только настоящее стало и настает.

¹³ Василий Васильевич Налимов, предложивший это удачное выражение, не говорит, нужно ли в принципе распаковывать мир, довольствуясь как хороший практик тем, что соответствующая деятельность широко распространена.

Слово экстатически звучит во внекалендарном настоящем. Специальными усилиями оно распределяется по временным смыслам.

Предельные параметры слова выявляются в свете вида (перспективы), как говорилось выше. Слово в принципе и в каждом случае имеет что-то в виду. Можно даже сказать, что слово и есть перспектива. Тем, что имеется в виду, очерчен язык. Конечно, за одними видами открываются другие. Всякая перспектива прочерчена конечной целью. Не было бы смысла иметь что-то в виду без видов на успех, в пределе на спасение. Толкование слова имеет в виду высветление в конечном счете предельного. При первом приближении оно недоступно. Толкование с самого начала спровоцировано ощущением этой недоступности.

Вид открывается в свете, который нужно понимать широко, не ограничивая его оптикой. Вид и свет обеспечивают вообще всякое знание. Августин напоминает в диалоге «Об учителе»: мы говорим, *посмотри какой твердый*, но никогда — *пощупай, какой яркий*. Видение как имение в виду неуловимо переходит в ведение. Видение-ведение создано — получило самые глаза — в свете вида как перспективы, шанса выхода (для живого, для всей природы), спасения, решающего успеха. Это последние вещи, за которые не заглянешь. *Видно* феноменологически неприступно.

Всякая программа предполагает последовательность операций. Эту последовательность можно иметь в виду, но не обязательно: программа в любом случае продиктует последовательные шаги. Перспектива, о которой имеет смысл говорить, не сводится к исполнению программы. Видно становится там, где есть выход из исполнительства в такие вещи как успех, слава. Слава приходит к интерпретатору, когда он не только играет по нотам, а когда прочитывает в них больше чем видел композитор. Разница между исполнением программы и славой больше чем между исполнением и неисполнением. Природа пишет программы не для кое-какого исполнения. Она выпускает в свет виды, *видные* образования. Возьмем пример: неприручаемый вид диких животных погибает, хотя его программа может быть, казалось бы, выполнена и в неволе. Но в неволе существование вида бесславно, тогда как природу, похоже, устраивает только слава. Вид в природе можно тогда определить как перспективу славы.

Виду противоположна безвидность. Ад (айд) — полная утрата вида как перспективы. Вид имеет бесконечную перспективу славы, без которой он скатывается в ад безвидности. Всего чаще мы имеем дело с ограничением вида. Потеснение природных видов ради размножения

человечества — то же самое явление, что намеренная слепота в человеческом виде, применяемая для успеха одних программ за счет других.

Перебор всего, что видно, явно бесконечен. Само по себе *видно* небесконечно в аспекте света и славы. Вид не ограничен [по] числу индивидов и имеет своим пределом полноту славы. В русском *видать*, *видно* (в смысле *стало быть*) слышна окончательность, возможная для видения.

Слово основано в возможности сказать увиденное. Кажут то, что видно. *Что ты имеешь в виду?* и *что ты сказал?* равносильны. Мы видим и говорим вещи в свете вида как перспективы. Надо очень часто, постоянно повторять, что мы имеем в виду никогда не то, что видим органом зрения, — настолько, что каждый человек с улицы имеет в виду свое, невидимое другим. Все, что вторично фиксирует орган зрения, явно или исподволь продиктовано перспективой, в поле притяжения которой поступает видящий. Скажу я, конечно, то, что имею в виду. Весь вопрос в том, можно ли иметь в виду само по себе *видно*.

*

Из самых важных книг о слове в последнее время — недавно вышедшие в свет «Русские толкования» Айрапетяна¹⁴. Важнейшие вещи в этой концентрированной работе говорятся между прочим, ненавязчиво. В первой строке краткого текста «От автора» дано принципиальное определение: «Толкование, если оно настоящее, выдержано в духе своего предмета», т. е. несет на себе суть того, о чем речь. В первой строке основного корпуса книги дано прагматическое определение: «Толкуя слово, мы отвечаем на вопрос, что́ оно значит». Сопоставляя обе дефиниции, получаем: значение есть дух (суть) предмета.

Айрапетян работает не с конструктами. Выход в хаотическую стихию слова не сбивает, а питает его. Книга начинается разбором первой сказки афанасьевского собрания о лисе, которая обманула старика возчика рыбы, притворившись трупом на дороге.

Дед слез с воза, подошел к лисичке, а она не ворохнетя, лежит себе как мертвая. «Вот будет подарок жене», сказал дед.

Он сказал, т. е. в нем, через него высветилась, в его глазах появилась перспектива вручения дарового лисьего воротника жене. Событие

¹⁴ В. Айрапетян. Русские толкования. М.: Языки русской культуры, 2000. В круглых скобках страницы этой книги.

дарения из будущего высвечивает через сказавшего, деда, всю ситуацию, придает ей смысл, направленность, интригу и собирает вокруг себя поведение действующих лиц. Сказав, дед истолковал минуту, дорогу, ценность на ней. Ему стало видно, для чего и что надо сделать. Словом он ввел ситуацию в направленную картину, стрелками смысла разметил ее в свете конечной цели, явно не предельной, но ясной и обещающей успех. Заметим, что свет для описания ситуации, неподвижной лисы, дала цель, успех у жены. Старик имеет в виду перед глазами лису на дороге, но сказал он то, что имел в виду как результат своих действий.

Животное на дороге было истолковано стариком неполно. Лиса не обязательно значит воротник. Картина выстроилась для него не в ее полном предельном *видно*, а в рамках его интереса. *Сказал* звучит остро, потому что значит одновременно и скрыл: быстро увидев одно, не предвидел, как лиса сбрасывает рыбу с воза и спрыгивает сама. «Герменевтика служит самопознанию» (10). Сказал как снял карту со своего состояния, дал рисунок своей целеустремленности. В человеке все нацелено на успех. Сказал как разметил ориентиры своего движения.

Сказал одновременно прозрению, показавшему путь от лисы на дороге к шубе жены. Сказалось само открывшееся дело. Пословичное правило, выписываемое Айрапетяном, «сначала подумай, а там и (нам) скажи», негативно констатирует, что в порядке правила вид и сказ раньше мысли. Мы всегда сначала уже сказали (себе), потому и думаем. Сказать подумав на самом деле значит обычно сказать с готовностью потом принять следствия, платить за роскошь парресии. Совет *подумай* чаще всего просто напоминает, что слово связано с бытием и не проходит даром. В этом свете разделения на внутреннюю и произнесенную речь, на мысль и слово мелочны. К сожалению, ими слишком много занимается семантика.

Подумал и *сказал* у старика равносильны встраиванию в программу. Оно мобилизует в равной мере проговорившегося и смолчавшего. Сказка смотрит на это встраивание иронически: поспешил принять к руководству, а дело видно было не так. Старик увидел и с-казал в лисице готовый воротник. Это было слепое толкование, подставившее вместо того, что есть, то, что хочется. «Ай, — говорит, — лисица! Что за шерсть, что за хвост!» (19). Сказал как обличил действительность, но выстроенную его желанием и включенную в хозяйство, которое давно налажено и опережает академические интересы.

Другого рисунка, но то же встраивание живой ситуации в программу — в намерении обманутого лисой, обмороженного волка наказать обманщицу. «Хорошо же, — думает, — уж я тебе отплачу, кумушка!» (20). Включается обкатанная программа мести. Перспектива, открытая герменевтическим актом волка (*думает как понимает дело*), создает сюжет или его эпизод. В поступок втягивает перспектива успеха, в данном случае — восстановление справедливости; захватывает цель наказания зла. Шанс правого поступка появился благодаря тому что выявлен злой. Толкование открывает перспективу наказания зла.

Подумал, думаю, сказал имеют второе значение подступов к прояснению, когда еще не *видно*, но есть нацеленность на решительное *видно (стало быть)* в его ожидании и подготовке. «Царь не узнал его, сам с собой думает: что это за человек?» (из сказки). Суждение здесь намечается. Все нацелено на то, чего еще нет. То, чего нет, может собирать ситуацию вокруг себя не хуже чем то, что есть. Такое думание переходит в видение. «Вот как начнешь эдак один на досуге подумывать, так видишь, что наконец точно нужно жениться» (Гоголь) (21).

По привычке мы подставляем под думание лицо. Вместе с тем вид раньше суждения. Сначала оба, *говорить* и *думать*, толкуют в свете вида то, что есть. Из слитного бытия проступают очертания, в том числе фигуры. Сперва молния ясности, созданная светом *видно*, затем распределение лиц. К лисьему воротнику подверстывается жена и заботливый муж, перспектива наказания преступника дает всплыть фигурам виноватого и того, кто кажется реально способен его наказать. Увиденное подверстывается к исходному *видно*. Наблюдаемая или ожидаемая перспектива ведет. Схема цели априори имеет и подтягивает к себе то, на что она могла бы лечь.

Этот магнит такой сильный, что в его поле, как уже отмечалось, не существенно, сказано что себе или другому. Больше того, разница между *сказал* и *смолчал*, когда поле вида уже сложилось, тоже второстепенна. Грустно, что для расхожих рассуждений о языке она важна. В этой неглубокой воде ходят в основном теоретики языка. Главное правило толкования строится филологами на том, что человек может сказать то, что думает. Но человек думает и говорит всегда только то, что оказалось, не оказалось или показалось. Добрался ли он до того, что оказалось, или застрял в показавшемся, решает. В сравнении с этим невелика разница, сказал ли он то, что кажется, или только подумал. В конце концов то, что и как ему кажется, не может не сказаться; то, что думаешь, не скрыть. О печальном застревании филологии, да и

философии, на выдуманных мелочах грустно говорить. Интереснее заметить силу вида: что ничего не видно, тоже *видно*; когда я о чем-то «ничего не думаю», то скорее всего я отношусь к тому, о чем не принял решения, с необычной для меня серьезностью. Когда я о чем-то «без понятия», открывающаяся мне перспектива так же значительна, как когда я полон идеями. Если *ничего*, то *правда* успех этого *ничего*. Ясность неясности. Поэтому наш язык спокойно называет одним словом *думать* противоположные вещи: не иметь пока еще никакого мнения и иметь уже определившееся мнение; «я думаю» чуть разным тоном говорится в обоих случаях.

Во французском можно сказать *pous autres*, *мы другие*, в значении простого *pous*, *мы*. В испанском *nosotros*, *мы-другие*, вообще единственный способ сказать *мы*. В русском такой лексики нет, но есть фразеология: «Люди то, а мы другое» (49). Здесь пример юродливой мудрости языка, который походя с медвежьей грацией угадывает в суть, с трудом открывающуюся философии. Язык ей поэтому нужен как эвристика, прикидка, примерка, догадка о решающем. В своей ежедневной герменевтике язык словно сон о правде. Человек лжет в каждой фразе, его язык в это самое время бредит об истине. А Fulani will lie but he will not make a lying proverb¹⁵. В каждой своей догадке язык выводит вещи на чистую воду, готовится к вселенскому апокалипсису, играет, тянется к окончательному прояснению. Он словно шагу не может шагнуть без попутного примеривания в цель. Оказалась вещь или показалась, имя должно ее схватить. Поэтому *близорукий* говорится о наглom, *очки* о плуте (32).

Я другой, потому что не вижу себя глядящего. Но эта моя невидимость прежде всего обращает на себя мое внимание. В важном смысле я прежде всего именно себя глядящего вижу. Что я другой, я знаю раньше всего и прежде всех; углом глаз я успеваю заметить, что я ни на что не похож, один из всего невидим. Моя инаковость уводит далеко. В разнице между мною и мной, глядящим на себя глядящего, поместится все что угодно как в бездне.

Мое слово должно вмещать эту широту. Со словом происходит поэтому то же что со мной: оно другое. Оно приходит издалека. «Я сам не говорю, говорящий — другой мне или же я как другой» (33). Вкрадчивая мудрость языка поддерживает онтологическую логику. «Девяты люди» в распространенном анекдоте (48) смешно показывают про-

¹⁵ Sayings of the Fulbe (Fulani) // A treasury of African folklore. The oral literature, traditions, myths, legends, epics, tales, recollections, wisdom, sayings, and humor of Africa by Harold Courlander. New York: Marlowe & Company, 1996, p. 38.

блематичность счета людей. Своё только одно; широкому или узкому, поскольку оно своё, несвойственно быть двум и трем.

Мудрость языка остаток древней философии (Аристотель). Неотчетливость знания, отложившегося в слове, становится ловушкой, если гадание на слове обходится без самостоятельной работы. Конечно, философская [работа] может начаться откуда угодно. Вместо феноменологии присутствия можно пожалуй вести и анализ языка. Но тогда надо уметь читать его полустертые следы. То, что я во многих языках выделено фонетически, семантически, фразеологически, должно было бы навести на мысль, что в естественном языке вообще нет способа поставить я в исчисляемый ряд или класс. Когда говорящие это делают, они сбиваются со следа языка и могут впредь опираться уже только на свои мыслительные конструкты. Отвлеченные понятия выстраиваются в воображаемом пространстве, куда вещи допускаются уже только в редуцированном виде. Когда прослушан робкий намек языка, с мыслительными конструктами оперировать легко, как с деталями конструктора.

Нечеткая мысль берет себе откуда-то позволение считать на я, *другой, третий*. Присматриваясь, она замечает здесь неладность. Красивые неуклюжести типа испанского *posotros* в живом языке заставляют задуматься. У теоретиков, которые начинают их толкование без самостоятельной феноменологической работы, грациозный жест языка, всегда многосмысленный, тяжелеет. «Я чувствует себя исключением, единственным в мире», обобщает свои языковые наблюдения Михаил Бахтин. Спрашивается однако, о каком я здесь идет речь. Если о позднем я, которого нет у младенца и которое строгая феноменология не улавливает, то оно вовсе не всегда чувствует себя исключением, чаще идентифицирует себя с группой (не я, *люди* говорят). Если речь о самости, то она чувствует себя не единственной в мире, а единственным миром. Она во всяком случае получает себя не через исключение, потому что монаде не из чего себя исключать.

Парадокс языка перекликается с философским парадоксом монады. Она явно не «только одна», а с другой стороны монады нельзя считать на «одна, две, три». Моя собранность это вся известная мне монада, второй рядом с ней нет. Монада не имеет окон, зато в себе она не ограничена, всякая ее частность случайна. Моя единственность совпадает с единственностью монады. Ничего нет вне меня, внутри меня всё я. Ненавязчивая мудрость языка вызов философии. Она должна трезвостью и строгостью компенсировать отсутствие тысячелетнего опыта и коллективного знания.

Только философ, связавший себя работой узнавания себя, в меру возвращения к себе смеет говорить мужественно *я*. До этого человек обычно прячется в массе. Всеобщее, выверенное через меня говорит, разве *я*? «*Чужое слово* — аналитическое сочетание», формулирует Айрапетян (35). *Видно*, о чем *я скажу*, всегда вообще, не мне только. Даже если *мне кажется*, то не мне одному, и во всяком случае кажется всякая вещь сама, как думается тоже само почти без меня. Сказать себя обязательно для слова, иначе оно немислимо как персональная грамматика, которой стыдятся¹⁶. *Видно* — то необходимое, на что можно опереться. Из него, как мы говорили, после него только и вокруг его события оформляются фигуры, которые иначе остались бы в тумане. Кто говорит? — вторичный вопрос, отвечая на который, всегда придется вернуться к первому началу: к тому, что показалось и что стало поэтому можно сказать. Оно говорит через меня.

Видно в своем начале, свете, открывает пространство странности. Сама по себе явность не сообщает никаких содержаний. На этой ступени можно говорить об истине явления. Редукция исходного *видно* к тому, что можно видеть, развертывает стороны исходной странности. Смена аспектов становится неизбежна. Она ведет к путанице, если толкователь упускает из виду правду исходной ясности. Ему требуется все понимание мысли, слова и действия, какое у него есть. Отрегулировать поочередно все уровни толкования слишком сложно. Правда поэтов, философов, верующих экстатиков достигается уважением к природе, т. е. таким обращением с живым автоматом, которое единственно допустимо: неуправлением им. Отрешенность от автомата природы возможна только при доверии к ней. Это доверие означает ожидание славы при отпускании природы до предела ее возможностей. Отстранение от управления автоматом не бездействие, а подвиг, ведущий к узнаванию себя. Природе той инстанцией, которая может ею управлять, дается свобода размаха в ее правде (сути).

Здесь другое отношение к программе чем подчинение и бунт.

Слово не всегда подчинено расписанию. Айрапетян цитирует *Art poétique* Верлена, где поэт расстаётся с литературой и отдается музыке, чтобы бежать из тюрьмы к другому небу (39). Так у Мандельштама поэзия ворованный воздух. Слово и несет на себе всякое расписание, и не ограничивается им. «В начале было слово», выведенное из принадлежности программе своей исходностью. «Это мифологическое

¹⁶ Мы имеем в виду строгий запрет на изменение языка в его жесткой основе, например в падежных формах, на фоне, например, свободы в замене падежей предложными сочетаниями. Граница между жестким и мягким в языке постоянно меняется, но всегда принадлежит к жесткой базе языка.

отчуждение слова и языка свидетельствует об исконной чужести слова, об изначальной другости говорящего» (42). Слово и вписано в программу, и предшествует ей.

Оторваться от программы трудно. От встроенности в нее просыпаются как от сна. Обычное состояние человека гнозис, вера в независимый смысл всего происходящего. Мы ищем и находим подтверждение направленности истории. Этим оправдывается включение в программы, например питания с завтраком, обедом и чаем.

Рискнувший выйти из программ теряет ориентиры. Вне метрики вещи имеют только характер тожества. Такое тожество — не соответствие вещи идее или самой себе, а простая этость, *Sosein*. Простое тожество равносильно свету. Здесь можно вспомнить о гераклитовской молнии. Светом тут приходится называть и слышимое, и осязаемое событие. Лучше удерживаться от картинки зримых фигур и говорить шире о явлении (яви), опираясь на родство этих наших слов с греческим *αἴσθησις*, познающее чувство. Всякую захваченность явью надо понимать широко как зачатие, пробу смерти.

Народная жизнь собирается вокруг знания, слитного с языком. Язык часть человеческого организма (Витгенштейн). Он во всяком случае ближе к телу чем мысль. Задача герменевтики увидеть в нем не культуру, а природу. Мы оправданно прослеживаем историю возникновения десятичного счета, латинских, арабских цифр, но не ищем эпоху, когда числа 3, 7, 12 стали особенными, «круглыми»: они такие всегда, вне времени. Их маркированность объясняют (есть изоощренное биологическое объяснение) всегда недостаточно. «Бог Троицу любит» не потому, что когда сосчитали божественные лица Откровения, их оказалось три; наоборот, лиц оказалось столько, потому что Троица самодвижна. «Устойчивое круглое число [...] хранит [...] прообраз, чью значимость оно сообщает всё новым предметам» (53). Рядом с вечным настоящим природы временные поделки не стоят сами по себе и нуждаются в подпитке системы. «Точное число забывчиво». «Круглые числа праздничные, точные будничные». Айрапетян говорит и пророчески о «гибельности неполного числа» (там же).

Будет ошибкой, если кто-то поспешит сказать, что природными числами нельзя оперировать. Верно, что 7 получено не прибавлением 4 к 3. Но мы не совсем разучились пользоваться круглыми (пифагорейскими) числами. Например, мы знаем и на каждом шагу используем то, что они не нарушают принцип индивидуации. Редукции единственного к унифицированному в них как-то не происходит. Счет явно идет, но не усредненными нивелированными конструктами,

а данностями. Так старые меры длины, объема, веса, привязанные к телу, всегда разному, не обезличивали вещи. В счете круглыми числами единственность одного-иного, неповторимость лица, ситуации не нарушается. Как настоящее ставшего и настоящего остается базой линейного времени, как бытийная топка остается незаметной базой всякой метрики, так «глубокое» круглое число остается сильнее точного и до сих пор исподволь «подчиняет себе счет» (52).

Среди думающих математиков есть недовольные догматом натурального ряда. Современная математика иногда обходится вообще без числа. Проблема не столько в натуральном ряде, сколько в его интерпретации как последовательности элементов. При таком понимании натурального ряда его бесконечность не может быть актуальной. Движение круглого числа происходит не от приращения к имеющемуся числу элементов еще одного, а от присутствия *иного*. Иное может отрываться от любого количества, от нуля (ничто) и от бесконечности. Витгенштейн избегает проблемы актуальной бесконечности тем, что строит числовой ряд через отрицание. Он правильно видит, что операция отрицания приложима к чему угодно, включая ничто и себя саму. Числовой ряд у Витгенштейна образован не последовательностью унифицированных элементов, а наслоением тождественных операций¹⁷.

Айрапетян напоминает, что в исходном понимании числа счет не предполагал редукции сосчитываемых вещей к элементам класса, т. е. не нарушал принцип индивидуации. *Счет* первоначально означал *сочетание*, поставление парами, как мужа с женой или всадника с конем. Он велся таким образом не лицам и существам, которые требовалось сначала нивелировать, а операциям спаривания, которые в акте создания чета из нечета тождественны при любой индивидуальности сочетаемых. Операция сочетания, первичного счета, природна и не редуцирует вещи к конструктам.

Было бы ошибкой относить «неписаную вселенскую религию», скрытую в языке и фольклоре (63), к общему размытому благочестию. Она не имеет и черт гнозиса как веры в программу спасения, которой следуют секты. Почва этой религии — ощущение присутствия родного иного. Но рассыпанные в языке намеки на него не задевают так сильно, как присутствие святого или окружение общины верующих. Конечно, фольклор имеет достоинство ненавязчивого такта. В нем нет интенсивной проповеди, нет сектантской ограниченности. С другой

¹⁷ Строго говоря, описываемое в школьной и справочной литературе возникновение натурального ряда «в связи со счетом отдельных предметов» остается вульгарным толкованием. Эксплицированное Витгенштейном построение натурального ряда чисел через счет операций, а не предметов, имплицитно содержится в аксиоматике Пеано.

стороны, он предпочитает безличные формы. В Библии божество выступает открытым лицом и требует отчетливого различения. Намеки языка слышит не всякий и они требуют такта от толкователя. В тех же пословицах человек без вкуса выберет свое; так нерешительный и малодушный затвердит себе, что *Бог терпел и нам велел*. Без ученичества, без общины толкователь не откроет божественного лица. Оно затаится в герменевтических лабиринтах.

Живой опыт *своего* образует человека. Рискую не согласиться с Айрапетяном, заметим, что в лексике, в тоне фольклора и, шире, языка своё важнее чем иное. С вглядывания в себя невидимого, глядящего начинается религиозная, научная, философская ответственность. В своём спонтанное начало, ср. выше о просторе между видом и видящим. Не потому ли «если никто, то сам» (74), и «Кто у нас тогда первый начал? Никто. Само началось с первого шага» (75). Мы отнесли бы сюда, к узнаванию иного как своего, те эпизоды волшебной сказки, когда интимным, *своим* зрением видят то, что было бы нельзя увидеть приборами.

Беда современной культуры в том, что она не культивирует и еще хуже, старается не замечать подобный опыт. Когда он заставляет себя заметить, то кажется уникальным.

Я раздумывал об этой моей исключительной способности вызывать из «болота» на каждом месте хороших людей, об этом чувстве всеобщего скрытого и *всюдного* человека — есть ли это качество положительное или отрицательное?¹⁸

Здесь у одинокого Пришвина рядом с хорошей феноменологией две ошибки. Почему увиденное сразу присваивать себе как исключительную способность? Зачем спешить его оценивать с подозрением на недолжность? Трезвее и чище без толкования у Гейзенберга:

Дома вдоль узких улочек показались мне отдаленными и почти нереальными, словно уже были разрушены и остались только в виде картинок; люди выглядели прозрачными, их тела как бы уже вышли из вещественного мира и можно было еще как-то распознать только их душевную структуру¹⁹.

С хозяйственным сбережением бытия у Льва Толстого:

Глядел на портреты знакомых писателей 1856 года, всех умерших, живо представлял себе, что это всё тот один Он, к[оторый] во мне,

¹⁸ Пришвин, дневниковые записи 3.6 и 7.6.1939 и 10.5.1942, цит. по: *Айрапетян*, с. 122.

¹⁹ *Вернер Гейзенберг*. Часть и целое, XIV, начало.

к[оторый] проявлялся различно во всех их, к[оторый] проявляется теперь во всех людях, встречающихся мне [...] Ах, если бы всегда не только помнить, но чувствовать это!²⁰

Опыт иного дан раньше рассуждения и наблюдения в бытии присутствия как опыт самости. Убеждение, что никакой анализ самости не устранил и не объяснит ее начало в неприступном неуловимом, приходит как откровение. Так же первично ощущение, что кроме абсолютно всего есть еще что-то.

Был очень холодный ветер, нависла темно-серая туча и никак не уходила никуда, а рядом с ней маленький, черный кусочек тучи [...] Я шла с коляской [...] и вдруг увидела [...] свою фигуру с коляской со стороны [...] Я увидела себя *извне* этого мира [...] Одно из немногих моих относительно отчетливых представлений: *наша жизнь* (если угодно, наш мир) и *остальное Нечто*.

Странное иное, оно же единственное свое, не идущее в счет и безымянное (59), «иное-родное»²¹ одно способно захватить человека без остатка. Здесь не «фольклорная идея иного». Язык лишь ненавязчиво напоминает то, что так или иначе видно и что отчетливо прорабатывает наука.

Подлинный состав нашего знания есть всегда: «всё такое-то — и еще что-то иное, неизвестное»²².

Если пословицы остатки древней мудрости, то прочесть их способна только такая же новая. Фольклор в хорошем случае подтвердит то, что открылось настойчивому взгляду. Правильно толковать его может только мысль, стоящая на своих ногах. Флоренский довольствуется схемой иного, определяя «святой — это прежде всего “не”». Das ganz Andere Рудольфа Отто (58) заглядывает уже в *совершенно* иное, т. е. и в иное самому иному, напоминая формулу первоначала у Николая Кузанского, *non-aliud, неиное*. Понятая и продуманная как должно, эта формула позволила бы фольклорные богатства, вводимые Айрапетяном в схему иного, увидеть в свете *своего*. Айрапетян сам к этому подходит, когда говорит например, что «на острове и время свое» (128), вместо ожидающегося у него «иное»²³.

²⁰ Дневник 14.1.1907, цит. по: Айрапетян, с. 123.

²¹ Выражение О. Лебедевой.

²² С. Л. Франк, цит. по: Айрапетян, 56.

²³ К особенности островного времени можно вспомнить аристотелевскую «Физику» IV, 11, начало, где упоминаются спящие на Сардинии люди, для которых время стоит.

За каждым толкуемым у Айрапетяна топосом стоит центральный опыт. Волшебная сказка — перечень определяющих линий каждой человеческой судьбы. Книга Айрапетяна — путешествие по единственной, брошенной родине. Доверие к опыту, к «видно», касание к бытию — назначение его герменевтики. Рядом с этим техника замены слова значением или любая другая вели бы сами по себе только в дурную бесконечность. Герменевтика приближает к впервые открываемой далекости, которую мы не подозревали в нас.

Природа, вообще говоря, имеет много уровней защиты. Айрапетян подчеркивает, цитируя Джамбаттисту Вико (есть более близкие авторитеты), что человек это тело, речь и ум, причем именно в этом порядке (149—150). Язык ближе к телу чем сознание. Мы способны на многое, может быть даже на слишком многое. Мы не умеем пока только понять образ действий живого автомата, каким мы являемся, и дать свободу слову.

Перенесемся напоследок снова ненадолго в условия, где, как на уровне генетических программ, толкования нет, оно жестко исключено или строго запрещено. У монаха, творящего умную исихастскую молитву, слова вобранны в дыхание и сердцебиение так, что их уже не надо произносить, они стали ритмом тела. Разница между словом и бытием здесь исчезает. Понятно, что втягивание тела в слово идет через ломку тела и всего, что втянуто в это событие. Аскеза таким образом требует насилия, но, если можно так сказать, не нового, а вложенного во все живое при его рождении. Все, что завязывается, имеет своим катализатором смерть. Чтобы далеко не ходить, во всяком знании (чувстве) начинается смертное образование.

Что раньше? рождение причина смерти или готовность на смерть причина рождения? То, что развернуто во времени, собрано в настоящем. Не зачатие причина конца, а начало и конец вместе созданы исходной разницей между взглядом и глядящим. В этой исходной разнице мы тонем, видеть ее нам уже нечем. Неведение здесь безусловно. Оно заряжено всеми возможными связями чего угодно с чем угодно. Но какие бы узлы ни завязывало сознание, оно не свяжет исходную странность. Ей не видно начала и конца.

В невидимом до всякого начала берет начало слово, когда мы заботимся о том, чтобы оно имело основание.

2001

*Подготовка текста и публикация
О. Е. Лебедевой*

II

О проекте филургического словаря

Одной из важных схем, емко характеризующих, можно сказать кодирующих, человеческую культуру, является триада «мысль, слово, дело»¹. Первым двум ее членам соответствуют философия — «любовь к мысли» и филология — «любовь к слову». Последнему члену в культурной триаде — делу, думается, тоже соответствует особая область знания — филургия, т. е. «любовь к делу». Наиболее близко к филургии стоит культурная/социальная антропология, именно та ее область, которая занимается ритуалом, значимым действием. Заметим, что филология и философия тоже занимаются прежде всего значимыми словами и мыслями. Даже новые направления в антропологии, изучающие зыбкую границу современности, поневоле обращаются к значимым, псевдозначимым или потенциально (в будущем) значимым делам. Филург опирается на своих предшественников в культурной триаде: на слова филолога и мысли философа. Однако в природной (исходной) триаде «дело, слово, мысль»² он порой остается на грани человеческого (культурного), ему не на кого оглянуться.

Определить сферу филургии поможет составление филургического словаря, который, по-видимому, будет иметь много общего с ритуальным словарем. Словарем не ритуалов, собранных из разных этнографических описаний, а простейших, элементарных ритуальных действий, составляющих любой ритуал. Показательно, что в пятитомном этнолингвистическом словаре «Славянские древности» (судя по трем вышедшим томам) встречается немало статей с глагольными или отглагольными заголовками, отражающими ритуальные действия, например «крутить(ся), вертеть(ся)», «огораживать», «осыпание», «пение», или с парными глагольно-именными заголовками, например «моча, мочиться».

Необходимость различения сложного ритуала и его более простых составляющих часто ощущается исследователем, пытающимся вводить иногда необоснованные терминологические разграничения, ср. различаемые порой в этом смысле «обряд» и «ритуал» в русской этнографической литературе. Я имею в виду еще более элементарные составляющие ритуала; это, конечно, не исключает того, что весь ри-

¹ См. о триаде, в том числе о ее роли в этимологических изысканиях, в работах В. Н. Топорова: К этимологии слав. *mysl'* // Этимология. М., 1963, с. 5—13, и др.

² Различение двух триад и название «филургия» предложил В. Айрапетян.

туал может иногда составлять одно ритуальное действие, например проведение охранного круга.

Объектом изучения филурга является *Homo agens* — человек делающий, в частности и по преимуществу *Homo ritualis* — человек ритуальный. Филург и антрополог часто сливаются в одну фигуру, подобно тому как «человек ритуальный» близок, а часто и тождествен «человеку делающему». Причем это человек, представляющий всех людей, в нем видны знакомые и привычные всем ритуальные действия, но могут проявиться и непривычные, присущие членам только одного затерянного в джунглях племени. Другими словами, филург призван изучать действия мирового человека³. Словарь в идеале должен показать, как его простейшие действия соотносятся друг с другом, как они, возможно, сочетаются в минимальные универсальные ритуалемы и образуют более сложные ритуалы. Но прежде филургу предстоит выяснить законы, по которым простейшие ритуальные действия трансформируются, как одно действие переходит или не переходит в другое, как оно затухает или притягивает другое — возможно, наподобие фонетических и семантических законов. Например, элементарное действие «перешагивать (через)», будучи отличным от действия «наступать (на)» (и даже в известном смысле противопоставленным ему), тем не менее в некоторых случаях близко к нему и часто функционально с ним отождествляется (дает те же последствия — обычно дурные). Однако когда перешагивает женщина, момент перешагивания получает дополнительное значение из-за губительных («могильных»)/порождающих свойств лона, оказывающегося над перешагиваемым объектом (русск. *накрыться*, арм. способы лечения от бесплодия и др.); к последнему действию в этом смысле приближается женский акт мочеиспускания, отсылающий к вредоносности мочи (необязательно женской), и т. п. Так элементарные действия выстраиваются в цепочки, группируются в пучки, порождают неожиданные родственные группы.

Элементарные действия могут сближаться по принципу близости самих действий, места их осуществления и по их результату. Так, близость по месту в приведенном выше примере определяется допустимой ритуальной близостью двух действий, уточняемых предложениями «через» и «на», т. е. определением максимальных границ локуса элементарного действия. Оба предлога предполагают другой предлог — «над» и соответственно другой пучок ритуальных действий,

³ Ср. о мировом человеке: В. Айрапетян. Толкуя слово: Опыт герменевтики по-русски. М., 2001 (по указателю).

сближаемых по принципу наложения двух локусов по вертикали. Так появляется целый класс причин (способов причинения) *коха* (*кох*), болезни, которой особенно подвержены новорожденные в период своего сорокодневья (сороковин): причиняющие *кох* агенты сознательно/неосознанно располагаются над жертвой *коха* — например, змея в клюве пролетающей над ребенком птицы, отец, случайно оказавшийся на кровле дома, где пребывает его сын в сороковины, или же женщина, поднявшаяся на кровлю с недоброй целью. В иконографии вертикальное распределение персонажей кодирует их роли в нарративе — например, Христос изображается над связанным в узел вишапом/драконом (с соответствующей надписью, использующей слово *кохеал* ‘попрал’)⁴, птица располагается на вершине мирового дерева, в корнях которого изображен змей (победитель и побежденный, «подвергнувшийся *коху*», разводятся по вертикали деревом), и т. п.⁵ Арм. *кохел*, которое восходит к первичному значению ‘наступать (на)’, в свою очередь порождает целый класс значений с разными оттенками этого наступательного действия — от ‘придавливать’ (‘теснить’) до ‘совать’, ‘вонзать’ (в том числе в эротическом смысле) и ‘спереть’ (украсть). Можно сказать, что предлоги очерчивают примерное поле элементарных действий. Однако показательно, что и в случаях, когда элементарное действие притягивает (или порождает) другое сходное действие (необязательно определяемое глаголом с предлогом — например, арм. *кохел* в смысле ‘ввергать в *кох*’), последнее тоже действует в определенном пространственном локусе, который, однако, может не связываться прямо с локусом первого действия.

Как уже было сказано, связь между элементарными действиями определяется особыми законами, без знания которых невозможно составление филургического словаря. Рассмотрим один такой закон, который можно назвать законом соответствия вещи и места. Этот закон отражает очевидное правило, с которым мы постоянно встречаемся в нашем повседневном опыте и которое требует, чтобы каждой вещи соответствовало одно-единственное место. Это тривиальное правило, как можно легко показать, управляет целым классом поверий, представлений и ритуалов самого разного калибра. Следствием этого правила является другое: «Две вещи не могут занимать одного места». Как можно видеть из формулировки, это второе правило имеет дело с хорошо известным явлением соперничества за место в жизни, однако

⁴ В сцене Крещения из васпураканского Евангелия XIII в. (Матенадаран, рук. 6303, л. 66).

⁵ Эти и другие случаи *коха*, в частности приводимые в настоящей статье, см. в Л. Абрамян. Беседы у дерева. М., 2005, § 150—155 (с литературой вопроса).

этот наш старый (и неистребимый) знакомый играет ключевую роль и в менее очевидных сферах, внося коррективы в известные истины.

Вернемся к арм. *koxel*, причем из богатого набора вариантов этого магического действия (часто неосознанного) остановимся на том, которое причиняет отец новорожденному сыну, если войдет в комнату, где сын выжидает окончания своих сороковин. В таких случаях, чтобы избежать *koxa*, мать тут же берет ребенка на руки⁶. Поскольку мать ребенка тоже соблюдает сороковины — «сороковины постели», она этим способом демонстрирует, что у нее теперь новая половина в целом, где место сына занимал прежде муж (двухсоставное целое муж-жена подтверждается множеством фольклорных и этнографических данных). Если духи и прочие недоброжелатели просто вредят ребенку по причине своей чужести, то отец фактически становится его соперником. Это, так сказать, изначальный комплекс Эдипа, в его дофрейдом проявлении: сын⁷ ищет в матери не сексуального партнера, а утраченное единство, в котором он пребывал еще совсем недавно в ее утробе. Отец и сын борются за одно и то же место при жене-матери, потому что, согласно рассматриваемому закону, две вещи не могут занимать одно место⁸.

Избежать *koxa* от вошедшего в комнату отца можно еще одним способом. Мать с ребенком на руках выходит и вновь заходит в комнату⁹. Анализ сходных обрядов позволяет толковать этот способ как попытку «стереть» опасное настоящее и начать все сначала¹⁰ — в надежде на лучшее будущее. В данном случае создается ближайшее прошлое, отсекается незначительный отрезок времени. Мать с ребенком возвращаются в ближайший момент, когда целостность этой пары была обеспечена. Здесь вовсе не обязательно, чтобы воссоздаваемый момент был исторически пережит, он конструируется как идеальное состояние, гарантирующее максимальную безопасность, — неудивительно, что изображение матери с ребенком стало устойчивым иконографическим образом в разных культурах. Этот способ избегания *koxa* интересен нам особенно потому, что мы имеем дело с минимальным (элементарным) возвратом в прошлое, моделируемое как идеальное — ср. периодический возврат в мифологическое блаженное прошлое во вре-

⁶ *Бенсэ*. Буланых, или провинция Харк // *Azagrakan hapedes* [Этнографический журнал], кн. 5, 1899, № 1, с. 177 (на арм. яз.).

⁷ Под ребенком в армянской традиции понимается прежде всего мальчик.

⁸ О нарушении этого закона близнецами, вступающими в борьбу за разницу во времени, см. *Л. Абрамян*. Беседы у дерева, § 157.

⁹ Из полевых материалов Астхик Исраелян, любезно предоставленных автору.

¹⁰ См. *Л. Абрамян*. Беседы у дерева, § 150, 152.

мя праздника в архаических культурах. Возврат в конкретное «благословенное» время нередко применяется и в политике¹¹.

Словарь в идеале должен представить все филургическое поле, в котором определяется описываемое действие: кто его совершает, с кем, с чем и т. п. Можно ожидать, что тем самым обнаружатся пока что пустые варианты (ячейки), которые найдут свои соответствия в пространстве и времени, — например, действие «обмениваться одеждой» может найти неожиданные развития при составлении полного набора ответов на вопрос «с кем?».

Задуманный филургический словарь по многим признакам похож на этимологический словарь, но в отличие от него часто начинает с того, что этимолог призван выявить. Часто, но не обязательно: филург не стоит всегда в начале пути, ему доступны и природный и культурный порядки триады с составляющими «мысль», «слово» и «дело».

Можно ожидать, что в филургическом словаре больше места, чем в современных этимологических словарях, найдет нечто соответствующее народной этимологии. Антропологам, изучающим современную обрядность, хорошо известно, что ритуалы, особенно наиболее востребованные, например похороны или свадьба, постоянно обрастают неожиданными подробностями именно из области «народной этимологии», и не потому только, что ритуалы относятся к числу наиболее быстро и легко заимствуемых реалий человеческой культуры (ср. обрастание современной армянской свадьбы деталями из телесериальной свадебной обрядности), но и потому, что филургические реалии могут возникать из народных толкований («этимологий») — филург пользуется не только природным порядком дело — слово — мысль, но и культурным мысль — слово — дело, причем с большей открытостью к «народной этимологии». Привлечение новых ритуальных экспертов разного толка, например в свадьбе, не ограничивает «народную этимологию», а как раз служит ее росту¹². Правда, в других случаях, например при популярном нынче привлечении священнослужителей к церемониалу похорон, «новые» эксперты (особенно молодые священники) ведут открытую войну именно с «народной этимологией» обряда, сознательно или бессознательно повторяя некогда проводимую борьбу нововведенного христианства против язычества, сегодня — против народного христианства. Итак, филург должен быть готов к «поверхностной» «народной этимологии», тем более что

¹¹ Подробнее см. *Л. Абрамян. Борьба за место и время: от коха до государственных ритуалов // Знание и символ, поверье и обычай. Ер., 2006, с. 39 (на арм. яз.)*.

¹² См. *Г. Шагоян. Оператор как новый персонаж армянской свадьбы // Этнографическое обозрение, 1999, № 2, с. 46—55*.

именно простое и очевидное легче всего заимствуется и внедряется, особенно в сфере делания. Впрочем, не исключено, что филург именно здесь может обнаружить далеко не поверхностные реалии в сфере элементарных действий — подобно тому как «народная» этимология, с научной точки зрения нередко уводящая не в ту сторону, «нередко же и позволяет озарениям интуиции прийти к самому сильному решению, которого не замечали, полагая, что такого, слишком очевидного, быть не может»¹³.

В филургическом словаре могут найти место и реалии, так или иначе связанные с элементарными ритуалами, прямо или косвенно являющиеся их следствием (ср. «моча, мочиться»). С этим связана другая специфика словаря: в нем найдут место определенные архетипы, которые будут иметь такое же отношение к архетипам в смысле Юнга, как элементарные ритуальные действия — к ритуалам. Ср. *Symbolarium* (Словарь символов), задуманный П. Флоренским и А. Ларионовым, ориентированный прежде всего на «простейшие» символы: были подготовлены лишь Предисловие и статья «Точка»¹⁴.

В заключение приведем модель словарной статьи на примере распространенного действия очерчивания окружности.

ОЧЕРЧИВАТЬ ОКРУЖНОСТЬ, КРУГ. Ритуальное действие, призванное 1. 1) оградить, охранить находящееся внутри круга от воздействия извне. Человек о. о. вокруг себя в опасном месте, в опасное время, во время опасного занятия (путник, роженица, маг и т. п.). О. о. вокруг дома, села, города, горы (национального символа), страны (см. **опахивать, огораживать, танцевать (круговой танец)**). Кто, как, чем о. о. Круг в основании дома, храма, поселения. Окружность как важная активная часть круга (круговой танец) и как часть внешней, опасной зоны (приговор во время рус. девичьих гаданий на святки: «Бог — в кругу, бес — по-за кругу» (Слав. древн. 3, с. 12); см. **кружиться, граница**). Солидарность как побочный продукт образования круга (круговой танец, праздник на круглой площади

¹³ Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров. Др.-инд. *védi-*: глубинный смысл и этимология. Ритуальные истоки комплекса «знание—рождение» // История и языки Древнего Востока: Памяти И. М. Дьяконова. СПб., 2002, с. 88.

¹⁴ Е. А. Некрасова. Неосуществленный замысел 1920-х годов создания «*Symbolarium*» (Словаря символов) и его первый выпуск «Точка» // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник, 1982. Л., 1984, с. 99—115. В 2002 г. Вяч. Вс. Иванов предложил проект реализации этого замысла — полное собрание всех универсальных символов, использующихся в разных культурных традициях (Вяч. Вс. Иванов. *Symbolarium*: Предложения к словарю символов // Антропология культуры, вып. 1. М., 2002, с. 32—38).

(Abrahamian. Archaic Ritual and Theater)). 2) Оградить, охранить находящееся вне круга от находящегося внутри круга. Кто, как, чем, с какой целью. Примеры: каббалистическая практика вызывания духов в магический круг, кромлехи (защита от мертвецов). 2. 1) Воздействие окружности на центр круга: «Воры сонного рукою мертвеца (мертвую рукою) обводят, на мертвый сон» (Даль. Поел., с. 937); движение слева направо — «по солнцу» и справа налево — «против солнца» (Слав. древн. 3, с. 11). 2) Радиальное воздействие центра на окружность. На этом свойстве основаны все **обхождения** вокруг святилищ, контекстуально символических объектов («При муках роженицы обводят ее трижды вокруг стола...») (Даль. Поел., с. 378). 3) Корреляция взаимовлияния центр — окружность: обратное направление сербского поминального хороводного «танца для мертвых» (Слав. древн. 3, с. 11). 3. Создание особого пространства, через которое осуществляется связь с иным миром (прорыв в иной мир) (см. также 1.2), началом времен, будущим, индивидуальным временем. Примеры: воссоздание Времени Сновидения (см. **сновидение**) на церемониальной площадке (австрал.); нагая повивальная бабка с новорожденным обходит вокруг бани (против детского крика) (Даль. Поел., с. 404) — воссоздание момента рождения, новое рождение; трижды обегают обнаженным вокруг своего дома (с целью забыть что-либо; узнать о судьбе домашних) (закарпат.) (Слав. древн. 3, с. 11) (см. также **обнажаться**) и др.

Круг. Восходит к кругу лица матери — первому запечатлению у ребенка в возрасте 3—4 месяцев. В 3—4 года, после экспериментирования с хаотическими линиями и фигурами, ребенок вновь открывает для себя лицо матери — рисует первый круг (Моррис. Гол. об., с. 133—134, 145). По другому мнению (В. Айрапетян) восходит к кругу груди матери* — первый круг ребенка оказывается связанным с его первым инстинктивным действием — сосанием материнской груди. Таким образом, *regressus ad faciem* и *regressus ad mammas* вместо классического *regressus ad uterum*** . Тем не менее первый круг может восходить к материнской утробе через воспоминание о первой, «круглой», позе*** зародыша, ср. также вульву в виде круга с вертикальным диаметром в эротических графических фантазиях маленьких мальчиков.

Сокращения

Abrahamian. Archaic Ritual and Theater — *L. A. Abrahamian. Archaic Ritual and Theater: From the Ceremonial Glade to the Theater Square // Soviet Anthropology & Archeology. Fall 1990, vol. 29, No 2, p. 45—69.*

Даль. Поел. — Пословицы русского народа. Сборник В. Даля. М., 1957.

Моррис. Гол. об. — *Д. Моррис. Голая обезьяна. СПб., 2001.*

Слав. древн. — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого, т. 3. М., 2004.

* Утыкаясь даже в неправильный круг груди или вовсе далекую от круга грудь палеолитических венер, ребенок уплощает вокруг лица неясно очерченный круг.

** **Regressus ad mammas и ad uterum прообразуют архетип охранного круга** (изначальное нахождение в его безопасном пространстве), тогда как *regressus ad faciem* предполагает особый механизм перенесения себя в круг.

*** В данном случае начальная поза не предполагает предыдущего действия — поза как результат предшествующих действий. Другими словами, последующие подражания позе зародыша (например, в похоронной обрядности) не опираются на предыдущие действия. Однако утробную позу имеет смысл рассматривать как некое доначальное действие («до-дело»), прообразующее последующие. Ср. мандельштамовское «Быть может, прежде губ уже родился шепот, | И в бездревесности кружились листья, | И те, кому мы посвящаем опыт, | До опыта приобрели черты.» В случае с позой зародыша мы находимся в том упомянутом выше состоянии филурга, который стоит в начале человеческого (культурного) опыта и берет из предшествующего природного состояния в культуру не просто дочеловеческое элементарное действие (типа почесывания головы), а априорно принимаемое природное состояние («до-дело»). В область изучения филургии входит также «после-дело» — отказ от дела, недеяние¹⁵.

¹⁵ См. *Л. Абрамян. Беседы у дерева, § 76*; о других делах и действиях см. по указателю, под *делать и дело*.

Феномен Дмитрия Шостаковича

Любимое занятие пишущих о Шостаковиче — спорить о его отношении к советской власти.

Одни всерьез считали (а немногие и поныне считают) Шостаковича правоверным коммунистом и рупором советской идеологии — правда, иногда допуская не совсем верные шаги и за это незаслуженно жестоко наказанным (в 1936 и 1948 годах), но в общем вполне лояльным. Другие усматривают в творчестве Шостаковича концентрированное выражение протеста против мерзостей репрессивного и демагогического режима и находят скрытые антисоветские смыслы чуть ли не во всех его мало-мальски значительных вещах; особо везделивым удастся вылущить такие смыслы даже из отдельных коротких мотивов и ритмических фигур. Сравнительно недавно наметилась новая мода — искать у Шостаковича не только политические, но и автобиографические «намекы»: что ни произведение — то замаскированный рассказ об очередном любовном романе или об иных драматических жизненных обстоятельствах.

Что и говорить, искусству Шостаковича не чужды политические и автобиографические подтексты. Один из его самых непримиримых критиков, ортодоксальный советский музыковед Юлий Кремлев был совершенно прав, заметив, что «произведения [Шостаковича] нередко проникнуты какими-то загадочными и непонятными непосвященным слушателям ассоциациями». Расшифровка таких ассоциаций — задача в высшей степени соблазнительная. Но для понимания Шостаковича как большого художника, чье творчество принадлежит не только его времени и его народу, но и — не побоимся высоких слов — вечности и всему человечеству, она почти ничего не дает. Подлинная суть искусства Шостаковича находится по ту сторону любых «намеков» и подтекстов, по ту сторону его личных — «человеческих, слишком человеческих» — отношений с советской системой.

Феномен Шостаковича упорно не поддается сведению к какому-либо одному модусу — условно говоря, советскому или антисоветскому. Мало сказать, что Шостакович был одним из крупнейших композиторов XX века и крупнейшим (за возможным исключением Прокофьева) композитором советского государства. Он был **единственным**,

кто принадлежал одновременно **всем** основным музыкальным «субкультурам» своей страны и своей эпохи.

В его монументальных симфониях — Четвертой, Пятой, Восьмой, Десятой, — равно как и во многих квартетах, Квинтете для фортепиано и струнных, цикле прелюдий и фуг для фортепиано, двух скрипичных и двух виолончельных концертах дышит тот же могучий дух, что и в грандиозных творениях классиков — Баха, Бетховена, Брукнера, Малера. С другой стороны, из-под пера этого законнейшего духовного наследника великих классиков прошлого периодически выходили опусы во славу Ленина, Сталина и советской власти, причем далеко не все они были откровенно конъюнктурны и однозначно плохи. Если оратория «Песнь о лесах», воспевающая бесславный сталинский план облесения степей и написанная вынужденно, в попытке реабилитироваться после «выволочки» 1948 года, Шостаковичу, мягко говоря, не слишком удалась, а Двенадцатая симфония «1917 год», памяти Ленина, оказалась совершенно «провальной», то во Второй симфонии, посвященной десятилетию Октябрьской революции, Третьей симфонии в честь праздника Первого мая и Одиннадцатой симфонии «1905 год» (к 40-летию Октябрьской революции) найдется немало оригинальных, свежих и даже вдохновенных страниц. А публицистическая Седьмая симфония, «Ленинградская», выполненная необычайно простыми, почти плакатными средствами, завоевала буквально весь мир и безотносительно к своим художественным достоинствам (о которых можно спорить — скажем, такие выдающиеся мастера, как Бела Барток и Игорь Стравинский, считали ее безобразной) вошла в анналы искусства XX века как один из самых выразительных символов сопротивления агрессивному злу.

Многие из интеллигентов-«шестидесятников», разочарованных слишком откровенными реверансами Шостаковича в сторону коммунистической идеологии, изменили свое мнение о нем после Тринадцатой симфонии на слова молодого Евгения Евтушенко, разоблачающие антисемитизм, карьеризм, пережитки сталинизма и другие язвы советской действительности. А для тех, кто видел в стареющем Шостаковиче почтенного, но неповоротливого живого классика, всецело укорененного во вчерашнем дне, большой неожиданностью должен был стать пробудившийся у него интерес к полузапрещенной в СССР додекафонии. Уже на седьмом десятке Шостакович начал активно пробовать силы в этой технике; плодами его поздних опытов стали, в частности, две последние симфонии, эзотерические и загадочные Четырнадцатая и Пятнадцатая.

Молодой же Шостакович был настоящим «ультрамодернистом» своего времени. Многие страницы его экстравагантной оперы «Нос», той же Второй симфонии и некоторых других произведений двадцатых годов предвосхищают самые смелые открытия западных авангардистов, дебютировавших уже после второй мировой войны. Неудивительно, что к началу тридцатых годов почти вся музыка молодого Шостаковича перестала звучать в сталинском СССР. А спустя несколько лет досталось опере «Леди Макбет Мценского уезда»: ее, далеко не «авангардную» и местами вполне мелодичную, диктатор лично объявил «сумбуrom вместо музыки». Бедному Шостаковичу пришлось принять меры к упрощению своего музыкального языка, а опера больше четверти века оставалась под запретом.

К счастью, Шостакович превозмог выпавшие на его долю испытания и выжил не только экзистенциально, но и творчески — не в последнюю очередь потому, что умел писать музыку как сложную и серьезную, так и легкую, простую и общедоступную. Его «Песня о встречном» стала главным советским «хитом» тридцатых годов и некоторое время даже служила гимном ООН, его песню «Родина слышит, Родина знает...» пел в космосе Юрий Гагарин, его Романс из музыки к фильму «Овод» принадлежит к разряду мелодий, которые у всех на слуху, хотя далеко не все знают их автора, а его «Вальс-шутка» и «Гавот» — одни из самых обаятельных пьес, когда-либо написанных для детей.

*

Итак, Шостакович мог быть сколь угодно разным — жертвой режима и одним из его столпов, выдающимся художником, безупречным профессионалом и, что греха таить, беспринципным советским приспособленцем. Современники Шостаковича часто удивлялись его неразборчивости, непоследовательности, нетребовательности по отношению к собственному дару, суетности мотивов, диктовавших ему тот или иной жизненно важный выбор, короче говоря — несоответствию между человеческим обликом Шостаковича и его творениями. Но с этой точки зрения он не отличался от великого множества других творческих людей советского государства, которые, прекрасно сознавая деспотическую суть режима, страшась, ненавидя и презирая его, но стремясь извлечь из него все возможные для себя выгоды («с волками жить — по-волчьи выть»), играли по его правилам. Жизнь под прессом советской действительности породила особого рода психо-

логическую установку, которой стоит посвятить здесь несколько абзацев.

Начнем с цитаты. Сергей Довлатов сказал о себе и своих соотечественниках: «Мы не лучше [...] американцев. И, уж конечно, не умнее. Мы всего лишь побывали на конечной остановке уходящего троллейбуса».

Опыт пребывания на «конечной остановке» во многом определил неповторимую духовную атмосферу советской эпохи и отразился в творчестве ее самых выдающихся творцов (заметим в скобках, что этот же опыт обусловил столь характерную для советских интеллектуалов тенденцию к недооценке духовных достижений благополучного Запада, выразившуюся в емкой формуле: «нам бы их заботы!»). Номо soveticus узнает себя в «последних людях», некогда предугаданных Ницше («Так говорил Заратустра»), — последних не в смысле качества человеческого материала, а в смысле близости к «конечной остановке», то есть к последним, эсхатологическим безднам:

Мы обрели счастье, — утверждают последние люди, подмигивая [...]

Время от времени чуть-чуть яду: это вызывает приятные сны. И много яду в конце, чтобы смерть была приятной. [...]

Некогда весь мир был безумен, — говорят самые изысканные из них и подмигивают.

Все они умны и знают всё, что было в прошлом. Поэтому они всегда усмеваются. [...]

Мы обрели счастье, — говорят последние люди и подмигивают.

Это эсхатологическое самодовольство естественным образом породило собственную тень: обостренное переживание «последних» экзистенциальных вопросов, окрашивающее иронию и «подмигивание» в цвета ни с чем не сравнимой трагической серьезности. Такова психологическая подоплека особой разновидности юмора, присущей людям советской эпохи, в особенности людям поколения и воспитания Шостаковича. Надо сказать, что подобного рода метафизический юмор глубоко укоренен в классической русской литературе. В частности, он явно дает о себе знать в заглавии повести Лескова, выбранной Шостаковичем для своей самой известной оперы, где имя inferнальной шекспировской королевы сочетается с указанием на прозаичное и унылое российское захолустье. В другом своем рассказе («Колыванский муж») Лесков обозначил этот тип юмора как «пустосмешество»; один из комментаторов трактует его не столько как смех впустую, «просто так», сколько как смех над пустотой, над потусторонним,

над «нежитью» (пользуясь словами близкого Шостаковичу по духу Николая Заболоцкого — над тем, «чего на свете нет»). В условиях советской повседневности, столь впечатляющим образом сочетавшей всемогущество экзистенциального зла со смехотворным, пошлым ничтожеством его конкретных носителей, подобного рода «пустосмешество» расцвело пышным цветом. Многими исследователями, в том числе и специалистами по Шостаковичу, оно обычно отождествляется с социальной сатирой, хотя по существу таковой не является (когда же Шостакович пытается быть «настоящим» сатириком — как, например, в полицейской сцене из «Леди Макбет Мценского уезда» или, скажем, в цикле «Сатиры» на слова Саши Черного, — его юмор теряет остроту).

Ощущение близкой эсхатологической бездны в сочетании с «пустосмешеством», — вот простейшая формула, описывающая метафизическое содержание советской эпохи. В сфере искусств и литературы оно материализовалось в виде мощного потока независимого творчества, свободного от прямой политической ангажированности как «советского», так и «антисоветского» толка. Этот поток, преодолев все исторические сдвиги и фазы, начал иссякать только ко второй половине восьмидесятых годов — очевидно, под воздействием внезапной свободы слова.

Отношение потока, о котором здесь идет речь, — или, если угодно, особой, не имеющей отчетливых границ субкультуры, — к официально одобренной картине мира не было однозначным. Поскольку в связи с этой субкультурой нельзя говорить ни о социальной сатире, ни о прямом протесте против господствующих догм, она не может считаться настоящим антиподом официальной культуры. Точнее было бы сказать, что лучшая часть духовного творчества советской эпохи явилась, — по меньшей мере в одном из своих измерений — особого рода комментарием к официально навязываемому мировоззрению, осуществленным не столько на уровне прямой критики или отрицания (понятно, что подобное могли позволить себе только немногие отважные одиночки, и то главным образом после 1956 года), сколько на уровне спонтанного онтологического и гносеологического анализа, абстрагированного от какой бы то ни было «политики». Основу для этого анализа составило психологическое качество, которое, будучи в высшей степени характерным для менталитета мыслящего человека советской эпохи, все еще, кажется, не получило определенного названия. Обозначим его как стихийный **гностицизм** советского человека.

Здесь стоит напомнить, что под «гностицизмом» (от греческого «гносис» — знание) в узком смысле подразумеваются раннехристианские еретические учения, согласно которым реальный мир мыслился как творение не всеблагого Божества (в делах этого мира участия не принимающего), а низших, темных сил. Гностицизм в более широком смысле — это отрицание фундаментального, онтологического единства телесного и духовного и видение мироздания сквозь призму онтологической множественности «частичных» миров — будь то миры добра и зла, света и тьмы, духа и тела, мир «Я» и мир других людей и т. п. Лишь через обретение мистического интуитивного «гносиса» человеку дано прийти к преодолению этой множественности (в частном случае — дуализма) миров и, отрешившись от всего земного, в том числе от своей изменчивой (телесной и душевной) природы, достичь подлинного духовного единения с трансцендентностью истинного Бога, каковой для гностиков любого толка не имеет ничего общего с «официальным» Богом Церкви и богословов. Попытаемся предложить наиболее обобщенное определение гностицизма: это тенденция к недиалектически расщепленному видению мира в сочетании с рискованно-интимным отношением к сфере потустороннего.

Для опровержения гностической ереси с характерным для нее напряженным, этически амбивалентным переживанием антагонизма «высшего» и «низшего», «светлого» и «темного», «благого» и «злого» начал христианское богословие разработало доктрину отрицания зла как независимого онтологического принципа. Согласно этой доктрине (основы которой были заложены св. Августином), то, что мы принимаем за зло, есть не зло как таковое, а лишь *privatio boni* — «недостаток добра». Логика этой теодицеи сводится примерно к следующему: Бог как абсолютное добро не может быть причастен к созданию зла; с другой стороны, не существует другого, помимо Бога, источника бытия, ответственного за все мировое зло (на чем как раз и настаивали гностики). Следовательно, зло не имеет и не может иметь самостоятельного существования; это лишь видимая ущербность добра, которая допустима постольку, поскольку позволяет лучше оттенить онтологическое всеприсутствующее добро. Тень, бросаемая на Божий мир этим «недостатком добра», не противоречит мировой гармонии как единству Творца и Его творения.

Очевидное противоречие между доктриной *privatio boni* и непосредственным опытом миллионов людей не позволило гностическому взгляду на мир исчезнуть без следа. На протяжении без малого двух тысяч лет он то и дело давал о себе знать — в средневековой алхи-

мической философии и учениях некоторых мистиков более поздних эпох, в «Дон Жуане» Моцарта и «Фаусте» Гете, в философии Ницше и психологической теории Юнга... В «модернизированных» версиях гностицизма этическая амбивалентность обычно выходит на первый план: достаточно напомнить о мировоззренческих принципах Ницше или о знаменитых словах Мефистофеля, который на вопрос Фауста «Ты кто?» отвечает: «Часть силы той, что без числа // Творит добро, всему желая зла». Согласно психологической доктрине Юнга, трансцендентные стихии находятся не вне человека, а внутри него, в глубинах его бессознательной психической субстанции, которая является источником человеческих и «животных», высших и низших сторон «Я»; главной духовной задачей человека Юнг считает интроспективное проникновение вглубь этой бессознательной субстанции и познание Бога в самом себе, — ибо нет более верного способа уничтожить свою душу, чем поклоняться Богу, пребывающему вовне.

*

Если говорить о русской традиции, то гностическая картина мира приняла своеобразную «приватную», «домашнюю» форму в философии Василия Розанова. Формулу этой разновидности гностицизма находим в одной из записей «Уединенного»:

Мой Бог — особенный. Это только *мой* Бог; и еще ничей. Если еще «чей-нибудь» — то этого я не знаю и не интересуюсь.

«Мой Бог» — бесконечная моя интимность, бесконечная моя индивидуальность. Интимность похожа на воронку или даже две воронки. От моего «общественного я» идет воронка, суживающаяся до точки. [...] За этой точкой — другая воронка, уже не суживающаяся, а расширяющаяся в бесконечность: это Бог. «Там—Бог» [...].

Аналогичное стремление отделить «Там-Бога» от «Здесь-Бога» и усматривать в мире Божьем нечто глубоко приватное, отвлеченное от реалий мира внешнего, легло в основу стихийного гностицизма советского человека — этого важнейшего феномена коллективной психологии, как бы растворенного в воздухе эпохи.

Спонтанный всплеск гностического мироощущения в советское время может рассматриваться как естественная компенсаторная реакция на коммунистическую картину мира с присущим ей эквивалентом доктрины о *privatio boni*. Советскому человеку с детства внушалось, что в окружающем его мире зла как такового быть не может, а остающиеся еще кое-где носители злого начала — это нелюди, «нежить»,

которой в высшем, онтологическом смысле не существует. Эта пропагандистская установка как нельзя лучше подходила для конвейерного производства людей нового типа: стукачей без страха и упрека, надежно работающих винтиков государственной машины. Защитный психологический механизм «гностической» ереси формировался в тех, кто сам в любой момент мог попасть в разряд «нежити» — иначе говоря, в людях, чье внутреннее существо противодействовало целенаправленной обработке в духе коммунистического искусственного отбора.

Мало сказать, что мыслящий человек советской эпохи сатирически проецировал образ «нежити» на гомункулов, вершивших судьбы обитателей «бесчеловечного царства выдумки» (Борис Пастернак) на всех этажах социальной иерархии. Ощущение постоянного и близкого присутствия онтологической «инакости», которая превышает любых персонификаций, было, вероятно, знакомо советскому человеку не хуже, чем мистикам раннего средневековья (это ощущение гениально, одной неподражаемой фразой выражено у Венедикта Ерофеева: «Петушинский райсобес — а за ним тьма во веки веков и гнездилище душ умерших»). Далеко не всякий, даже наедине с собой, осмеливался прямо признать эту инакость «злом». Там, в царстве «иноного», создавались свои суррогаты духовной жизни и художественного творчества, отношение которых к более высоким формам духовности отнюдь не было однозначным. Иногда в них обнаруживалась несомненная привлекательность, даже известное гармоническое обаяние; они так или иначе формировали атмосферу, в которой приходилось жить и с которой трудно было не считаться. Для огромного большинства тех, кто все же хотел уйти, защититься от этих эманаций «тьмы внешней», существовало лишь одно средство: попытаться, в меру своих возможностей и представлений, смоделировать собственный, приватный идеальный мир. Связанная с этим напряженная духовная работа по своей глубинной психологической сути была не чем иным, как гностическим прорывом к Божеству.

Один из самых выразительных и лаконичных символов этого прорыва мы обнаруживаем все в той же бессмертной поэме Венедикта Ерофеева: «Если ты не подонок, ты всегда сумеешь [...] подняться до чего-нибудь, до какой-нибудь пустяшной бездны». Нас не должно смущать, что акт гностического единения с высшими, трансцендентными силами совершается у героя поэмы под воздействием известного стимулирующего средства; в этом смысле между ним и массами его сограждан не было никакой разницы. Важно, что сама способность

«подняться до бездны» признается свойством, отличающим человека достойного от ничтожества, от «нежити». И если этот критерий действителен для «простого» человека, то для истинного художника, творившего в лоне советской цивилизации, он действителен вдвойне. Западные специалисты, говоря о восприятии музыки Шостаковича в СССР, с некоторым удивлением отмечают настойчивое пристрастие «русских слушателей» к выискиванию в звучащей материи неких глубинных, внемзыкальных смыслов. Позволим себе предположить, что эти авторы интуитивно угадали как раз ту особенность восприятия, которая обусловлена стихийно сформировавшимся «гностицизмом» советского человека. Советскому человеку — в частности, тому гипотетическому идеализированному слушателю, для которого в первую очередь создавалась музыка Шостаковича, — звучащая материя (да и, вероятно, всякая иная эстетическая реальность) интересна главным образом постольку, поскольку за ней кроются экзистенциальные бездны. Рефлексируя, он при случае может прийти к отождествлению этих бездн с каким-то скрытым диссидентским вызовом, с «кукишем в кармане», с чем угодно еще в том же роде. Но любые такие интерпретации будут вымученными и поверхностными. Бездны, о которых идет речь, метафизичны; они разверзаются там, где на унылую советскую действительность внезапно ложится отблеск мистического гносиса.

Значительная часть великой духовной культуры, созданной советской цивилизацией, питалась этим гностическим мироощущением, этим контрастом между предельной экзистенциальной серьезностью и напряженностью переживания действительности и грубой прозаичностью, если не сказать пошлостью антуража. Понятно, что несоответствие официальному советскому варианту доктрины о *privatio boni* было достаточным основанием для того, чтобы «гностическая» субкультура подвергалась гонениям — при том, что сами ее творцы, по понятным причинам, предпочитали не иметь дела с рискованными политическими материями. Сам факт подпольности, гонимости сообщал ей дополнительную меру внутренней содержательности и стихийного величия, едва ли мыслимую для здорового искусства, создаваемого в здоровом обществе. Надо сказать, что на исходе советской эпохи это подпольное и гонимое положение стало вполне отчетливо осознаваться как принципиальный и в своем роде глубоко позитивный фактор, помогавший избежать всякого рода суетности в искусстве («Спасибо тем, кто нам мешал...» — Давид Самойлов). Как знать, не отразилось ли это же умонастроение на творчестве Шостаковича последних лет, и в частности, на Пятнадцатой симфонии?

Среди художников, наиболее ярко выразивших гностическое мироощущение советского человека, — не только автор «Мастера и Маргариты» (чья фамилия приходит на ум первой), но и Михаил Зощенко, Даниил Хармс, Александр Введенский, Николай Заболоцкий, Андрей Платонов, Юрий Домбровский, уже упомянутый Венедикт Ерофеев. Как бы ни были различны все эти писатели, в творчестве каждого из них ощутим заряд гностицизма: темная стихия механической повторяемости и «пустосмещения» — и прорывы в сферу гармонии, цельности, полноты жизни. Та же нота отчетливо звучит в общепризнанно великих философских симфониях Шостаковича — упомянутых выше Четвертой, Пятой, Восьмой и Десятой, — а также в его квартетах и многих других масштабных опусах. Но особой выразительности она достигает, пожалуй, в двух вещах — юношеской опере «Нос» и Четырнадцатой симфонии, вышедшей из-под пера больного и разочарованного пожилого человека.

В наследии Шостаковича эти произведения, разделенные четырьмя невероятно напряженными десятилетиями (опера — 1928, симфония — 1969), занимают противоположные полюса. И все же между ними есть нечто общее. В отличие от большинства других крупных опусов композитора, они были созданы свободным (соответственно еще свободным и уже свободным) человеком, на которого не давили ни политические обстоятельства, ни добровольно взятая на себя миссия «художника-гражданина», летописца своего времени, гуманиста, взывающего о «милости к падшим». Поэтому стихийный гностицизм эпохи запечатлелся в них в максимально чистом, можно сказать беспримесном виде.

*

Вначале поговорим о «Носе». На первый взгляд опера оставляет впечатление необузданной юношеской фантазии. Местами Шостакович проявляет себя как подлинный «авангардист» — чего стоит хотя бы отрывок, иллюстрирующий полицейскую погоню за ни в чем не повинным цирюльником Иваном Яковлевичем и написанный для одних только ударных инструментов (по существу это первая пьеса для чисто «шумового» ансамбля ударных в истории европейской музыки). Опера изобилует и другими экстравагантными трюками — такими, как пение и игра в крайних регистрах, натуралистические звукоподражания, внезапные переходы от простой трезвучной тональности к радикальной атональности и обратно, фрагменты нарочито запу-

танной, хаотической фактуры, пародийные цитаты и стилистически чужеродные вкрапления с многочисленными явно «фальшивыми» нотами и т. п. «Сумбур вместо музыки», да и только, — впрочем, сумбур веселый, остроумный и обаятельный. Однако за ним просматривается серьезная мировоззренческая основа.

В основе концепции повести Гоголя и оперы Шостаковича лежит взгляд на северную столицу империи как на некое заколдованное или даже проклятое место, где на фоне заданной свыше жесткой структуры возможны сколь угодно ирреальные, фантастические, абсурдные вещи. «Главный город России был выстроен гениальным деспотом на болоте и на костях рабов, гниющих в этом болоте: тут-то и корень его странности — и его изначальный порок. [...] Петербург: смазанное отражение в зеркале, призрачная неразбериха предметов, используемых не по назначению; вещи, тем безудержнее несущиеся вспять, чем быстрее они движутся вперед; бледно-серые ночи вместо положенных черных, и черные дни — например, “черный день” обтрепанного чиновника. Только тут может отвориться дверь особняка и оттуда запросто выйти свинья. Только тут человек садится в экипаж, но это вовсе не тучный, хитроватый, задастый мужчина, а ваш Нос...»¹. За фарсовым гоголевским сюжетом об исчезновении носа у некоего незначительного чиновника и о превращении этого носа в чиновника более высокого ранга, служащего по научной части, обнаруживается картина мира, тронутого процессом дезинтеграции, картина тотального распада привычных, нормальных связей. Характерно, что у Гоголя трещина, рассекающая мир, проходит не через сердце поэта, как у романтического Гейне, а через переносицу чиновника.

Нет нужды напоминать, что подобный образ Петербурга культивировался Пушкиным («Город пышный, город бедный, | Дух неволи, стройный вид, | Свод небес зелено-бледный, | Скука, холод и гранит...»), Достоевским («город полусумасшедших», где душа человека подвергается самым «мрачным, резким и странным влияниям» и где медики, юристы и философы могли бы осуществить свои «драгоценнейшие исследования»), Блоком, Андреем Белым... А уже после революции, в условиях беспрецедентного наступления абсурда на всех фронтах, эта исконно петербургская традиция пережила свой последний расцвет в творчестве ленинградских писателей-нонконформистов группы Объединение реального искусства (ОБЭРИУ), чей манифест был опубликован в январе 1928 года — как раз тогда, когда Шостакович трудился над своим «Носом». Самые оригинальные из обэриутов,

¹ В. Набоков. Лекции по русской литературе. М., 1996, с. 38—39.

Д. Хармс и А. Введенский, известны прежде всего как эксцентричные юмористы и мастера гротеска, но основа их мирозерцания была глубоко трагичной; Введенский определил ее как «ощущение бессвязности мира и раздробленности времени».

Шостакович принадлежал к тому же поколению и социальному слою, что и обэриуты. С некоторыми из них его связывали личные и даже творческие отношения. И хотя никто из обэриутов не участвовал в создании либретто, концепция оперы Шостаковича оказалась удивительно близка по духу именно данному литературному направлению. Опера «Нос» — это Гоголь, увиденный сквозь призму опыта, общего для Шостаковича и обэриутов.

В манифесте ОБЭРИУ Хармс и его коллеги так объясняют суть своей концепции театра: «Мы берем сюжет — драматургический. Он развивается вначале просто, потом он вдруг перебивается как будто посторонними моментами, явно нелепыми, [...] поэтому сюжет *драматургический* не встанет перед лицом зрителя как четкая сюжетная фигура, он как бы теплится за спиной действия. На смену ему приходит сюжет *сценический*, стихийно возникающий из всех элементов нашего спектакля». По этому принципу построена пьеса Хармса «Елизавета Бам», написанная почти одновременно с «Носом» Шостаковича. Ее «драматургический сюжет» — серьезнее некуда: арест героини по обвинению в неизвестном преступлении. Но по ходу пьесы он постоянно перебивается элементами «сценического сюжета» — цепочкой разнохарактерных, лишенных логической взаимосвязи или парадоксальным образом отрицающих друг друга сцен, по большей части остро гротескных и смешных.

В сущности, тот же принцип действует и в опере «Нос». Рассказанная Гоголем история пропажи, поисков и обретения носа составляет ее драматургический сюжет. Взявшись сочинить музыку на прозаический текст, Шостакович столкнулся с проблемой, о которую до него «обожглись» многие (в том числе очень крупные) композиторы: как не впасть в монотонность, неизбежную при попытке произнести прозу нараспев, пусть даже в быстром темпе и с использованием всякого рода эксцентричных приемов, которыми лексика оперного языка обогатилась за первые десятилетия XX века. Композитор решил эту проблему самым остроумным образом — можно сказать, совсем по Хармсу. Он разбавил драматургический сюжет многочисленными вставками, никак не связанными с основной «сюжетной фигурой» и пародирующими известные музыкальные жанры — полонез, канон, народную песню, романтическое оперное ариозо, галоп и т. п. Доктор, советующий Ко-

валеву, как лечить его «болезнь», вдруг сбивается на легкомысленный ритм польки, а барышня, имеющая виды на Ковалева, гадая на картах, распевает романс под аккомпанемент немилосердно фальшивящего оркестра. На ум приходят упомянутые в манифесте ОБЭРИУ примеры, когда актер, изображающий русского мужика, вдруг принимается говорить по-латыни, а актер, изображающий министра, начинает выть по-волчьи и ходить на четвереньках. Аналогия со «сценическим сюжетом» обэриутов, стихийно перебивающим действие «посторонними, явно нелепыми моментами», совершенно очевидна!

Надо сказать, что Шостакович не довольствуется сопоставлением двух «сюжетов» и вводит в свою оперу еще один, придающий атмосфере оперы неожиданно мрачный колорит. Его суть — преследование, унижение, избиение жертвы. В функции жертвы по ходу действия выступают разные персонажи, в том числе третируемый женой и преследуемый полицией цирюльник Иван Яковлевич, затем Нос, которого с криками «Так его! так его! так его!» избивает разъяренная толпа, а позднее и сама толпа, разгоняемая полицией. Музыка всех подобных фрагментов подчеркнута примитивна, основана на многократном механическом повторении (на языке музыкантов — «остинато») коротких элементарных фигур. В «Носе» Гоголя тема преследования-унижения-избиения слабых сильными не затрагивается, зато в творчестве Хармса, Олейникова и Введенского она играет огромную роль.

И лишь один фрагмент оперы написан ясным, упорядоченным, почти безупречно классическим языком. Это центральная оркестровая интерлюдия, выполненная в почтенной полифонической форме фугато, и притом весьма аккуратно, «по всем правилам». В ней есть то, что Хармс называл «чистотой порядка»; этим она ярко выделяется на фоне всей остальной оперы, мир которой бессвязен и раздроблен. Она воспринимается как некий поэтический комментарий, «потусторонний» по отношению к остальной опере и подтверждающий существование высоких и незыблемых ценностей посреди стихии всеокрушающего абсурда. В этой точке происходит прорыв в трансцендентное; здесь концепция оперы обнаруживает свою гностическую сущность.

*

Опустим сорок лет возвышений и падений, разногласий и компромиссов с господствующей идеологией и перейдем к Четырнадцатой симфонии. Она выполнена в форме вокального цикла для баса, сопрано и камерного оркестра на стихи Федерико Гарсиа Лорки, Гийо-

ма Аполлинера, Вильгельма Кюхельбекера и Райнера Марии Рильке. Шостакович сознавал, что она подводит итог его зрелому творчеству, что все написанное им «за последние многие годы» было лишь «подготовкой к этому сочинению». Но в симфонии шестидесятидвухлетнего мастера нет и следа той возвышенной умиротворенности и просветленности, которая обычно свойственна «итоговым» опусам, созданным большими художниками на склоне лет. В ней господствует настроение протеста, отчаяния, страха перед небытием и, вместе с тем, влечения к нему. Восемь из одиннадцати частей симфонии (с первой по шестую и две последние) посвящены теме смерти — всегда трагической, преждевременной, неестественной и несправедливой. В части седьмой — монологе человека, без вины брошенного в темницу (стихотворение Аполлинера «В тюрьме Санте»), — смерть выступает метафорой лишения свободы. Короткий финал симфонии (на слова Рильке) завершается — или, скорее, обрывается — на резкой, агрессивной ноте. Заключительные слова не оставляют надежды: «Всевластна смерть, она на страже и в счастья час...».

Тема смерти не затрагивается лишь в частях восьмой и девятой. Но контраст между ними тем не менее огромен. Восьмая часть (на стихотворение Аполлинера «Ответ запорожских казаков константинопольскому султану») дышит ненавистью к тирану и палачу, в девятой же воспевается «свободный, радостный и гордый» союз бессмертных «любимцев вечных муз». На фоне всей остальной симфонии эта часть — кстати, единственная, где использованы слова не иностранного, а русского поэта, Вильгельма Кюхельбекера (элегия «О Дельвиг, Дельвиг!»), — предстает островком «позитивности», спокойствия и благозвучия. Она выдержана в чистейшей мажорной тональности, между тем как в остальных частях преобладают причудливые, извилистые, часто гротескно изломанные додекафонные (то есть состоящие из двенадцати неповторяющихся звуков) линии. По своей смысловой функции эта часть — по существу, подчеркнута традиционный лирический романс — аналогична оркестровой интерлюдии из «Носа».

Четырнадцатая симфония посвящена английскому композитору Бенджамину Бриттену (1913—1976), чей «Военный реквием» Шостакович считал одним из шедевров современной музыки. Четырнадцатая же симфония — это своего рода негатив реквиема: по расположению частей она во многом аналогична заупокойной мессе, но по содержанию скорее противоположна ей. Отдельные части Четырнадцатой симфонии — искаженные, «травестированные» варианты частей реквиема: там, где в реквиеме должна быть скорбная *Lacrimosa* («Слез-

ная»), у Шостаковича звучит почти непристойный истерический хохот, место части Sanctus («Свят») — гимна величию Господа Бога Саваофа — занимают проклятия в адрес султана, а место заключительной молитвы *Libera me de morte aeterna* («Избавь меня от вечной смерти») — сентенции о всевластии смерти. Можно привести и другие примеры подобных смысловых «перекличек» между Четырнадцатой симфонией и мессой по усопшим. Элегия «О Дельвиг, Дельвиг!» замещает в этой системе *Benedictus* — традиционно самую светлую, идеальную часть мессы, посвященную восславлению Святого Духа; неслучайно именно она оказалась свободна от духа негативизма, который пронизывает симфонию.

Четырнадцатая симфония продолжает линию, начало которой было положено в «Носе»: исследование мира в процессе дезинтеграции. Оперу и симфонию можно представить как два размышления на одну и ту же тему, только одно из этих «размышлений» носит юмористический и скорее недисциплинированный, тогда как другое — мрачный и сравнительно упорядоченный характер. Приверженность Шостаковича этой теме при желании можно было бы связать с его опытом жизни в бесчеловечной и разлагающейся советской системе. Однако «Нос» и Четырнадцатая симфония принадлежат к тем произведениям композитора, которые не поддаются легкой интерпретации в терминах «гражданской скорби», «эзопова языка» и прочих, к настоящему времени уже изношенных штампов аналогичного рода. Автор «Носа» и Четырнадцатой симфонии занимается не столько критикой общества, в котором он вынужден был жить, сколько анализом фундаментального и непреодолимого дуализма человеческого бытия в эмпирической реальности (пользуясь терминологией Розанова — дуализмом миров «Здесь-Бога» и «Там-Бога»). Иными словами, он рассматривает мир сквозь призму гностических представлений.

В «Носе» Шостакович выступает как предтеча, а в Четырнадцатой симфонии — как один из представителей послесталинского советского музыкального авангарда, старший коллега Софии Губайдулиной, Альфреда Шнитке, Валентина Сильвестрова, Арво Пярта, чье творчество того времени примыкает к той же гностической субкультуре; все эти композиторы охотно использовали «рискованные» современные западные техники — прежде всего ту же додекафонию — в функции средства для изображения низших, «теневых» образных сфер, тем самым выразительно оттеняя трансцендентно-идеальные образы, обрисованные средствами совершенно иного, обычно подчеркнуто консервативного музыкального языка (подобный стилистический ду-

ализм, отражающий идею взаимного отчуждения онтологически несовместимых миров, стал, можно сказать, чем-то вроде *idée fixe* для нонконформистской советской музыки послесталинского времени).

Итак, место «Носа» и Четырнадцатой симфонии в наследии Шостаковича и черты сходства между этими произведениями определяются тем, что их писал подлинно свободный художник, не озабоченный необходимостью утвердить или защитить себя, откликнуться на актуальные события или, как сказано в одной из современных работ, обманывая цензуру, высказаться о насущном. Именно поэтому в них столь откровенно и бескомпромиссно проявилась важнейшая метафизическая тема творчества Шостаковича, объединяющая его с «гностиками» всех эпох и стран, — тема упадка мироздания, нарушения «правильного» порядка вещей.

*

Музыка Дмитрия Шостаковича вызывает и, несомненно, будет вызывать к себе противоречивое отношение. Будем объективны: история музыки XX века знает немало творцов, не уступающих Шостаковичу по масштабу таланта и по значимости сделанного и к тому же превосходящих его с точки зрения цельности характера. Но вот что можно сказать о Шостаковиче с полной уверенностью: он — единственный композитор, для которого «подниматься до бездны» стало постоянным, почти обыденным занятием. Перефразируя известную мысль Гоголя о Пушкине, можно сказать, что Шостакович — образец советского человека в его высочайшем развитии, каким он уже не явится, судя по всему, никогда. Если Пушкин — «всё» русской культуры, то Шостакович стал «всеми» для культуры советской. Фигура Шостаковича — олицетворение современного художника в том понимании, которое, вероятно, могло возникнуть только в советскую эпоху: «это не тот, кто высится над людьми, или отличается, или отделяется... Но это — один из всех, понимающий один за всех. И из всех типовых судеб его судьба самая типовая»².

² Суждение Осипа Мандельштама о том, каким должен быть современный поэт, приводится по книге: *Лидия Гинзбург. Человек за письменным столом*. Л.: Советский писатель, 1989, с. 292.

Ахиллес и черепаха

1. «Ахиллес и черепаха» это внутренний теоретический фрагмент в романе Андрея Битова «Пушкинский дом»; это битовское «мощное автолитературоведение»¹, в этом качестве присутствующее как один из множества опорных материалов в филологической герменевтике Вардана Айрапетяна².

«Ахиллес и черепаха» это битовская притча об авторе и герое, образованная по модели бессмертного парадокса. Но как же новый автор сумел его приспособить и оживить?

По внутренней логике парадокса — это ведь парадокс абстрактный, теоретический, парадокс мышления. Практически он легко и смешно опровергается — тут не о чем говорить, — как и другой парадокс из того же древнего ряда о том, что движения нет. *Движенья нет, сказал мудрец брадатый, Другой смолчал и стал пред ним ходить.* Но ведь и Пушкин, изобразив нам опровержение, тут же его отменил: *Ведь каждый день пред нами солнце ходит, Однакож прав упрямый Галилей.* Почему-то не отпускает нас это две с половиной тысячи лет — не отпускает как чистая мысль, логическая задача. Как рассчитать расстояние при условии бесконечной делимости? Между автором и героем — в случае автора Битова.

Понятно, от знаменитой апории работают у него, в его построении не её абсолютные величины, а её величины относительные, не фигуры сюжета, а сам сюжет. Не Ахиллес же и черепаха автор и герой по Битову. Они, напротив, «близкородственные» (определение И. Роднянской³) фигуры. И как таковые они пребывают друг к другу на близкой дистанции, которую нужно словно рассчитывать и уточнять, как постоянно меняющееся расстояние от Ахиллеса до черепахи. Нравственное расстояние между автором и героем приходится уточнять. «В таком случае, — спрашивает проницательный критик, — любит ли Битов своего Монахова? Нет, не любит. Но как не любит? Так, как Лёва Одоевцев не любил Альбину; не любит, “как себя”»⁴.

¹ Юрий Карабчиевский. Точка боли // Андрей Битов. Империя в четырёх измерениях, т. 2. Харьков—Москва, 1996, с. 498.

² Вардан Айрапетян. Толкуя слово. Опыт герменевтики по-русски. М., 2001, с. 410.

³ Ирина Роднянская. Движение литературы, т. 1, М., 2006, с. 547.

⁴ Там же, с. 546.

Она была из *своих*, так рассказано это в романе, «он её предельно чувствовал (...) они были одинаково устроены и настроены на одну волну: он мог не любить её, как себя».

Как знать — записывая эти слова, заметил ли автор, что они звучат по противоположности библейско-евангельской заповеди любви, предписывающей возлюбить ближнего как самого себя? Заметил или нет, но получился прямой её негатив.

Классическую заповедь он вспомнит годы спустя — значит, помнит, — когда вернётся к болезненной теме своих авторских отношений с героем; но тут он в духе заповеди формулирует благодушно: «И книга — это любовь, и любим мы в ней героя как себя»⁵. Но «мы» означает здесь простодушного читателя, а у змия-автора это именно дело болезненное, о чём он тут же и сообщает, — что его наблюдения за собой на эту тему были («Ахиллес и черепаха») «достаточно подробные и болезненные».

2. Начиная, кажется, с Канта, библейская заповедь стала темой проблемного философского обсуждения. Взрыв рефлексии над ней и вокруг неё особенно острый случился в европейской мысли в конце XIX — начале XX века. Энциклопедически широкий свод высказываний на эту тему, с примерами из Достоевского, Толстого, Ницше, Вяч. Иванова, Розанова, М. М. Бахтина, М. И. Кагана, Бубера, Фрейда, Пришвина, Музиля, собран в книге Вардана Айрапетяна (с. 243—244, 337—338). Обсуждение не прекращается, и авторские наблюдения Андрея Битова к нему подключаются, очевидно, совершенно непреднамеренно.

Заповедь, которая обсуждается, имеет аподиктический, непреложный характер, характер же обсуждения, основной его тон — вопрошающий, и даже звучат голоса недоумевающие, общий же спектр обсуждения остро разноречив. Но вопрошающая реакция, почва для вопрошания, уже заложена, кажется, изначально в евангельских текстах.

Ветхозаветная заповедь (*Лев.* 19, 18) уверенно подтверждается в трёх синоптических Евангелиях, и две «наибольшие» заповеди соединяются в одну: «возлюби Господа Бога (...) и ближнего твоего, как самого себя» (*Лк.* 10, 27). Однако в Нагорной проповеди она формулируется особенным образом и возникает в ином, проблемном контексте: «Вы слышали, что сказано: “люби ближнего твоего, и ненавидь врага твоего”. А Я говорю вам: любите врагов ваших...”» (*Мф.* 5, 43—44). Любовь к ближнему здесь формулируется без второго, сравнитель-

⁵ Андрей Битов. Статьи из романа. М., 1986, с. 166.

ного звена, которое и станет камнем преткновения в обсуждениях, — «как самого себя» (выпадение звена отмечено как существенный факт М. Бубером⁶), и объединяется в целое с тут же подвергнутой отрицанию и даже перевороту ненавистью к врагам. Повторяющаяся рефреном переворотная формула Нагорной проповеди: «А Я говорю вам...» — бросает тень и на ветхозаветную заповедь. В четвёртом же Евангелии она вообще отсутствует и вместо неё даётся на Тайной вечери «заповедь новая ... да любите друг друга, как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга» (Ин. 13, 34). Движение любви здесь идёт от Христа к апостолам и далее объединяет людей, минуя пункт «самого себя», сравнительное же «как» динамически формирует путь любви, не упираясь в это первое лицо, не задерживаясь на нём.

«Возлюбить человека, как самого себя, по заповеди Христовой, — невозможно. Закон личности на земле связывает. Я препятствует. Один Христос мог, но Христос был вековечный от века идеал...»⁷ Над телом умершей жены Достоевский произносит своё — *невозможно*. Заповедь Христова по силам одному Христу, «на земле» её исполнение невозможно. *Как самого себя* — Достоевским (его рукой) подчёркнуто одновременно как идеальный пункт, идеальная цель, и как заложенное в том же пункте препятствие — *Я препятствует*.

Разработку заповеди — отрицательную — Достоевский далее передаёт героям, Версилову и Ивану Карамазову. «Друг мой, любить людей так, как они есть, невозможно. И однако же, должно». *Должно*, потому что заповедано, но — *невозможно*. То же слово у Версилова, что и у Достоевского, но аргумент другой — оценка «ближнего». Однако со стороны ли автора или героя, «сверху» (недостижимый на земле Христов идеал) или «снизу» (презрительная оценка «ближнего») — *невозможно*. «Тут какая-то ошибка в словах с самого начала...»⁸ В словах заповеди ошибка, невозможность, как в сходящихся параллельных неевклидовой геометрии, к которым проявляет большой и болезненный интерес Иван Карамазов. «Со всей остротой он чувствует чудесный, “неевклидов” характер этой любви, которая представлялась таким простым, само собой разумеющимся делом либеральному религиозному настроению его эпохи»⁹. В сотрудничестве с героями Достоевский проблематизирует то, что обыденному («либеральному») сознанию кажется делом простым.

⁶ Мартин Бубер. Два образа веры. М., 1995, с. 274.

⁷ Достоевский. ПСС, т. 20, с. 172. — Разрядка в цитатах — цитируемых авторов; курсив в цитатах мой. — С. Б.

⁸ Там же, с. 13, с. 175.

⁹ Ольга Седакова. Проза. М., 2001, с. 278.

А вслед за тем великий инквизитор подправит «ошибку в словах», произнося монолог перед молчащим Христом: «... и это кто же, тот, который возлюбил его [человека] *более самого себя!*»¹⁰ Выразительная коррекция заповеди в критическом (и трудном для нашего уразумения) пункте — и кто её производит, эту коррекцию, — инквизитор, Иван (как автор поэмы об инквизиторе), сам Достоевский? Ведь сам Достоевский в записи 1864 г. над телом жены подчеркнул этот пункт и как бы поставил к нему вопрос.

В те же годы Лев Толстой заносит в записную книжку (26 марта 1870; вниманием к этой записи мы обязаны книге Айрапетяна, 337—338): «Заповедь Христа: люби Бога и ближнего, — была всегда непонятна для меня в первой половине — люби Бога. Теперь я понимаю. Люби Бога — значит, люби себя, люби в себе то, что есть Бог, т. е. всё, что в тебе неразумно (разумное есть признак дьявола). Люби ближнего включено в первом, но сказано для помощи слабости нашей. — Оно яснее. А сколько людей не дошли ещё до этой уступки, воображая, что они любят Бога. Сколько людей думают, как я думал, что в этой уступке сказано всё»¹¹.

У Толстого вопрос к другой, к первой части сдвоенной заповеди, ближнего он оставляет без внимания как уступку нашей слабости. Можно сказать, что переживание заповеди лежит на линии смыслового размежевания двух великих миров, Толстого и Достоевского. «Чем меньше имело значение мнение людей, тем сильнее чувствовался Бог». Это итог «Отца Сергия», это Толстой¹². «И жизнь истинная — только та, когда живёшь один перед Богом, а не перед людьми»¹³. Достоевский бы так не сказал, у Достоевского человек перед Богом это всегда человек перед человеком, как брат Иван перед братом Алёшей. Одинокое предстояние человека Богу — идеальная позиция для Толстого. Человек один перед Богом и Бога он ищет в «самом себе». Тем самым принимается и утверждается формула заповеди, бывшая вопросом для Достоевского, но заповедь разрушается. Истинная любовь к себе — как к Богу в себе — совпадает с любовью к Богу, от любви же к ближнему в составе заповеди она совсем отрывается у Толстого. Ближнего («людей») просто он оставляет за скобками и тем самым толкует по-своему заповедь так, что её разрушает. На месте традиционной заповеди строится иное и своевольное: *люби Бога как самого себя*.

¹⁰ Достоевский, т. 14, с. 233.

¹¹ Лев Толстой. ПСС, т. 48, с. 122—123.

¹² Там же, т. 31, с. 46.

¹³ Там же, т. 41, с. 35.

Можно вспомнить здесь из истории христианской мысли, как решительно две сущности, две любви, совпавшие у Толстого, были противопоставлены нацело в идее двух градов бл. Августина. «Итак, два града созданы двумя родами любви — земной любовью к себе, доведённой до презрения к Богу, и небесной любовью к Богу, доведённой до презрения к самому себе» («О граде Божиим», кн. 14, гл. 28).

Если мы приглядимся к словесному пространству заповеди любви, то увидим, что его составляют три субъекта — Бог, ближний и «я сам» — и любовь как связующее их состояние. Но в истории обсуждения текста, может быть, с удивлением мы обнаружим, как часто в переживаниях и реакциях возникают категории отрицательного порядка, как Достоевское *невозможно* и Достоевско-версиловское *невозможно, но должно*. Но более того — мы встретим отождествление высшей любви с высшей ненавистью (ср. объединение любви с презрением у Августина):

«Относиться к существу в других, как к существу в себе, — вот заповедь. Любить ближнего, как себя, и ненавидеть его, как себя, — одно и то же, при условии различения между сущим, как предметом любви, и мэоном, как предметом преодоления»¹⁴.

Заповедь формулирует кратчайшим образом отношения высшей сложности, которые требуют непрерывного «различения». Заповедь аподиктична и в высшей мере аналитична.

Толкование Вячеслава Иванова относится к самому началу XX века (1904). В последующие два десятилетия два контрастных понимания принадлежат Макс Шелеру и М. Бахтину¹⁵.

Если у Достоевского слово-рефрен в понимании заповеди — *невозможно*, — то у Бахтина такое слово — *нельзя*¹⁶. «Достаточно указать на принципиальную неравноценность я и другого с точки зрения христианской нравственности: нельзя любить себя, но должно любить другого...»¹⁷ «Нельзя любить ближнего, как самого себя, или точнее: нельзя самого себя л ю б и т ь, как ближнего...»¹⁸ «Чувства, возможные только по отношению к другому (например, любовь), и чувства,

¹⁴ Вячеслав Иванов. Собр. соч., т. I. Брюссель, 1971, с. 733.

¹⁵ Сопоставлены в комментарии Л. А. Гоготишвили к ранней философской работе М. Бахтина: *М. М. Бахтин*. Собр. соч., т. I. М., 2003, с. 484, 490—492.

¹⁶ Сближение высказываний Достоевского и Бахтина с точки зрения «противоречия закона личности и заповеди любви» — в комм. И. Л. Поповой в Собр. соч. Бахтина, т. 5. М., 1996, с. 462.

¹⁷ Там же, т. 1, с. 117.

¹⁸ Там же, с. 126.

возможные только к себе самому (например, самолюбие, самоотвержение и т. п.)»¹⁹.

Картина того, что Бахтин назвал *событием бытия*, дана в его философии поступка: «Простой пример пояснит сказанное. Я люблю другого, но не могу любить себя, другой любит меня, но себя не любит; каждый прав на своём месте и не субъективно, а ответственно прав»²⁰.

«Простой пример», говорит Бахтин. Но — ничего себе простой, если мы созерцаем эту картину на фоне традиционного текста, данного нам наизусть! Бахтин вослед Достоевскому проблематизирует его радикально. Картина «христианской нравственности» по Бахтину, датируемая началом 1920-х гг., ощутимо не совпадает с христианской апологетикой заповеди любви в работах 1910-х гг. Макса Шелера, авторитетнейшего для Бахтина мыслителя эпохи, которого он называл «самым влиятельным философом наших дней»²¹.

Для Шелера «акт христианской любви к самому себе и другому» существует как догмат беспроблемно, и Шелер уверенно аргументирует: «Ибо любовь в христианском понимании — это качественно определённый акт, обращённый к духовной и идеальной личности как таковой, независимо от того, кто является этой личностью — сам любящий или “другой”», и христианская «любовь к самому себе» «не имеет ничего общего с эгоизмом»²². Описывая человека как «*ordo amoris*», Макс Шелер формулирует понятие «подлинного само-любия (*Selbstliebe*)», в отличие от себя-любия (*Eigenliebe*), и понимает его как отблеск в нас божественной к нам любви, благодаря которой мы любим себя, «но только как таких, какими мы были бы пред неким всевидящим оком, и лишь постольку, поскольку мы могли бы выдержать этот взгляд. Всё же остальное в нас самих мы ненавидим — и тем сильнее, чем больше наш дух проникает в наш божественный образ...»²³

Кажется, то же и Вячеслав Иванов говорил: любить ближнего, как себя, и, как себя же, его ненавидеть — одно и то же, *при условии различения* (сущего в себе и не-сущего).

¹⁹ Там же, т. 6, с. 380.

²⁰ Т. 1, с. 43.

²¹ В. Н. Волошинов. Фрейдизм. Критический очерк. М.—Л., 1927, с. 21. — Ссылку на работы Шелера Бахтин ввёл в свою книгу о Достоевском 1929 г., Шелера он конспектировал в 20-е годы (см.: Собр. соч., т. 2. М., 2000, с. 656—739, с комментариями В. Л. Махлина). Лекции о Шелере, читанные Бахтиным в домашних философских кружках, были в 1928 г. одним из пунктов обвинения на допросах в ленинградском ОГПУ (см. Собр. соч., т. 2, с. 469).

²² Макс Шелер. Ресентимент в структуре моралей. М., 1999, с. 130—131, 141.

²³ Макс Шелер. Избр. произв. М., 1994, с. 349.

Наконец, не забудем ещё одно место в том же авторитетнейшем нашем тексте: «Любящий душу свою погубит её, а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит её в жизнь вечную» (Ин. 12, 25). Не забудем и обратим внимание на контекст, в котором это звучит в общем составе Евангелий, — в четвёртом Евангелии, как раз в котором заповедь любви в общепринятом и каноническом её виде отсутствует.

3. Автор Битов толкованием библейской заповеди не занимался, он делал свои авторские наблюдения за собой и своими героями. И одно из авторских наблюдений близко коснулось классической заповеди, словесно оформившись как прямой её негатив. «Он мог не любить её, как себя».

Наблюдение в самом деле болезненное: по эстафете может и автор так не любить своего героя. И это болезненное проходит сквозь битовский мир, поскольку эту способность себя не любить автор как бы по эстафете щедро передаёт героям: «Я шёл и плохо думал о себе» («Бездельник»).

Молодой ещё автор записывал в своём писательском дневнике («Записки из-за угла», 1963; «Пушкинский дом» ещё не написан), что пишет правду о самом себе как единственную из ему доступных правд, которая «становится всеобщей, если достигается» — достигается же она по-писательски именно как всеобщая, и тут у писателя Битова такая щедрая передача своих авторских привилегий неприглядному своему герою, какую не знаю у кого из писателей, и не только нынешних, встретишь. Ведь знает сам герой «Пенелопы», как стыдно стыдиться нелепой плохо одетой девушки рядом с собой — знает сам и стыдится именно этим противоречащим себе самому стыдом в квадрате. И последнее слово о том, что ведь это он делает каждый день, — это звучит как греческий хор, и это, по сути, слово автора о герое герой произносит сам о себе.

В бахтинской теории автора и героя предусмотрен *избыток* автора, его знания и понимания, его слова, недоступный герою. Про этот избыток у автора Битова можно сказать в то же время, что да, он есть, и немалый, как и положено автору, и что он минимален, так автор делится им с героем.

Тут вот и Ахиллес с черепахой, но где происходит погоня? Она происходит в словно бы сдвоенном (одновременно, понятно, раздвоенном) внутреннем авторском мире, включающем и героев, которых автор своему знанию о себе и о них причастил. «Я сам себе в за-

тылок дышу и сам себе на пятки наступаю, сам за собой гонюсь и сам от себя то отстаю, то нагоняю». Это в том самом писательском дневнике, и разве это не Ахиллес и черепаха внутри самого писателя Битова? Но вскоре в романе он то же опишет как ситуацию автора и героя.

Битов взял своего героя как героя нашего времени, нашего позднесоветского времени, клонившегося тогда к закату советской истории, и этого своего героя, современника-ровесника, с биографическими и психологическими сближениями, он взял интимно, взял его в себе и дал объективно и даже нелицеприятно — задача, трудная для художника. И Битов, признаем, эту задачу решил, свою «историографическую роль»²⁴ художника-историка нашей послесталинской эры он выполнил прежде всего как автор-психоаналитик своего интимно близкого ему героя, Одоевцева и Монахова.

Автор Битов имеет авторскую власть над этим героем и его же *предельно чувствует*, как Лёва Одоевцев чувствовал нелюбимую любящую его Альбину — и мог поэтому не любить её, как себя. Отношение «автор — герой» в этом случае таково, что и в самом деле «предельность» этого отношения измеряется относительными, малыми, дробными величинами, как те, что всегда остаются на сокращающемся сколько угодно пути от Ахиллеса до черепахи. *Заметить разность* — недаром это онегинское поминается постоянно как авторская задача в критических разговорах о Битове, начиная с Юрия Карабчиевского.

«Упрёшься в старые слова». Это было в том самом авторском дневнике-1963. Проза Битова позволяет заметить старые слова, в какие она упирается. И она имеет организующие его мир «архетипы» — самые общие состояния человека, заслуживающие такого названия. Ахиллес с черепахой побежали по этому миру недаром, с юмором и всерьёз. Да и незапланированное прикосновение к самой сути библейской заповеди о чём-то нам говорит. Оно о чём-то свидетельствует именно в силу незапланированности. Этот болезненный негатив нелюбви к другому (к герою), как к себе, противоречит, кажется, заповеди, но он её не опровергает. Как и любви в то же время автора к своему герою он не опровергает. Отрицательные понятия нелюбви, презрения, ненависти, как мы пытались рассмотреть, совсем недаром настойчиво сопровождают обсуждение и понимание заповеди. Они включены в понимание ради необходимого «различения» в составе и существо самой заповеданной нам любви. Вот и битовский

²⁴ Ирина Роднянская. Движение литературы, т. 1, с. 572.

негатив, очевидно, служит подобному различению на историческом пути героя и автора сквозь эпоху — служит ему как мотив очистительный.

Потому что — позднюю свою трилогию (три последние крупные вещи) автор назвал — «Оглашенные», и заглавием этим, похоже, можно назвать духовное состояние так устроенного им мира, мира словно бы в ожидании или в чаянии всеобщей исповеди, которая не может состояться, потому что героям некому её принести, а автор не в силах её принять. Это оглашенный мир, и автор сам называет себя в одном месте (в «Птицах») *пожизненно оглашенным*.

Оправдание речи
Два этюда о современной поэзии для Вардана Айрапетяна

1

Противоречие
(к разговору о стихах Михаила Айзенберга)

Стихам почему-то необходим разговор о стихах.
Им нужна эта *рамка* разговора.

М. А.

«Светоч поэта — противоречие», — писал Лорка. В чем оно у поэта Михаила Айзенберга? Если говорить совсем коротко, пропуская много звеньев и переходов, я бы назвал его противоречием между готовой формой и спонтанным высказыванием. Может быть, это вообще изначальное и всегдашнее противоречие стихов (но, кажется, поэзия — это такая область жизни, где все еще можно задавать первые и вечные вопросы, причем по самому что ни на есть сиюминутному, вроде бы, поводу). Скажу немного иначе: это напряжение между *словесной, метрической и интонационной* природой стиховой речи.

Казалось бы, Айзенберг пользуется «строгими» размерами, его вещи всегда рифмованы, часто строфичны. Однако это дальше всего от гладкописи: рифма то и дело теряет регулярность, перескакивает через строку, а то и через несколько, вдруг по-некрасовски удлиняется до дактилической, а неожиданные сдвиги, сердечные перебои ритма не дают читателю расслабиться, мелодически забыть. И все же правит здесь, мне кажется, даже не ритм, а интонация.

Видимо, стихи (след происхождения? родовая травма?) по-особому, интимно связаны с голосом, с произнесением — с тем, что прикрепляет говоримое к месту и времени, к говорящему и его обстоятельствам, прямо по Ортеге — об-стоятельствам. Интонация — как будто бы самое индивидуальное и неповторимое в речи, только твое. Но, вместе с тем, она вбирает в себя и несет в себе положение говорящего, буквально — его физическое расположение, место среди людей и вещей, наклон тела, отношение к окружающему и к говоримому, к мыслимому (и немислимому) адресату. Интонация — не в словах, а *над* и *между* ними, это бесплотная атмосфера, внесловесная связь, без которой слова не дышат. Они без нее глохнут, мертвеют.

Блок называл это звуком: «Приближается звук...». Звук ведет (вел) романтического поэта. Звук, голос — сквозной «герой» и у Айзенберга, но у него он нечленораздельный, полый, это

голос пустот и неглубоких скважин.
Выйдешь вперед, скажешь свое *бу-бу...*

Когда (у романтиков) начиналась европейская лирика, поэты шли от частного к общему — отсюда тогдашняя тяга к сюжету и к притче. Что осталось? Аллегория выдохлась, осталась песня — способ высказывания, где частное неотделимо от общего, поэзия срастается с музыкой, и всё это живет голосом. Сегодня поэзия (в данном случае говорю о поэзии Айзенберга) как будто идет обратным путем — к не-общему, к совсем частному, к «здесь и сейчас» однократно говоримого только тобой, а не кем-то другим, пусть самым авторитетным — Богом, Музой, Традицией. Идет к твоему, но обращенному, мысленно слышимому другим, а потому — в меру сил поэта — не искаженному *субъективным произволом*. Личное, даже идиосинкразическое, здесь и есть социальное, только оно и есть — другого сегодня, кажется, нет. Как на любительских фотографиях (в руках Бориса Михайлова, конечно).

Айзенберг ищет (или, точнее, фиксирует как поэтические) такие состояния, когда соединяется несоединимое и обнажается, обнаруживается переход. Например, между светом и темнотой:

...в слепнущем зрачке соединяя
несоединимые картины...

Часто, как и в приведенных строчках, эта ситуация дана в образе ослепления, потери зрения (а зрение для европейцев отсылает к очевидному, к доказанному). Напомню, что по образованию Айзенберг — художник, архитектор, реставратор, казалось бы — человек зрения, зримого строя. А тут

в ослепший мозг заходит свет,
что зрению не брат.

В русской поэзии после романтизма и символистов такая утрата зрения связывается с отказом от пророчества, концом «века пророков». Как у Тарковского:

Найдешь и у пророка слово,
Но слово лучше у него,
И ярче краска у слепца...

(Дальше — о «вспышке озаренья».)

Бывает, что переход у Айзенберга представлен иначе, по-мандельштамовски — как мир между человеческим и дочеловеческим, земным, почвенным: «между слизнями, червями» («Это низший, нищий орден...»). Но этот мотив не ограничивается для автора лирическим сюжетом, сквозным движением смысла в стихотворении — он разворачивается и на микрословесном уровне, пронизывает сами слова. Отсюда у Айзенберга сочетание несочетаемого в лексемах, поставленных рядом. Так дождь у него атмосферичен и развоплощен, это явление, которое не описать словами ни «вместе», ни «порознь»: «рассеянная масса». Слова как бы приведены в замешательство. И это не то чтобы нерешительность высказывания — скорее, быть может, нерешенность или даже неразрешимость состояния.

Характерно, как часто стихи у Айзенберга начинаются с «А», реже с «Но» (Блок предпочитал «И»): «А была тут подружка одна», «А дитя о своем житье», «А Леня говорит», «А чему тебя научит» (сборник «В метре от нас») или, в новой книге¹, «А как вы стали черным ящиком?», «А вот и он», «А кто случайно снегом не засыпан». Речь как бы начинается с середины подразумеваемого, продолжающегося или когда-то бывшего разговора, с интонационного многоточия: «...в американских штатах. А мы внештатно...». Разговорность поэзии Айзенберга, будто бы импровизационно возникающей вот сейчас, в момент произнесения, придают и частые у него вводные слова, когда и несущее, значимое слово превращается вдруг во вводное («липовая в общем закладная», — чуть выше: «Отписав по *общей* закладной»), и любимый им знак вопроса (приведу, по-моему, главный и характерный: «Не так открывает себя реальность. А как?») — из предисловия к книге «Контрольные отпечатки»).

Притом поэт вовсе не сторонится «готовых» слов (противоречие, с которого я начинал, можно еще раз повернуть иначе: как противоречие между словами, неизбежным стыком слов и интонацией, которая недискретна). Айзенберг помещает готовые слова — «пошла писать губерния», «цепляется за воздух», «укатали сивку», «поставить крест» — в такой трансмутационный контекст, где они перестают быть окаменевшими слежалостями, а открывается их метафорическая, больше того — оксюморонная природа.

Алхимические превращения слова развиваются у Айзенберга так, что словам возвращается их невозможность — то есть их неподдельная реальность здесь и сейчас. Вопреки очевидности, реальное для

¹ Михаил Айзенберг. Рассеянная масса. М.: Новое издательство, 2008. — 72 с. (Новая серия).

него = невозможное. Кажется, с нами заговорила сама речь. Да, но какая? Не та ли «речь | ночью» Всеволода Некрасова, которая, по давней айзенберговской статье, открыла русской поэзии «второе дыхание»? У Айзенберга это речь, опять-таки, лишь нарождающаяся. Или с трудом оживающая? Она едва разлепляет спекшиеся губы, возвращенная после смертной немоты, до неузнаваемости вывернутая наизнанку, когда «эхо катится, и звук за ним ныряет»:

Мы не выбыли, а выпали не вы,
Мы не мы были и вместе мы не были.

Речь евангельского Лазаря: «И вышел умерший, обвитый по рукам и ногам погребальными пеленами...». Стихи тут (рискну сказать в манере Айзенберга) «Лазаря поют». А это уже не алхимия, это из области чуда, примером которого и остается — пока она есть — поэзия.

2

Целлюлозой и слюной

(заметки о новых стихах Сергея Круглова)

Жизнь кончилась, но я еще живой.

С. К., 28.05.2004

Про это никто давно уж не сочиняет стихов.

С. К., 04.03.2006

I

Из любой биографической справки о Сергее Круглове читатель без труда узнаёт, что в 1999 году он стал священником. В силу исторических обстоятельств российскому сознанию этот факт по-прежнему кажется диковиной — в то время как соотечественников, например, Томаса Мёртона, Фернандо Риело или Яна Твардовского он удивил бы значительно меньше (это если ограничиваться лишь нашими условными современниками; в эпоху, допустим, Петрарки или Джона Донна поэт-священник и вовсе не был белой вороной ни среди священников, ни среди поэтов — как, впрочем, и поэт-воин). Так или иначе, священнический сан поэта вряд ли можно отнести к обстоятельствам чисто биографическим и потому поэзии внеположным. Тут не скажешь: мол, «я» поэта новейших времен — принципиально не биографическое и не биографируемое, и так ли нам важно, что, к примеру,

Мирослав Голуб занимался в жизни иммунологией, а Мигел Торга был отоларингологом (от работы Готфрида Бенна фронтовым венерологом, впрочем, уже так легко не отмахнуться). Дескать, сосредоточимся на стихах.

Не получится. Выбор, подобный сделанному Кругловым, меняет и биографию, и поэзию. Точнее, такой выбор многократно усугубляет то напряжение между *религией и поэзией*, которые мучительно разошлись (но друг от друга не отторглись!) уже в творчестве Бодлера, внося в него теперь еще и неустрашимый разрыв между *биографией и верой*. Даты под каждым кругловским стихотворением как будто превращают стихи в самоотчетные, самоограничивающие записи личного дневника. Но жизнь священника — как и верующего — принадлежит уже *не ему*, а это в корне меняет то «я», без которого немислима новейшая поэзия. Силой таких натяжений как раз и держатся, по-моему, новые, начавшие в недавнее время появляться в печати стихи Сергея Круглова нескольких последних лет².

Вот лишь один пример того, что чему служит опорой — и до чего же эта опора хрупка. Речь в стихотворении — о новокрещеном пареньке, вошедшем в храм и затеплившем свечку:

Нагретый свечой воздух, плавясь, дрожа, подымает
И на весу держит
Медь купола, камень сводов, колонн, обызвествленье
Сращений догматов, иерархий, традиций,
Цемент и кирпич канонов,
Подавленные, как вулканическое стекло,
Напластования смыслов.
Храм балансирует в пустоте, в восходящем потоке
Тепла. Если, о если погаснет
Эта небольшая, неуверенная влюбленность,
Не разгоревшаяся в любовь —
Все огромное здание рухнет.

Говоря по неизбежности совсем коротко: выбор Круглова вносит в стихи *иную* меру (опять-таки коротко: не «я», но Ты) и дает возможность говорить *то* и о том, что иначе не сказать и о чем даже не упоминают, о чем «никто давно уж не сочиняет стихов». Больше того,

² Помимо неопубликованных стихотворений, с которыми меня любезно познакомила редакция журнала «Новое литературное обозрение», я буду дальше обращаться в основном к двум недавним публикациям Круглова в сетевом журнале «TextOnly» (выпуски 14 и 19: <http://www.vavilon.ru/textonly/issue14/kruglov.html>; <http://textonly.ru/self/?issue=19&article=12915>) и к сборнику «Зеркальце: Стихи 2003—2007 гг.» (М.: АРГО-РИСК; Книжное обозрение, 2007. — 64 с. — Серия «Воздух»).

дает возможность вообще говорить. Рискну предложить такую профанную метафору: понятие о бесконечном в математике — условие, без которого невозможно проводить операции с любыми конечными величинами.

II

При этом «Ты» у Сергея Круглова внепредметно, на него нельзя указать пальцем. Отсюда его острый драматизм: его стихотворения — не ответ, а вопрос, точнее — место вопросов (место-имение, место, со-держашее, в-мещающее всё). Ослепительная тьма европейских мистиков,

Это — Ты Сам: неизреченная Тьма, сияющая Светом,

перекликается у Круглова с его же более ранним:

...бабочка всегда летит к свету,
который никогда не видела и не увидит,
потому что свеча зажжена в кувшине³.

Утешения тут, понятно, и в помине нет. Но мало того, что Ты недостижимо, от него (даже от Него, именно от Него!) предстоит оторваться:

В ночи я расстаться должен
Не с плотью — что плоть — с Богом:
Иначе умереть не выйдет.
Не умереть — не выйдет воскреснуть.

Или:

Иней рябину сковал, сжал кисти,
И — умерла, и горит.
Выпей с куста! Воистину:
Не умрёшь — не станешь вином.

Так в самую сердцевину поэзии Круглова входит смерть — опять-таки *бесконечная* смерть, умирание от того, что не умираешь, о котором говорила Святая Тереса, а за нею Сан-Хуан де ла Крус: *tuero porque no tuero*. Смерть и есть у Круглова новая мера мира. Именно

³ В более раннем тексте *Природные воззрения славян на поэзию*: «...в черной, ока-
янной реке поэзии, || устремленной к незнаемому, несуществующему свету» («Снятие
Змия со креста». М., 2003).

поэтому ее нечем измерить, не с чем сопоставить и можно получить только даром, *так* — но нельзя, как всё остальное, отдать, подарить, обменять:

Все тебе, мир, подарю! только
Одного не подарю: этой смерти.
Не взыщи: дареное не дарят.

Может быть, здесь перед нами парадоксальное развитие рилькеанской темы *своей смерти* («Записки Мальте Лауридса Бригге»). Парадокс же в том, что смерть не может быть предметом владения, а потому и основой для какого бы то ни было превосходства. Тем самым она — одинокая, неразменная, только твоя — становится новым основанием (и каким опять-таки хрупким!) *нашей* общности. Смертных объединяет то, что принадлежит им одним и чем нельзя поделиться.

Измеренный этой мерой, бескорыстной и настоящей («...твоя смерть — настоящая», — сказано в уже цитированном стихотворении «Хороним девочку...»), иным становится и сам мир. Так, плоть у Круглова — не то, что замкнуто в себе, самодостаточно выпукло и потому ощутимо нам предстоит, но то, что рвется (поскольку тонко?), то, что вырвано. Может быть, он, вместе с героем (автором?) «Краха» Болеслава Лесьмяна, тоже «*Jakbym pairegw miał ranę, a różniej — to ciało*»⁴.

Плоть для Круглова в самом деле рана, «кровоточащая пустота»:

...Он — просто Б-г,
С кровоточащей мясной пустотой «о» (словно
Вырвали, плотно скрюченными пальцами уцепившись,
Восемь страниц с рисунками из самой середины
Плотной, пряной, трепещущей, как влажная роза,
Книги)...

Тот же леймотив разрывания, жертвенного отрыва — в развертывании темы поэзии как *смерти читателя* («У поэта умер читатель...»), с полемической отсылкой к французским постструктуралистам с их «неоплатонизмом», ставшим таким «блядским одуванчиком»⁵:

⁴ В переводе Анатолия Гелескула: «Телом после я стал, а сперва была рана» (*А. Гелескул. Избранные переводы. М.: ТЕРРА — Книжный клуб, 2006, с. 127*).

⁵ Напомню более раннее «Еще один, последний стихотворный текст...»: «Когда я слышу звон, треск лопнувшей струны в моем сердце, | я знаю: это там, на родине, | еще один мой друг и читатель, никогда обо мне не подозревавший, | забыл меня навсегда. И — вот — еще один. И | еще».

Не знаю, не знаю. У нас изящная словесность —
Склизлый скрежет
Зубов о сортирный кафель,
Когда камень выходит и рвет мочеточник.

Спор между поэтом и священником, который здесь смотрит на поэта «свысока и с укором» («У поэта читатель — / Вовсе не то, что у священника прихожанин»), завершается переводом внутреннего конфликта на иной, но не менее кровавый уровень: священник

...не поймет, всего скорее,
Чем Бог рисковал, из ничего сотворяя поэта,
И сколько, рану пальцами зажимая,
Потратил собственной крови,
Отстригая у поэта читателя.

Разрыву как теме стихов и как их смысловому обоснованию отвечает у Круглова на уровне ритмики интонационная пауза, речевой пробел, звуковой выем. Его стих движется не только ударением, голосовым нажимом, но и пропуском, молчанием, мгновением утраты языка. Однако это — насыщенная пауза, твердый, волевой прочерк. Такое сокращение, сдавливание, стискивание речи (целановская *Einführung*) дает особую энергию говоримому: тут тире надо считать за слог или даже за слово.

Взялся коркой — не прокусить — мир,
Сласть сгноила раззяву-рот,
Выпал во тьму, мягкий как сыр,
Но там — алмазным резцом взойдет.

III

Понятно, что у Круглова чаще говорит *другой*, а не поэт (Поэт). Больше того, у него и поэт — *другой*, один из многих, претендовать на какую бы то ни было исключительность он не может, да, судя по всему, и не хочет. Такой эпический поворот вообще характерен для сегодняшней российской поэзии, в которой самодержавному и повелительному «я» поэта-демиурга, кажется, нет места (это вовсе не значит, что нет места высокому); важно, однако, всякий раз уточнять, *кто* этот другой.

Круглов обычно говорит от имени малого, а значит — в традиционной иерархии — слабейшего, ничтожного. Точка зрения у него ниже, даже намного ниже уровня глаз (отсюда такое укрупненное, приближенное видение окружающего и привычного). Его герой, мир, стих, смысл

...гендерно, простецки говоря, непрезентативен. Не о чем.

Да и ладно бы — не о чем! не о Ком:
Рядоположен⁶.

У Круглова и ангел — Ангел Недостойнства из одноименного стихотворения — то ли отставник, бубнящий давнишнюю, времен войны, песенку из репертуара Леонида Утесова (по происхождению — американскую), то ли дядька, подтирающий сопли нерадивому воспитаннику: он

...дворником служит
У бетонных панельных подъездов
Вашей жизни.
В старой армейской ушанке — подпалины, след от кокарды, —
В калошах на босу ногу,
Он ширкает метлой по заплеванному асфальту,
Древком с гвоздем на конце пронзает
Мусор, сует, сует
В мешок окурки, пластик,
Голосом не из звонких, с песочком,
Напевает ангельскую свою песню:
«Мы летим, ковыляя во мгле», колет
Заледеневшую мочу на ступенях...

Та же фигура — уборщицы при церкви:

Бабушки в черном, жертва за грехи, столп и
Утвержденье прихода!

Нужно ли напоминать, что поэзия новейшего времени началась не с величественного и возвышающего призыва к богам, а с бодлеровского обращения к себе *подобным* (см. выше: *рядоположен*), к тем самым *недостойным*:

Nuncrite lecteur, — mon *semblable*, — mon frère.

Чуть позже, у Рембо, поэт и вовсе

...prendra le sanglot des *Infames*...

А еще позже не щедрый на признания поэт и композитор Аллан Петтерссон, абсолютный одиночка редкой творческой силы, напишет о своей тяге «отождествиться с малым, незначительным, безымян-

⁶ Из стихотворения «Марианна Гейде» // Воздух, 2007, № 3, с. 75.

ным, не меняющимся, но всегда новым, чистым, — всем, в чем остается неповрежденной жизнь человека».

IV

Малоблагообразно и кругловское слово. Дело даже не в сниженной здесь и там лексике (этим ли нынешнюю лирику удивишь!), тем более что тут же рядом мы найдем и самый высокий слог, а может быть, в том, что от речи у Круглова зачастую остаются телеграфные существительные, одни слова — еще бы, его поэзия ведь тоже, как у Стиви Смит, *not waving but drowning*. Вот наудачу несколько проб такой конспективной поэтики оглавлений, конспективной вплоть до тавтологии:

Наутро — беспощадное утро. Пустыня.
Тетрадка стихов. Небеса.
Свист. Июнь. Голубятня. Солнце двоится.
Одиночество. Крылья. Первые слезы.

Или — о зеленой молодости:

Гитара, травка, весна, отчаянная свобода!

Или вся эпоха в две строки (для какого могильного камня?):

Любовь, комсомол, весна, Ободзинский,
Дешевое вино, патруль у храма на Пасху...

Перед нами как будто скоропись торопящегося успеть записать — что и кому? — перед концом *всего* (по борхесовскому Картафилу, «когда близится конец, от воспоминания не остается образа, остаются только слова») или обломки оставшегося уже *после*. Слова (перехвачено горло!) стиснуты так, что вдавливаются друг в друга: «глинантиропные туземцы», «в темноте бомжизни». Так или иначе, за этой речью маячит Вавилонская башня. И тогда слово — слова разных языков — не просто сжимается в слог, но сводится до точек, крючков, немых черточек, знаков огласовки, как в одном из лучших, на мой взгляд, стихотворений Круглова и редкостном по силе образце современной русской поэзии, его «Переписчике» («пар» и «дым» тут — из печей Аушвица):

...оригинал сжечь
(Дальше — по тексту
Рейхсуполномоченных тридцатых еще,
Мягких эмиграционных препон

И резиновых торговых ков,
 Карта упорядочиваемого мозга: паззл,
 Из сорока двух гау один — сложи
 Триптих, печь!) — успел
 Выставить точки, крючки,
 Черточки лет,
 Тайнопись невыпаренных слез,
 Знак препинания, касания, вздох,
 Пар (дым?). Его уже
 Нет. Но, таким образом, оказалась жива
 Тивериадская система огласовки.

Слово сведено к знаку, который может быть поименован, но не произносим, а стало быть — как символ *другого* — не может быть присвоен. Таков (в шуточно-ироническом модусе) и «ь», который не вставишь в слово «кузмин» (стихотворение «Марианна Гейде»). Такова, в совсем ином смысловом развороте, черточка в слове Б-г — из стихов, цитированных выше.

V

В конце крайности сходятся, последнее оборачивается первым, и Вавилонское смешение языков становится предварением глоссолалии Пятидесятницы. Так отмеченный бубоном «болезни века: юности» поэт у Круглова, с нередкой для него и очень значимой отсылкой к Бродскому⁷, «в предсмертной корче» хрипит

...тягучей славянской слюною
 драгоценные, но уже бессвязные еврейские англизмы.

Но у Круглова смешиваются, скрещиваются, растут друг из-под друга, друг друга глуша и тесня, не только языки, но и веры. Если эмблематической обстановкой прежних стихов, собранных в «Снятии Змия...», чаще служило позднее язычество, то теперь — с характерным переносом акцентов — раннее христианство. Тут рядом (еще раз напомним: «рядоположен») и «практикующие экуменисты департамента Мбванга», и «веселый праздник | Бананового Спаса в Уругвае». Поэта не отталкивают эти различия в несуразном многообразии их инаковости. Он не может принять совсем другого — духа избранничества с его нетерпимостью. Таковы для него все, кому нужна «великая Россия» или «нищая Россия» и кто самопоглощенно,

⁷ В стихотворении «Год 1996» Круглов связывает смерть другого поэта и собственное второе рождение: «В тот год, когда ты умер, я крестился».

...завернув глазные яблоки внутрь,
Жадно всматриваются в Россию.

Но таков у него и ревнивый Бог в образе местечкового раввина:

... если Бог — и в самом деле
Раввин из Дрогобыча, то мы пропали!

За манией исключительности тех и других поэт видит неизбежное противостояние:

Чёрные — это евреи, народ священства,
Красные — это наши, народ попов.

И тогда, снова и снова,

...звёздный ветер
Начинает ледяную и огненную песню
О повинно убиенных.

Круглов (речь об этом уже заходила выше) ищет общее, но такое, которое — в отличие от смерти — не может принадлежать по отдельности никому. Ищет, сознавая, что

...хрустальный, сияющий паче Солнца,
Горний Иерусалим — никому не нужен*.

Поэтому тягу к общему у него воплощает парадоксальный для мира и неприемлемый в таком миру православный еврей-священник, палиндромический Натан, который «огненно прекрасен | В медовом русском закате» и которого, «покинутого оккупанта в этой стране», с гиком бьют в поезде русские мужики. Русские у Круглова в конце века и тысячелетия вообще как будто примеряют на себя рубище евреев. Пафос тут исключен, поскольку рождение неотделимо от смерти, а радость пастыря — от его же ощущения смехотворности (кенотичности?) «форменного» одеяния.

Ветхое умерло, роды всего нового.
«Какое счастье!» — повторяет священник,
Достаточно, впрочем, нелепый
В освященной традицией русского народного сарказма
Перовской своей, селедочного цвета, епитрахили.

* Образом такого единства в стихотворении «Михаилу Гаспарову» выступает «светозарный язык», на котором в Царстве Божьем расппевают хоры ангелов и которому «переводы не нужны».

VI

О роли знака, буквы, переписывания у Сергея Круглова — хрупкой символике наследия поверх смены времен — уже говорилось. Но как поэт, внимательный к прозе и плоти мира, он идет дальше — к картонке («картон, штамповка» расхожих иконок, «глянцевый софринский квадратик»), к бумаге:

Вот раздвигаю ложесна конверта —
И белый мягкий хрусткий твой полуквадрат
Ложится в руку, туго вынут.

И еще глубже — к обратной, нечитаемой, лишь вслепую ощупываемой стороне бумажного листа, простому оттиску, где

...выпуклостей впуклость
Вбирают пальцы.

Еще и еще глубже, чтобы — как нечто раз и навсегда готовое, внешнее, холодное — исчезла даже бумага. И чтобы мертвое, механическое здесь и сейчас, твоим усилием нерасторжимо смешалось с плотским, живым:

Сосуд треснул, вину не в чем держаться.
Нажуй бумаги, попробуем
Целлюлозой и слюной трещину заделать.

«Порча пальцев» у Достоевского

В работе о Достоевском и Платонове¹ я уже писал о том, что характер болезни, ранения или смерти персонажа может играть в тексте смыслообразующую роль. Теперь хотелось бы остановиться на этом немного подробнее. Характер болезни или причина смерти персонажа вообще вещь очень важная, поскольку отсылает к тому слою текста, который можно назвать «онтологическим», поскольку именно в нем в наибольшей степени сказываются (скрываются?) глубинные витальные или бытийные интенции автора. Желая того или нет, автор конструирует, производит текст, сообразуясь с собственными телесно-духовными характеристиками, то есть, в конечном счете, задает конфигурацию той или иной болезни или ранения персонажа, прислушиваясь к тихому голосу подсознания, диктующему ему вполне определенные «художественные» (в данном случае кавычки как будто уместны) решения.

У Платонова на первом месте то, что можно назвать сюжетом «возвращения в утробу» или сюжетом «обратного рождения». Символически путь платоновского персонажа можно представить как движение назад, вглубь и вниз — и в пространственном и во временном отношении, в отличие от героя Достоевского, для которого важно движение вверх и вперед, связанное с тем, что принято называть сюжетом «трудного рождения». У Платонова главное — это жизнь, повернутая в обратном направлении: вместо выхода из лона матери стремление вернуться туда обратно. В этом смысле «Чевенгур», «Котлован» и «Ювенильное море» предстают как три варианта движения вниз и вглубь: в первом случае — сырая низина с плотиной, во втором — искусственная утроба, вырытая в теле земли, в третьем — море юности, спрятанное под «поверхностью земного шара». Раз утроба на первом месте, значит и болезни и смерти платоновских людей — в силу единства художественного мышления как такового — тоже должны быть связаны с утробой. Так оно и есть, практически все, что связано у Платонова с болезнью и смертью, отсылает нас к области живота. Исключение как будто составляет Москва Честнова из романа «Счастливая Москва», однако и ее ранение — потеря ноги — включено в си-

¹ См. Л. В. Карасев. Вверх и вниз (Достоевский и Платонов) // Вопросы философии, 2000, № 6.

стему единой пространственно-смысловой вертикали и также связано с хтоническими (и вместе с тем продуктивными) коннотациями.

У Достоевского тоже есть одна знаменитая «хромоножка», однако у этого автора на первом плане совсем другие болезни, ранения и смерти. При внимательном прочтении сочинений Достоевского выясняется, что его персонажи чаще всего страдают от болезней и ранений той части тела, которая связана с областью противоположных — случаю Платонова — смыслов, а именно с верхом тела — с головой. От обмороков, припадков, расстройств сознания, то есть болезней подчеркнуто «головных», страдают Раскольников, князь Мышкин, Рогожин, Ганя Иволгин, Версилов, Смердяков, Лебядкина и т. д. Если речь заходит о тяжелых ранениях, убийствах или самоубийствах, то это тоже, как правило, те или иные повреждения головы. Вместе с тем в текстах Достоевского просматривается один необычайно устойчивый мотив, который связан с ранениями пальцев рук, с тем, что можно было бы назвать «порчей пальцев». Вот несколько показательных примеров из наиболее важных текстов Достоевского.

В «Преступлении и наказании» уже в самом начале рассказывается о бедной Лизавете, которую укусила за палец ее сестра Алена Ивановна — причем речь идет не об обычном, незначащем событии, а о чем-то чрезвычайно серьезном и болезненном: старуха-процентщица укусила Лизавете палец так, что его «чуть-чуть не отрезали». А о Раскольникове вскоре после свершения им своего преступления, то есть раскалывания головы Алены Ивановны, Достоевский сообщает, что у него был такой вид, будто у него «очень больно нарывает палец, или ушиблена рука» (палец, впрочем, упомянут в первую очередь).

В «Идиоте» в ряду наиболее выразительных, центральных сцен — случай, когда Аглая рассказывает князю Мышкину о том, как Ганя Иволгин «целые полчаса держал свой палец на свечке», а затем спрашивает у князя, «сожжет ли он, в доказательство своей любви, свой палец сейчас же на свечке».

Весьма показательна ситуация из «Бесов», где Ставрогин во время дуэли получает ранение мизинца правой руки, а затем в сцене самоубийства Кириллова — теперь уже в мизинец левой руки — укушен Верховенский. «Едва он дотронулся до Кириллова, как тот быстро нагнул голову и головой же выбил из рук его свечку; подсвечник полетел со звоном на пол, и свеча потухла. В то же мгновение он почувствовал ужасную боль в мизинце своей левой руки. Он закричал, и ему припомнилось только, что он вне себя три раза изо всей силы ударил револьвером по голове припавшего к нему и укусившего ему палец

Кириллова. Наконец палец он вырвал и сломя голову бросился бежать из дому, отыскивая в темноте дорогу». Затем, спустя пять минут Верховенский возвращается в дом, чтобы проверить, точно ли Кириллов покончил с собой. «Не зажигая огня, поспешно воротился он вверх, и только лишь около шкафа, на том самом месте, где он бил револьвером укусившего его Кириллова, вдруг вспомнил про свой укушенный палец и в то же мгновение ощутил в нем почти невыносимую боль. Стиснув зубы, он кое-как засветил огарок, вставил его опять в подсвечник и осмотрелся кругом: у окошка с отворенною форточкой, ногами в правый угол комнаты, лежал труп Кириллова. Выстрел был сделан в правый висок, и пуля вышла вверх с левой стороны, пробив череп».

Та же характерная порча пальцев и в «Братьях Карамазовых». Здесь в страдательной роли выступают Лиза и Алеша. Случай с Лизой наиболее выразительный и жесткий, если не сказать жестокий. После разговора Лизы с Алешей Карамазовым она, «только что удалился Алеша, тотчас же отвернула щеколду, приотворила капельку дверь, вложила в щель свой палец и, захлопнув ее, изо всей силы придавила его». Прочитанная ею накануне история об отрезанных младенческих пальчиках хотя и может послужить некоторым «внутренним» объяснением случившегося, однако при этом — на фоне постоянной порчи пальцев в текстах Достоевского — сама нуждается в объяснении: почему снова речь идет о пальцах, а не каких либо других частях тела?

Ну а затем от порчи пальца страдает и Алеша Карамазов. После объяснения с отцом Илюши Снегирева Алеша выходит на улицу, и тут случается ужасная сцена. «Мальчик (...) сорвался с места и кинулся сам на Алешу, и не успел тот шевельнуться, как злой мальчишка, нагнув голову и схватив обеими руками его левую руку, больно укусил ему средний палец. Он впился в него зубами и секунд десять не выпускал его. Алеша закричал от боли, дергая изо всей силы палец. Мальчик выпустил его, наконец, и отскочил на прежнюю дистанцию. Палец был больно прокушен, у самого ногтя, глубоко, до кости; полилась кровь. Алеша вынул платок и крепко обернул в него раненую руку. Обертывал он почти целую минуту».

Можно страдать и не только от непосредственной порчи пальца, но и вообще от наличия пальца или же пальца, имеющего не тот вид, который он должен бы иметь. Последний случай связан с Митей Карамазовым, который стыдился своего большого пальца на ноге с вросшим в него уродливым ногтем, а первый — с родившимся от

Лизаветы Смердящей шестипалым младенцем: не отсюда ли — если опять говорить про «внутренние» объяснения — появление истории о младенце, которому отрезали пальчики? В данном случае количество пальцев (у шестипалого — один лишний, а у младенца отнимают все) не имеет значения, поскольку речь идет о логике ассоциаций и сквозных мотивов, легко порождающих родственные по своему смыслу конструкции.

Объяснения фрейдистского плана, толкующие палец как символ мужского сексуального начала, в данном случае представляются недостаточными и — главное — ничего не объясняющими. Кастрационный комплекс бессилен что-либо добавить как к внутренней мотивации такого рода поступков или событий, так и к тому, что порча пальцев случается у самых разных, непохожих друг на друга персонажей.

Мне кажется, что здесь объяснения нужно искать в другом, — а именно, в чрезвычайно важной для Достоевского мысли о том, каким образом случается человеческая смерть, в чем более всего уязвим человек для смерти и каков наиболее ужасный, из представимых, образ человеческой смерти. Может быть, это уже и не мысль, а некоторое переживание, страдание, сострадание, обращенное, том числе, и к самому себе. Как бы то ни было, но эта тема представлена у Достоевского со всей возможной силой, и если говорить о конкретном ее выражении, то оно состоит в мучающей душу писателя мысли о том, что человека можно ударить по лицу, ударить топором, что ему вообще *можно отрезать голову*. Для того чтобы эту «мысль разрешить», Достоевскому, например, потребовались сотни страниц романа «Идиот», на которых эпизод с гильотиной хотя и занимает совсем немного места, но (как и сцена убийства старухи-процентщицы в «Преступлении и наказании») определяет собой главную мысль и строй повествования.

Персонажи Чехова страдают «грудными» болезнями и от них же и умирают; люди-дети Платонова мучаются животом и погибают от ранений в живот. Герои Достоевского мучаются головой и умирают от головы: фактически (пуля, топор) или символически (сумасшествие). В «Идиоте», «Преступлении и наказании» и «Бесах» мотив головы больной или «испорченной» виден более чем отчетливо. Мысль о том, что человеку можно повредить, отрезать, расколоть голову, по-видимому так глубоко тревожит Достоевского, что сказывается не только в многочисленных сценах смертельных ранений головы, но и в некотором — промежуточном или компромиссном — варианте,

где продумывается, изживается та же самая тема, но в облегченном эвфемизированном виде. Все это приобретает вид смыслового переноса, замены всего человеческого тела на его маленькую часть — палец. Повреждается палец, а не весь человек. Можно сказать, что ситуация здесь облегчена настолько, насколько это возможно при сохранении важной для Достоевского линии размышления-изживания, мучающей его мысли. Ранение пальца (нередко мизинца) можно представить как наименьшее из возможных ранений, если мыслить о ранении в масштабах всего тела (руки, ноги, грудь, живот, голова). Как сказано о поврежденном во время дуэли мизинце Ставрогина, это «ничтожная царапина» по сравнению с той раной, которую причиняет голове удар топором или пресс-папье. Минимум ущерба при максимуме страдания: ведь ранения пальца относятся к числу наиболее болезненных.

В общем-то не так уж важно, какой именно палец ранен — «мизинный», «срединный» или какой-либо другой, все равно очень больно. Важно то, что палец это особая часть тела, в каком-то смысле отдельная и едва ли не самостоятельная (в силу исключительной подвижности) его часть: вот почему палец может стать символическим заместителем всего человека, то есть иметь собственное «тело» и «голову». Психо-телесная интуиция, лежащая в основах мифопоэтического мышления, подсказывает решения именно такого рода: палец это «человечек», самостоятельное существо с розовым личиком-ногтем.

Персонажи Достоевского ранят не просто пальцы, а чаще всего и в силу естественного порядка вещей верхнюю часть или фалангу пальца, которая, по аналогии с телом, соотносится именно с головой.

Верх пальца и голова. Ранение пальца как символическая замена ранения головы. Интересно то, что в эпизодах, где рассказывается о ранениях пальцев, нередко появляются и упоминания о голове, и это их фактическое сближение также говорит в пользу предположения о символической роли «порчи пальцев» у персонажей Достоевского. Выше уже приводилась обширная цитата из романа «Бесы» (сцена самоубийства Кириллова), в которой означенная связка просматривается со всей очевидностью. «Едва он дотронулся до Кириллова, как тот быстро нагнул голову и головой же (очевидное — через повтор слова — усиление темы. — *Л. К.*) выбил из рук его свечку». Затем следует укус и снова идет упоминание о голове: «три раза изо всей силы ударил револьвером по голове припавшего к нему и укусившего

ему палец Кириллова». И наконец, когда Верховенский возвращается в комнату, чтобы удостовериться в случившемся, голова и палец вновь оказываются рядом: сначала говорится о том, что Верховенский вновь ощущает боль в укушенном пальце, а затем подробно рассказывается о том, как именно была повреждена голова Кириллова. То же самое видно и в эпизоде с укушенным пальцем Алеши Карамазова: сначала Достоевский сообщает о том, что мальчик бросился на Алешу «нагнув голову», а затем следует сам укус.

Ни у одного из русских писателей персонажи так не страдают от порчи пальцев, как у Достоевского. Предложенное объяснение или, вернее, истолкование названного факта, возможно, приближает нас к пониманию этой странной на первый взгляд однообразности.

Речь Яшки Преображенского о смысле жизни *
монолог в постели, герои пьют
и набираются сил для новых свершений

Кусит, в твои двадцать ты как-то ухитрилась продумать едва ли не больше, чем я за всю прежнюю жизнь — черта поколения? личная одаренность? *beides?* — ты все понимаешь с полуслова, так что пожалуйста не смейся моей наивности: я только на днях обнаружил, что все великие идейные битвы нашей юности, да и всего века были *por nada*, как сказал бы герой «*For Whom the Bell Tolls*» — как ты, наверное, не знаешь, «культового» романа московских 60-х годов, — о революции, любви и смерти. Там персонаж (или автор?) замечает, что можно испытать всю полноту жизни за трое суток. Ну как бывает в романе Достоевского. Но позже выяснилось, что это иллюзия, пусть красивая. А жить надо долго. Что сказать мне о жизни что оказалась длинной.

Так вот, был «этический социализм», он же евромарксизм, плавно перетекавший в этический антикоммунизм «континентского» толка. А ты знаешь, что на «Соколе» было (есть?) кафе «Континент»? Стоит у церкви. А за антикоммунизмом — христианство, вначале в простейшем обличии православия. Юнная моя приятельница — еврейка она — говорила году в семьдесят девятом, что церква — единственная антисоветская организация в СССР. Наивно говорила и ошибалась, ну да ладно. А затем — либеральные протестантские примочки, а у иных иудаизм как духовная альтернатива христианству. Вначале Бубер, а со временем зелье покрепше — симха шель га-мицва, Симхас-Тойра эдакая. У кого еврейский фашизм — я знал еврейских фашистов — у кого русский. Распалась связь времен, я должна ее восстановить. Увы, потом все приходит к тихому кошмару бытового мракобесия или бытового фашизма.

И вот лишь вчера я заметил изоморфность коммунистической, диссидентски-либерально-антикоммунистической, религиозной и националистической идеологий. Допускаю, что хиппи и золотая молодежь знали это уже тогда, когда все только закручивалось. Видишь ли, разница между этими штуками существует лишь в плане содержания.

* Фрагмент «АЛКОГОЛЕЙ, романа о выпивке, бабах и смысле жизни». Написано в августе 1999 г.

Разница очень важная, как между разными алкогольными напитками или барышнями, но с точки зрения убежденного трезвенника или товарищеского суда за аморалку иногда пренебрежимая.

Все эти идеологии исходят из того, что человек живет ради высшего, чем он сам.

Когда я был подростком и боялся смерти — и теперь боюсь — я придумал: надо найти нечто, ради чего жалко было бы НЕ умереть. За что очень хотелось бы отдать жизнь. Пятилетние дети в такой ситуации думают, что врачи и ученые еще успеют нечто изобрести. Так я когда-то и мой сын сейчас. А у меня-подростка инстинкт смысла работал как эпифеномен инстинкта самосохранения, и это верно в общем случае. А инстинкт самосохранения... Ну да ладно, дай мысль разрешить, про идеологию.

Человек живет ради высшего — это древнейшее в истории учение. Шумеры и аккадцы уже в третьем тысячелетии до рождения Христа думали, что человек создан для служения богам, чтобы кормить их. После потопа голодные вышние (и прочие — но *for the sake of argument* все равно высшие) боги слетаются — «как мухи», там сказано — чтобы понюхать дыма жертвоприношений и насытиться. Отсюда же — как реминисценция в догоняющей периферийной литературе — пошел «успокоительный запах», «reaх нихоах» книги Бытия. Еврейский бог — подражая месопотамским — пообонял-пообонял Ноевы жертвы, нанюхался и, в точности как и те боги, оставил самоубийственные попытки утопить человечество.

Видишь, содержание «высшего» произвольно, а вот характер служения ему — это константа. Боги жаждут, высшее требует жертв — кормить его надо, жить для него. Стоит только поглядеть извне мифа: разница между христианством или там просвещенным антикоммунизмом и национализмом — как между более-менее одним богом Ноя и этой месопотамской компанией.

Вот и все. Высших много, всем кушать хоцца, а сами себя накормить не умеют.

А вот либерализм противостоит всем этим штукам по формальному основанию, он располагается в интеллектуальном пространстве, где великие идеологии не живут. Он пить-есть не просит, да и умирать за него необязательно. При нем, как ты бы, Куська, сказала, в жизни совсем нет места подвигу. Он по-Розановски освящает быт. Даже не быт, а элементарные биологические Triebe, в конце концов он оказывается прозрачной надстройкой (в смысле Маркса) над инстинктом продолжения-species, который проявляется в виде частных и отчасти

окультуренных инстинктов — пола, самосохранения, смысла, самореализации, творчества и так дальше. Если не злоупотреблять словом миф, то либерализм не имеет своего мифа, он бессодержателен.

Понятно, что идеологии Высшего нужны в конечном счете для того же, но они, по Ленину, мистифицируют свою истинную задачу, ибо умножают сущности, это формы «ложного сознания», как любили говорить — вслед за евромарксистами — прогрессивные христиане. А либерализм ничего из себя не строит, это есть и пить ибо завтра умрем, живи как все, сегодня твоя очередь спать с Манечкой или как ее там звали, красиво жить не запретишь, расслабься и слови кайф.

Другими словами, религиозный пыл в борьбе за либеральные ценности, как у «бывших правозащитников» — это стыдная глупость, понял я что в милиции делала моя с первого взгляда любовь. Либеральные ценности не нуждаются в такой защите, они и так за себя постоят.

Знаешь, чья это фотография стоит вон там во вставочке, пожелтевшая такая? Не знаешь. Один религиозный юноша с пылкими взорами спросил меня недавно: «А это Ваш учитель?» Но это диссидент Анатолий Марченко, — сфотографирован году наверно в восьмидесятом или чуть раньше, перед последней посадкой, в интерьере московской кухни на Ленинском проспекте, там на заднем плане виднеется сушка для посуды. Он смотрит любовно на жену свою Ларису Иосифовну Богораз, правозащитница такая, но фотку почему-то пересняли без нее. Ну да неважно. А с той стороны вставочки — фотография его могилы в Чистополе, МАРЧЕНКО Анатолий Тихонович 23.01.38 — 8.12.86.

Ты понимаешь, почему я об этом вспомнил? ... мысли что ли по пьяни сбиваются? — Да, он погиб в Чистопольской тюрьме от голодовки, требовал освободить всех политзаключенных. Всех освободили уже позже, года два это тянулось, но через неделю после его смерти выпустили из ссылки Сахарова, и так началась «перестройка». Может в жизни было по-другому только эта сказка вам не врет, а в жизни было именно так, — похлеще, чем в сказке.

Я вот не знаю, этот удивительный сюжет про Марченку и перестройку тематизируется в масс-медиа? Кажется, нет, но голову не положу. После грехопадения рубля я перестал читать газеты а телика нет, ибо враз как-то грустно стало, показалось, что на исторической родине — «в этой стране», как говорили так называемые демократы — вечно все одно и то же: рупь падает, премьеров меняют, президенты непредсказуемы, менты грабят и насилуют обывателей, ценность жизни человеческой равна все более отрицательной величине,

и согласно всегдашнему message «Общей газеты» и НТВ на Западе живут культурно и уютно а у нас грязно и инфантильно. Про НТВ я приврал, не видел я его, это где Киселёв и Итоги? — Теперь я понял, что большевики называли внутренней эмиграцией.

Так вот, между предпоследней и последней посадками Марченко (он отказался утечь по израильскому каналу) написал небольшую автобиографическую книгу «Живи как все», рукопись почему-то попала на Запад только после его смерти. «Живи как все» — это то, что жизнь то и дело говорила автору и герою устами чекистов, но он не внял совету.

И вот, странная штука получается с этим либерализмом. Ведь он — в своем качестве минималистской идеологии, наигуманнейшей и не оставляющей по возможности места подвигу — и ну его в сраку, в самделе, этот подвиг — ведь либерализм говорит нам «не выёбывайся, не ссы против ветра, живи как все... Чо строишь целку, у тебя еще есть шанс переспать с Манечкой». Ласково так говорит... В каком-то смысле как чекисты Марченке.

Ты скажешь, что я гонщик: по пьяни начинаю гнать тележки русской мысли. В недоразвитых странах, вроде России и Германии, философы всегда выстёбывали либерализм, дурное дело уж больно нехитрое. Хайдеггер тот же — наш Ленин сегодня — и все дела.

Скажешь и будешь права. Но — честное слово, помимо явной и скрытой поповщины и ressentiment, что-то есть в их стёбе. Или не в нем даже, а в самой ситуации.

Возьми рекламу — важнейший, быть может, тип текста в либеральной культуре. Вот Пелевин пишет в своем памфлете, что реклама предьявляет потребителю не товар, а простое человеческое счастье и посему действует на нас. Задним числом это кажется банальным, как и ограниченная вечность Пастернака, что кончилась с советской властью — прикол из того же памфлета. Банальным, как и все верное. Ну знаешь, так вялое супружеское перепихивание у кровати спящего младенца пышно называют простым человеческим счастьем. «Человеческое счастье» — это типичнейшее живи как все. Я вспомнил немецкую рекламу сливочного масла: Du darfst! — Ты можешь! В общем, ты годишься быть как все. В этом сладкое обещание рекламы.

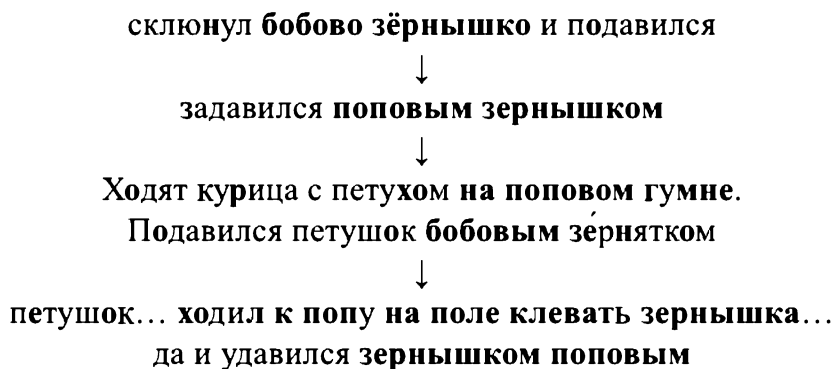
Никто уже не спрашивает про общего знакомого: «А что он думает на самом деле?», потому что он не думает, а хочет, причем всем заведомо ясно чего. Чего ему положено хотеть по полу, возрасту и социальному положению. Да ладно, не будем о грустном.

Понять и осмыслить
(к проблеме «ослышек» и лексических искажений
в устной традиции)

1. Изложенные ниже заметки посвящены семантической мотивированности переосмыслений, которым подвергаются в фольклоре непонятные (ставшие непонятными) или недослышанные слова и словосочетания, а также мотиво- и сюжетообразующей роли подобных процессов.

В кумулятивной сказке «Смерть петушка» (AaTh 2021A) зернышко, которым подавился петушок, бывает *гороховым* или *бобовым* (*Были петушок да курушка, по́рхали на горушке. Петушок и подавилси гороховым зерныском* [Карнаухова, № 93] — *Бывало да живало, был петушок да кутюшка. Ходили на улице. Петушок склюнул бобово зёрнышко и подавился* [Минц, Савушкина 1955, с. 37]). Ослышка приводит к тому, что слово *бобовым* превращается в *поповым* (*Как петушок задавился поповым зернышком* [Разумова, Сенькина 1974, с. 308]), а это влечет за собой уточнение, обосновывающее возникшую форму: *Ходят курица с петухом на поповом гумне. Подавился петушок бобовым зёрнятком* [Афанасьев, № 69].

Дальнейшее разворачивание дает свою мотивировку основной сюжетной акции: *Жили-были братец да сестрица. У них был петушок, он все ходил к попу на поле клевать зернышка. Клевал, клевал да и удавился зернышком поповым* [Разумова, Сенькина 1974, с. 308].



Итак:

бобово зёрнышко → попово зёрнышко → зёрнышко на поповом поле

Получается, что петушок ходит клевать зерна на чужое поле, да еще принадлежащее попу, что, очевидно, утяжеляет нарушение, а неприятность, происшедшая с ним, должна расцениваться как заслуженное наказание. Необходимость как-то обозначить то обстоятельство, что поле — чужое, приводит к появлению двух новых персонажей — братца и сестрицы, хозяев петуха (иначе можно подумать, что он принадлежит тому же попу); в других («беспоповских») вариантах они были бы избыточными. Появляются же эти двое, воспроизводя модель «исходной» пары и заменяя ее (*Бывало да живало, был петушок да кутюшка... — Жили-были братец да сестрица...*), причем роль основного действующего лица теперь передается этой «сестрице» (*Пошла сестрица, заплакала, что петушок задавился, и пошла к реки просить воды...*), а надобность в курочке, таким образом, отпадает. Тем самым существенно меняется персонажный состав сказки: появляются братец, сестрица, поп, а исчезает курочка.

На этом примере видно, как ослышка вызывает цепную реакцию сюжетных и персонажных перестроек, каждая последующая фаза которых вводит недостающую предшествующей фазе мотивировку и в результате довольно сильно модифицирует сам текст. Она порождает новую исходную ситуацию, что в свою очередь приводит к появлению «добавочного» мотива, разворачивающего и отчасти поясняющего эту новую интерпретацию.

2. Сходные процессы прослеживаются на материале заговоров. В молитве «Сон Богородицы», используемой в качестве заговора, говорится: *Как Иисуса Христа на купоросном кресте распинали...* [Запорожец 2004, с. 28]. Замена непонятого *кипарисный* на *купоросный* (если только это не результат неверного прочтения книжного текста¹, что, впрочем, принципиально не меняет дела) осуществляется на основе диалектного значения слова *купорос* — ‘каприз; упрямец’, которое имеет целое гнездо производных форм², включая и *купоросный* ‘сердитый, угрюмый’.

Большое количество фонетических модификаций возникает при неграмотном воспроизведении молитвы «Отче наш», в том числе и при ее использовании в качестве заговора. Вот, например, фрагмент заговора от грыжи: *Отче наш, иже если на небе* (имя называешь),

¹ Хочу поблагодарить А. А. Панченко, обратившего при обсуждении доклада 21.12.2007 внимание на это обстоятельство.

² *Купоросина* ‘острое слово’; *купоросить(ся)* ‘капризничать, упрячиться, дуться, сердиться, браниться, важничать, держаться заносчиво, куражиться’ [Даль II, с. 220—221; СРНГ 16, с. 103—14; СРДГ 2, с. 100].

да святится имя твоя, будет воля твоя, яко на небе, на земле. **Крепко сушит отче наш!** И то же самое из повторной записи: *Иже если на небе (имя называешь), да придет воля. Да будет воля твоя, яко на небе и на земле. Хлеб наш нас не сушит. Дал нам днесь як царство* (Якутия, зап. О. И. Чариной).

Как видно, в этом тексте, вообще трудном для понимания, особые сложности возникают со словом *еси* (заменяемом на *если*, что приводит к обесмысливанию фразы) и словом *насущенный*, которое сближается с глаголом *сушить* (ср. в записной книжке Евг. Замятина [2001, с. 145]: *Девочка молится: Хлеб наш насушенный даждь как днесь... А почему не гренки? Почему «хлеб насушенный»? Это же гренки?*).

Однако в рамках заговора производные от слова *сушить* получают особое значение, связанное с действием заговора или стоящей за ним сакральной инстанции (изводить горем / печалью, привораживать невольной любовью [Даль IV, с. 367]), либо с той силой, на которую заговор направлен (ср. производные от *сухота* в именах лихорадок [Юдин 1997, с. 255]).

Особый случай — когда омонимия форм делает возможной их множественную, как бы мерцающую интерпретацию. Так, в заговоре «от призора, от наговора» есть слова: *От стрешника, | Поперешника, | Полового, | Домового, Человека злого! Чтoб сердце не щемило, | Костья бы не ломило* [Запорожец 2007, с. 41]. Первая формула воспроизводит модель фразеологизма *встречный и поперечный* («всякий, кто бы ни попался»), что, вероятно, поддерживается значением слова *поперечник* — «противник, спорщик, делающий все наперекор» [Даль I, с. 271; III, с. 299] и коррелирует с упомянутым далее *человеком злым*.

Присутствует здесь, по-видимому, и демонологическая семантика: *встречный* или *стрешный* — «род нечистого, как леший, полевой и пр., который шалит по дорогам и перекресткам, сбивает проезжих и портит лошадей» [Даль I, с. 271], что в свою очередь «рифмуется» с *домовым*.

Кроме того, *стреха, стрешка* — «крыша, кровля, ее нижний край», а *поперечина* — «поперечная балка в постройке» [Даль IV, с. 339; СРНГ 27, с. 307], т. е. речь идет о верхней, потолочной части избы, каковая естественно соотносится с полом. Соответственно, *стрешника-поперешника* вместе с перечисленным тут же *половым* можно понять как мифологических хозяев, микролокальных (и, возможно, фантомных) версий названного далее *домового* [Левкиевская 1999, с. 121].

В одного (и уж наверняка фантомного) персонажа превращаются в заговорах святые *Флор и Лавр: батюшка Фрол-Лавёр, конский пастьрь*; некий *Фрёл-Орёл* [Юдин 1997, с. 89, 170] и даже *Флор на лавке: Господи помилуй! На конике Данило, на лавке Флор, на печи приговор, в печи калачи...* [Афанасьев, № 542 (251к), примеч.]; коник — лавка или скамья в избе (у входной двери; у русской печи; под иконами, в красном углу; ларь с откидной крышкой и т.д.) [СРНГ 14, с. 255].

Смысл названия *бабьи каши* у обряда, исполнявшегося в первый день Нового года, утрачивается с исчезновением его основного атрибута — сваренной повитухой каши, и при объяснении термина возникает, например форма *бабьи сказки*, так как в памяти женщин он сохраняется, в основном, по рассказам их бабушек [Плотникова 2007, с. 23]. Возможно, в этом названии косвенно отражается и десакрализация обряда, его переход в «церемониальную» стадию.

На западе России слово *гусли* иногда заменяется на *гуси*: *Не ходила б ты, Оленька, | Да в зелен сад гулять. | Не слухала ж ба ты, Оленька, | Да и громчатых гусей. | Громчатые гусельки переманчистые — | Переманули молодую | На чужую сторону...* Появление *гусей* вместо *гуслей* может повлечь за собой и их постоянный эпитет — *серые*, что совсем стирает следы *гуслей* в тексте [Величкина 2004, с. 17]. Это напоминает о сказке (Афанасьев, № 113; СУС 480 А*), в которой гуси уносят (правда не девушку, а ребенка) на чужую сторону.

3. Баллада «Чайный домик, словно бонбоньерка...», перерабатывающая сюжет оперы Пуччини «Мадам Баттерфляй» («Чио-Чио-сан», 1903—1904), сохраняет основную фабульную линию своего первоисточника, только герой из американского моряка становится английским, что больше соответствует «филоэксотической» топике городской песенной традиции (ср. «В далеком Лондоне...», «В кейптаунском порту...», «В нашу гавань заходили корабли...», «На корабле матросы ходят хмуро...» и т. д.). Сохранен и ряд деталей: японский домик, снятый Пинкертоном для героини, садовые цветы, которыми она украшает дом перед его возвращением (*Чайный домик, словно бонбоньерка, | Палисадник из цветущих роз...*); американский флаг, который она дает сыну в руки, прежде чем покончить с собой (*И он часто спрашивал о папе, | Тербя в руках английский флаг* [Ахметова 2000, с. 289; Кулагина, Селиванов 1999, № 107]) и др.

Обратим внимание на слова *бонбоньерка* и *чайный домик* в первой строке песни (почти наверняка принадлежащие ее первоисточнику). Слово *бонбоньерка* (от франц. *bonbonnière*, нарядная коробочка, в которую по-

купателю насыпали купленные конфеты), звучавшее как вполне естественное в эпоху появления этой баллады, передает образ хрупкого и как бы игрушечного «японского домика» с его раздвижными стенами и ширмами. Оперная постановка, создающая соответствующий зрительный ряд, поддерживает подобную ассоциацию. Однако впоследствии, с уходом из обихода и нарядных конфетных коробочек (после прекращения в стране свободной торговли), а затем — и обозначающего их слова, оно перестает быть понятным. Так, если в словаре Д. Н. Ушакова, в основном отражающем состояние русского языка 1920-х годов, слово *бонбоньерка* присутствует даже без пометки «устарелое», то в послевоенном словаре С. И. Ожегова оно уже вообще не упоминается.

Непонимание приводит к переосмыслению, причем песенная традиция предлагает два варианта:

(1) *Белый домик, словно из фанеры...* Изначально, вероятно, из *фанерки* — этот вариант является более полным фонетическим эквивалентом слова *бонбоньерка*, он же подсказывается и рифмой ... *канонерке*; в нем как бы еще содержится воспоминание об исходном понятии. Таким образом, данную замену можно считать пояснительной, сохраняющей семантику образа.

(2) *Чайхана красивая у моря...* Терминологический смысл выражения *чайный домик* (домик в «веселых кварталах» Киото или Осаки), возможно, еще учитывался автором первоисточника; во всяком случае, в вариантах, которые следует признать наиболее близкими к этому гипотетическому первоисточнику (и к прототипическому сюжету оперы), его использование выглядит вполне естественным. Однако данный смысл не удерживается традицией, о чем и говорят последующие переосмысления. Хотя слово *чайхана* (от кит. *chaye* ‘чайный лист’ + перс. *xāne* ‘помещение’) лингвистически могло бы рассматриваться как буквальный перевод сочетания *чайный домик*, его терминологическое значение совершенно иное: среднеазиатская чайная, т. е. заведение, где посетители могут выпить чаю (не исключено, что семантический сдвиг произошел не без влияния омонимичного выражения «чайный домик» — беседка в японском / китайском стиле, специально предназначенная для чаепития).

Таким образом, замена стремится удержать «восточный колорит» баллады, но безграмотно использует для этого материал экзотики среднеазиатской, которая становится популярной еще с 1920-х годов (в газетных очерках, радиопередачах, художественной литературе, кинематографе; см. пародию на эти увлечения у И. Ильфа и Е. Петрова в «Золотом теленке», гл. XXVI—XXXI).

Тем не менее, переименованный locus сохраняет в песне свою сюжетную функцию «дома свиданий» — даже вопреки вновь обретенному смыслу.

Он пришел туда не по закону,
Как и подобает морякам.
Заказал вина на две персоны
И развел глазами по углам.

[Адоньева, Герасимова, № 267]

Он пришел сюда по всем законам,
Как и подобает моряку,
Столик заказал на две персоны
И окинул взглядом чайхану.

[Кулагина, Селиванов, № 107]

Таким образом, герой приходит туда, где, по словам другой песни, «можно без труда достать себе и женщин и вина» («В кейптаунском порту...»); «чайный домик» (в первом значении) с находящейся в нем японкой на эту роль вполне годится. Трафаретен и следующий жест: «заказал вина на две персоны»; вино — непременная принадлежность «таверн» и «отелей» в экзотическом мире городской баллады: «А ну-ка, бой, налей стакан вина!» («На корабле матросы ходят хмуро...»), «Будьте ко мне не строги, дайте бокал вина!» («Джон Грей») и т. д. После этого, «разведя глазами по углам», моряк обнаруживает искомое — японку, распеваящую о любви в одном из этих «углов».

Замена *чайного домика* на *чайхану*, о которой исполнители и слушатели песни в какой-то мере осведомлены, приводит к тому, что упоминание вина становится гораздо менее уместным, и традиция убирает его, отредактировав соответствующую строку следующим образом: *Столик заказал на две персоны...* (вместо *Заказал вина на две персоны...*). Однако и после редактирования эта «чайхана красивая у моря» продолжает оставаться портовым борделем (или борделем, именуемым «чайханой»), куда после плаванья, «как и подобает моряку», является герой.

Является он «по всем законам», т. е. по установившимся у моряков обыкновениям, или, напротив, «не по закону», что опять-таки признается обычным для моряков. Сама по себе «контекстуальная синонимия» негативного и позитивного суждений, утверждения и отрицания, просто двух антонимов, даже альтернативных сюжетных ходов есть нормальный способ фольклорного варьирования [Неклюдов 2002, с. 230—243], но здесь важно другое. В данном варианте поведение «не по закону» соотносится с морализирующей концовкой, отсутствующей в других редакциях и дающей свое, «женское» обоснование этой «незаконности»:

Не любите, девушки, матросов,
Не влюбляйтесь в их широкий клеш.

Черный клеш становится пленкой,
А матроса в море не найдешь.
[Адоньева, Герасимова, № 267]

Подобная морализация, в целом не характерная для городского романа, встречается в сюжетах о несчастной любви девушки, которую матрос оставляет одну с ребенком:

На руках она несет матросенка-сына <...>
А на палубе матрос уж с другой смеется.
Есть гора, на той горе все растут тюльпаны.
Не любите моряков, они хулиганы.
[Адоньева, Герасимова, № 59]

Наконец, смысловое «восстановление» плохо расслышанного словосочетания *с палубы* (в строке *С палубы английской канонерки...*) приводит к появлению строки *С Балтики пришедшей канонерки...*, что в свою очередь влечет за собой русификацию сюжета. Канонерка перестает быть английской, исчезает *английский флаг* в руках у мальчика, а вместо соответствующей строки (*Теребя в руках английский флаг*) появляется другая, построенная с использованием сходной деепричастной конструкции (*Не скрывая детских своих слез*).

«Где наш папа?» — спрашивал малютка,
Теребя в руках английский флаг,
И в слезах ответила японка:
«Твой отец английский был моряк».
[Молодов 2003, с. 276]

«Где мой папа?» — спрашивал мальчонка,
Не скрывая детских своих слез.
И ему ответила японка:
«Папа твой был с Балтики матрос».
[Ахметова 2000, с. 289]

Как можно видеть, сами эти «слезы» в данном варианте отобраны у плачущей матери, которая вообще много и охотно плачет — и в опере, и в балладе (*Отчего так плакала японка?* [Кулагина, Селиванов 1999, № 107]; *Почему-то плакала японка...* [Адоньева, Герасимова 1996, № 267]); так «ослышка» влечет за собой ряд микросюжетных изменений. Наконец, надо отметить, что *с Балтики матрос* тоже появляется не просто как произвольная комбинация, возникшая в результате подобных изменений, это один из персонажей городской баллады, например: *Оставьте, папенька, ведь мы решили с маменькой,*

что моим мужем будет с Балтики матрос («Я Мишу встретила...» [В нашу гавань... 1995, с. 44]). Оттуда он и мобилизуется для заполнения вакансии, возникшей вследствие «ослышки».

Указанные процессы, по-видимому, особенно активизируются в 1940-е годы, когда «филоэзотические» баллады спускаются в детскую среду, активно осваиваются ею и становятся ее исключительной принадлежностью. Так, в частности, вариант «Белый домик, словно из фанеры...» записан в 1993 г. от 10-летней девочки, причем этот «домик» — очевидно, для поддержания экзотического антуража — оказывается перенесенным туда, «где протекает Амазонка | И впадает в Тихий океан» (sic!).

Аналогичный случай — в песенке о Джоне Грее (исходный текст В. Масса [Крылов 1997, с. 435—436]), также относящейся к группе «филоэзотических» баллад. В вариантах, которые можно считать «классическими», о герое в первой строфе говорится следующее: *В стране далекой юга, | Там, где не воеет вьюга, | Жил-был испанец, | Джон Грей, красавец | Был он большой повеса | Силою с Геркулеса...* [самозапись]. Как вспоминает о своем детстве джазмен и коллекционер уличных песен Алексей Козлов (речь идет о 1940-х годах), «мы даже не понимали толком, о чем поется, и неправильно произносили. Там были такие слова: “Был он большой повеса”. Мы, конечно же, пели: “Был он большой по весу”». Здесь даже почти нет фонетической деформации (*повеса* — *по весу*), имеет место лишь переразложение непонятого слова.

Однако это влечет за собой некоторые семантические последствия. «Большой по весу» силач должен был расцениваться — в русле спортивных увлечений подростков (ср. фильм «Первая перчатка» и т. п.) — исключительно как боксер тяжелого веса. Это подтверждается следующим вариантом: *Легкого был он веса...* [Сергеев 1997, с. 50], не оставляющим сомнений в предложенной интерпретации. Предпочтение «легкого веса» перед «тяжелым» может объясняться тем, что силач-легковес скорее ассоциируется с «испанцем» и «красавцем», чем тяжеловес. Таким образом, переосмысление непонятого опять-таки приводит к семантическим изменениям, выходящим за пределы данного элемента.

Наконец, непонятное имя «испанца» *Джон Грей* в данном варианте заменяется на понятное и красивое слово *джунгли* (*Жил-был красавец, | Джунгли испанец*). Происходит это, вероятно, через промежуточную форму *Джон Гри* [Левинтон 2007], представляющую собой первую ступень фонетической деформации. Что же касается самого

слова *джунгли*, то оно с детства известно поколению 1940-х по книге «Маугли» и фильму «Тарзан», а в рассматриваемой песне, возможно, также ассоциируется со «страной далекой юга». Впрочем, его семантическое освоение в контексте баллады и логическое согласование с ним остается незавершенным. В других случаях подобный процесс, как мы видели, бывает по-своему успешным.

*

Таким образом, нам встретились следующие случаи:

1. Непрозрачность знака, его непонимание, нарушение референции (*кипарисный, насыщенный, бонбоньерка, повеса*) — восстановление референции за счет его переосмысления.

2. Псевдопрозрачность знака, когда лексическое значение слов понятно, но референция нарушена (*бабьи каши, чайный домик*) — восстановление референции за счет псевдопрояснения смысла.

3. Коммуникативный сбой, «ослышка», приводящая к замене одного понятного (и референтно обеспеченного) слова другим, близким по звучанию (*бобовое зернышко, гусли*), к замене одной референции другой референцией.

При этом наблюдается:

1. Деактуализация определенной реалии, ее забвение (*бабьи каши, бонбоньерка, чайный домик*), что приводит к исчезновению денотата.

2. Подстановка другого, но семантически мотивированного денотата, причем максимально мобилизуются возможности текста, т. е. отыскиваются для этого семантические опоры в пределах его структуры.

3. Переосмысление, которое, как правило, пытается опереться на фонетически близкий знак.

4. Семантическая интерпретация формы, которая может быть рассмотрена как омонимическая, и возможности ее параллельных трактовок.

Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект «Ареальная дистрибуция семантических элементов устных традиций» (№ 06-06-80420)

Литература

AaTh — The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography Antti Aarne's Verzeichnis der Maerchetypen (FFC № 3) / Translated and Enlarged by S. Thompson. Helsinki, 1981 (Folklore Fellows Communications, № 184).

Адоньева, Герасимова 1996 — Современная баллада и жестокий романс / Сост. С. Адоньева, Н. Герасимова. СПб., 1996.

Ахметова 2000 — Уличные песни / Сост. Т. В. Ахметова. М.: Колокол-пресс, 2000.

Величина 2004 — *О. В. Величина*. Образ музыкального инструмента в песне и обряде // Живая старина, 2004, № 3.

В нашу гавань... 1995 — В нашу гавань заходили корабли. Песни / Сост. Э. Н. Успенский. М.: Омега; Денис Альфа, 1995.

Даль 1989—1991 (I—IV) — *В. Даль*. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I—IV. М., 1989—1991.

Замятин 2001 — *Евг. Замятин*. Записные книжки. М.: Вагриус, 2001.

Запорожец 2004 — *В. В. Запорожец*. Из московской коллекции заговоров // Живая старина, 2004, № 2 (42).

Запорожец 2007 — Лечебная магия (из московских записей). Публ. В. В. Запорожец // Живая старина, 2007, № 3 (55), с. 40—41.

Карнаухова 1934 — *И. В. Карнаухова* (запись, вступит. ст., коммент.). Сказки и предания Северного края. М.—Л., 1934.

Козлов — *Алексей Козлов*. Московские дворовые песни (Из цикла «Импровизация на тему»). Ведущий И. Толстой (<http://www.svoboda.org/programs/OTB/2001/OBT.110501.asp>).

Крылов 1997 — *А. К. [А. Крылов]* В нашу гавань заходили корабли; Песни неволи; Современная баллада и жестокий романс; Фольклор ГУЛАГа и другие сборники // Мир Высоцкого: Исследования и материалы. Вып. 1. М.: ГКЦМ В. С. Высоцкого, 1997, с. 432—440.

Кулагина, Селиванов 1999 — Городские песни, баллады, романсы / Сост., подгот. текста и коммент. А. В. Кулагиной, Ф. М. Селиванова. Вступит. ст. Ф. М. Селиванова. М.: Филол. ф-т МГУ, 1999.

Левинтон 2007 — *Г. А. Левинтон*. Устная информация (22.12.2007).

Левкиевская 1999 — *Е. Е. Левкиевская*. Домовой // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в пяти томах. Т. 2 / Под ред. Н. И. Толстого. М.: Международные отношения, 1999.

Молодов 2003 — Любимые песни и романсы: Сборник / Сост. А. Молодов. М.: Эксмо, 2003.

Неклюдов 2002 — *С. Ю. Неклюдов*. Вариант и импровизация в фольклоре // Петр Григорьевич Богатырев. Воспоминания. Документы. Статьи / Сост. и отв. ред. Л. П. Солнцева. СПб.: Алетейа, 2002.

Плотникова 2007 — *А. А. Плотникова*. Русские старообрядцы Добруджи // Живая старина, 2007, № 3 (55), с. 21—23.

Сергеев 1997 — *А. Сергеев*. Omnibus: Альбом для марок. Портреты. О Бродском. Рассказики. М.: НЛО, 1997.

СРДГ — Словарь русских донских говоров. Ростов-на-Дону, 1975—1976. Т. 1—3.

СРНГ — Словарь русских народных говоров. Вып. 1—36, М.; Л./СПб.: Наука, 1965—2002.

СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг и др. Л., 1979.

Юдин 1997 — *А. В. Юдин*. Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М.: МОНФ, 1997 (сер. Монографии, № 4).

**Загадки пушкинского текста и словаря:
«...и после ей наедине | давать уроки в тишине»
(«Евгений Онегин», 1, XI, 13—14)**

Взаимосогласие отдельного и целого —
критерий правильности понимания.

Если такого взаимосогласия не возникает,
значит, понимание не состоялось...

Гадамер

Движение образа у Пушкина непрерывно,
оно питается силами контекста,
«гений контекста» подсказывает,
что будет с образом, как он будет перемещен
и неожиданно направлен.

Н. Берковский

Вскрыть сущность нельзя, подходя со стороны.
Сущность вскрывается только сущностью,
изнутри — внутрь, — не исследование,
а проникновение. Дать вещи проникнуть в себя —
и тем — проникнуть в нее...

М. Цветаева

Вынесенные в заглавие этой заметки строки завершают подробное описание освоенного и творчески развитого Онегиным «научно-технического» комплекса «науки страсти нежной», которому посвящены строфы X—XI первой главы романа и — вдогонку, в дополнение и развитие — отдельные строки в дальнейшем ее течении. Исследователи и комментаторы странным образом либо вообще обходят весь этот материал своим вниманием [Бродский 1950: 64—65; Лотман 1983: 136], либо ограничиваются частными замечаниями о мелочах [Набоков 1998: 123—124]. Между тем Пушкин именно здесь дает нам в руки один из ключей к тайне души Онегина, совершенно недвусмысленно и ясно говоря о сугубо г о л о в н о м характере всех его «любовных» упражнений [1], в которых ни с е р д ц е, ни д а ж е, что особенно важно, п л о т ь не принимали ни малейшего участия! [2].

Указанное двустрофие раскрывает содержание ключевой фразы о его р а н н е й способности «лицемерить»: этот глагол не случайно поставлен в ударную конечную позицию в п е р в о й строке строфы X, которая завершается столь же значимыми словами об оне-

гинском взоре, «блиставшем послушною слезой». В этом гениальном определении «послушная» (а в черновой рукописи было еще «хитрая»)! [Пушкин 1937/1995: 6, 222, сн. 9)] [3] — вся суть онегинского любовного «лицемерия», всех его тактических приемов, за которыми нет ничего, кроме точного, взвешенного, обдуманного до последней детали и абсолютно холодного расчета. У Онегина не было даже той «холодной чувственности», которая отличала А. Н. Вульфа [Вульф 1999: 65]. Только расчет и игра ума, о которой писал Вяземский: «Будь наши истины не сказки, | Стихи не проза, | Свет не тьма, | И не тенета ближних ласки | *И чувства не игра ума...*» (П. А. Вяземский. На новый 1828 год) [4].

Его единственной целью было одно: «**Добиться тайного свиданья... | И после ей наедине | Давать уроки в тишине!**» (1, XI). Какие же *уроки* стоят за этими завершающими любовный микросюжет (VIII—XI) и потому особенно значительными — эмфатически выделенными пушкинскими строками?

Набоков убежден, что эти *уроки* — «конечно, **любовные уроки**», и, не заботясь об аргументации, предостерегает читателя от «невольной ассоциации с той отповедью, которая позднее будет произнесена на уединенной аллее и без **всякой любви**» [Набоков 1998: 124. — Выделено мной. — А. П.] [5].

По Набокову, поскольку он исходит из вполне традиционного понимания пушкинского героя, оказывается, что «уроки», которые Онегин давал в свои молодые годы петербургским «невинностям», и «урок», который он дал влюбленной в него Татьяне при их свидании «в аллее», противопоставлены по наличию—отсутствию любви. Но пушкинский текст не дает для такого понимания никаких оснований и — более того — решительно сопротивляется этому.

Можно верить или не верить обращенным к Татьяне словам Онегина о том, что он «любит» ее «любовью брата» («Иль, может быть, еще нежней»), считая их всего лишь риторической фигурой галантного утешения, но совершенно очевидно, что любовное «лицемерие» Онегина в отношениях с петербургскими «невинностями» и «послушная слеза» в его глазах как материальный знак этого лицемерия безусловно исключают для читателя всякую возможность понимать эти «любовные уроки» как уроки «любви» в лучшем, высоком и чистом значении этого слова. Но в таком случае какую любовь имеет в виду Набоков, говоря о «любовных уроках» Онегина? — Низкий и грубый эрос?

Однако такое понимание абсолютно несовместимо с тем целостным образом Онегина, какой встает перед нами со страниц посвященного ему романа. Холодные любовные игры, лишённые не только живого сердечного чувства, но даже и простой чувственности, которые навязывает ему Набоков, совершенно несовместимы с «благородством» его «души», с его «гордостью» и «прямою честью». Он, который, как мы знаем, «в ранней юности своей | Был жертвой бурных заблуждений | И необузданных страстей» [6] и пережил это как глубочайшую трагедию, погрузившую его на многие годы в неизбежную всепоглощающую тоску, не мог предаться холодному разврату и, как свидетельствуют выразительные строки строфы VII 4-й главы, продолжающей опущенные строфы I—VI, опубликованные в 1828 г. в «Московском вестнике» под названием «О женщинах» и по первоначальному плану входившие в исповедь Онегина Татьяне, сам же недвусмысленно осудил его:

Разврат, бывало, хладнокровный
 Наукой славился любовной,
 Сам о себе везде трубя
 И наслаждаясь не любя.
Но эта важная забава
Достойна старых обезьян
Хвалёных дедовских времян:
 Ловласов обветшала слава
 Со славой красных каблуков
 И величавых париков. (4, VII, 5—14) [7]

Действительно, интересующее нас двестише с пушкинским «*после*» («И после ей наедине | Давать уроки в тишине») читается:

после строфы VIII, которая сообщает нам об Онегине как о «*гении*» в «*науке страсти нежной*», о воспевшем ее Назоне и его горестной судьбе;

после пропущенной строфы IX, позволяющей нам — каждому по-своему (в меру собственного опыта и степени испорченности) — мысленно погрузиться в размышления о любовных «трудах» пушкинского героя, перевести дух от головокружительного поэтического перелета в назовское прошлое, вернуться к оставленному в своем времени Онегину и задуматься над тем, что их — теоретика Назона и практика Онегина — (помимо «*Ars amatoria*») объединяет или может объединять: «страдальчество»? пребывание «в глуши степей»?..;

после двадцати шести строк с нагнетенным перечислением **тридцати трех** (а в черновой рукописи их было значительно боль-

ше! [8]) — **действенных признаков и действий** Онегина, предпринимаемых им в соответствии с избранной им стратегией и тактикой любовного обольщения. [9]:

«Как рано мог он лицемерить <1>, | Таить надежду <2>, ревновать <3>, | Разуверять <4>, заставить верить <5>, | Казаться мрачным <6>, изнывать <7>, | Являться гордым <8> и послушным <9>, | Внимательным <10> иль равнодушным <11>, Как томно был он молчалив <12>, | Как пламенно красноречив <13>, | В сердечных письмах как небрежен <14>! | Одним дыша, одно любя <15>, | Как он умел забыть себя! <16> | Как взор его был быстр <17> и нежен <18>, | Стыдлив <18> и дерзок <19>, а порой | Блистал послушною слезой! <20> || Как он умел казаться новым <21>, | Шутя невинность изумлять <22>, | Пугать отчаяньем готовым <23>, | Приятной лестью забавлять <24>, | Ловить минуту умиленья <25>, | Невинных лет предубежденья | Умом <26> и страстью побеждать <27>, | Невольной ласки ожидать <28>, | Молить <29> и требовать признанья <30>, | Подслушать сердца первый звук <31>, | Преследовать любовь <32>, и вдруг | Добиться тайного свиданья <33>...» — **после всего этого** нам предлагается двустипшие с пушкинским «*после*»: «**И после ей наедине | Давать уроки в тишине**».

Набоков понимает это «*после*» в плоском временном значении, и именно из этого делает оскорбительный для Онегина вывод. Но такое понимание бессмысленно, ибо «*добиться тайного свиданья*» и «*давать уроки в тишине*» — это действия, которые не могут мыслиться как следующие друг за другом во времени, ибо второе — не что иное как содержание первого.

И «*после*» здесь — знак не временной [10], а не замечаемой (или не выделяемой) нашими словарями [11] логической, и притом не прямой [12], а нарушенной логической связи. Ср., например: «... Так, сударь, я счастлив, и несмотря на то, что беден и без ноги, любим доброю Бертою; **на что мне после этого богатство**, когда я сыт и счастлив в своем семействе...» (Н. А. Бестужев. Трактирная лестница, 1826); «Шемяка покраснел невольно. Он чувствовал неправоту и внутренно проклинал боярина Иоанна и случайную встречу с ним, вовлекшую в обман и притворство <...> “Боярин! — сказал Шемяка, схватив руку Ряполовского, *поверишь ли мне после того, что я тебе скажу*: оставьте меня заложником; окружите стражей мой Кремлевский двор и требуйте от отца моего выдачи боярина Иоанна, если он у него. Довольно ли этого?” <...> “**Неужели и после этого он хитрит?**” — сказал сам себе Ряполовский, в задумчивости оставаясь на том месте, где говорил с Шемякой...» (Н. А. Полевой.

Клятва при гробе Господнем, 2, I, 1832); «Молодая вдова Выродова вышла замуж за Шабуневича, адъютанта нашего полка. Она рассказывала мне, что по отъезде моем в Петербург Вонробка познакомился с ней, пленился ею и умел ей понравиться; что они были неразлучны все дни: вместе читали, рисовали, пели, играли, варили кофе и пили его, что, одним словом, жизнь их была райская и любовь истинная, основанная на взаимном уважении и удивлении совершенствам друг друга... Я не могла долее слушать. — **Как же случилось, — позвольте спросить, — что после всего этого вы — госпожа Шабуневичева? — А вот как случилось, —** отвечала она...» (Н. А. Дурова. Записки, 1); «Переносясь мыслями в счастливые времена древнего Милета и обращая их потом на здешних переселенцев благословенной Ионии, вы невольно восклицаете: и это-то соплеменники Фалесов и Анаксимандров, наследники просвещения, вкуса и роскоши Афин ионийских! **Пускай философы толкуют после сего о высшем, таинственном предназначении человека** в здешнем мире: «время сделало один шаг» — и глухое варварство воссело на обломках человеческой образованности!» (В. Г. Тепляков. Письма из Болгарии. Письмо третье, 14 апреля 1833 // В. Г. Тепляков. Книга странника. Тверь, 2003. С. 265); «**Такой ничтожный конец после такого пышного начала крайне удивил меня; мне вспомнился стих Горация: как гора родила мышь, и я спросил у Пушкина, над кем он шутит? он бесспорно (= без спора!) согласился, что дело не хорошо...**» (П. А. Катенин. Воспоминания о Пушкине, 1852); «...веселенький сюжетец «Землееда», рассказывающий происшествие, у которого теперь нет ни нравственного, ни политического смысла, мне — простите сединам — кажется недостойным Тургенева, **после всего, что он сделал...**» (П. В. Анненков — И. С. Тургеневу, 28 октября 1872) и др.

Как и в приведенных только что примерах, пушкинское «после» в рассматриваемом онегинском тексте имеет не замечаемое нашими словарями уступительно-противительно-заместительное значение, близкое к 'несмотря на', 'вопреки тому, что', 'тем не менее': после всего, что было предпринято, после всех усилий, после мобилизации и использования всех предусмотренных «наукой страсти нежной» специальных приемов любовного обольщения, Онегин, должен был бы (в понимании Набокова и, надо полагать, также и с точки зрения покоренной и готовой на всё «невинности») давать ей **любвные уроки**, т. е. учить ее технике, техническим приемам «любви» (а иначе для чего все это делалось?), а **вместо этого** — ... давал ей уроки **нравственности**. Не случайно в тексте академического изда-

ния в конце строки, предшествующей финальному двустижью, стоит многоточие. Многоточие «обманутого ожидания» (ожидания обманувшейся невинности, готовой свою невинность потерять, и ожидания читателя, столь же пронизательного, как Набоков). И союз «и» в начале финального двустижья — это не обычный соединительный союз, связывающий два однородных члена («добиться... | И ...давать...»), а союз присоединительный: он присоединяет финальное двустжие ко всему предшествующему двухстрофному целому [13].

Но так же как не лежит на поверхности подлинный смысл этого финального двустижья, как не лежит на поверхности подлинный характер его связи с предшествующим целым, так не лежит на поверхности смысл конечных элементов этого целого, представляющих целый пучок смысловых загадок. При обычном поверхностном чтении все кажется безусловно ясным и понятным, но достаточно хотя бы на минуту остановиться и, преодолев инерцию бездумного скольжения по тексту, спросить себя, а что это все на самом деле значит, то окажется, что здесь все смыслы расплываются в тумане, множатся, дwoятся и троются и все вызывает сомнения и вопросы.

Казалось бы, не приходится задумываться над значением наречия «вдруг» в составе предпоследнего завершающего итогового, результирующего звена в длинной цепи онегинских «операций»: «и вдруг добиться тайного свиданья». «Вдруг».... А что, собственно, здесь означает такое простое и открытое нашему сознанию наречие *вдруг*? Наше наивное знание языка позволяет легко извлечь из глубин языковой памяти два стандартных употребления этого слова: «*Вдруг раздался выстрел*», где **вдруг** — «неожиданно, внезапно», откуда вторичное употребление в вопросительных предложениях типа «*А вдруг он заболеет?*». Порывшись в словарных закромах, мы, поднажившись, можем вспомнить еще крыловскую сентенцию о том, что «*дуги гнут с терпеньем и не вдруг*», или пословицу «*Москва не вдруг строилась*», где **вдруг** — устаревшее «сразу, в один прием». Словари современного языка — например, [Ож. 1975: 67] — вполне укрепят нас в таком интуитивном понимании, а «Словарь языка Пушкина» подтвердит, что значение «неожиданно, внезапно» — это основное значение, обнаруживающее себя в 441 случае из 470. Он подтвердит также значение «сразу» (и уточнит — «без замедления, моментально»), представленное всего в 29 случаях, и прибавит явно устаревшее и относительно редко встречающееся значение «разом, одновременно, вместе» (о множестве предметов) в таких случаях, как «Богу

угодно было *лишить меня вдруг* и отца, и матери» (в тексте «Капитанской дочери») [14]. К какому же значению отнесено здесь онегинское «**вдруг**»? — Оказывается, что шифр ЕО 1. XI, 11 помещен под индексом первого значения: «неожиданно, внезапно». И это, наверное, справедливо, так как значение «разом, одновременно, вместе» как характеристика действия «добиться тайного свиданья с кем» заведомо отпадает по причине единичности субъекта (Онегин) и, надо полагать, также и объекта (красавица), как отпадает равным образом и 2-е значение («сразу, моментально»), поскольку оно вступает в неразрешимое противоречие с многосоставностью онегинского ансамбля «ухаживательных», соблазняющих действий. Но если «**вдруг**» здесь — ‘неожиданно, внезапно’, то, спрашивается: не о ж и д а н н о для кого? внезапно для кого? — Для «соблазняемой невинности», которая неожиданно для себя соглашается на свидание? Или для самого Онегина, для которого неожиданностью оказывается внезапное согласие соблазняемой невинности?

Но если так, то какое место занимает эта неожиданность в составе рассматриваемого комплексного целого? Какой дополнительный свет она на это целое проливает, если исходить из того, что все составные части этого целого должны быть согласованы и взаимоупорядочены и входить в это целое, как ключ входит в замок и — только при условии такой взаимоупорядоченности! — способен открыть его. Смысл этого «**вдруг**», ориентированного на сознание Онегина, состоит в том, что весь могучий арсенал его тактических действий был направлен всегда исключительно на овладение неприступными крепостями и рассчитан на долгую и трудную осаду. Именно это приносило ему удовлетворение и могло восприниматься им как победа. На легкие успехи он не рассчитывал, и они были ему не нужны. Более того — оскорбительны! Но именно поэтому каждая такая победа воспринималась им как радостная неожиданность, и каждое вырванное им согласие на тайное свидание достигалось «**вдруг**».

И если это так, то какое место в целом этой осадной войны против неприступных крепостей целомудрия и невинности занимали долгие и трудные действия, которые непосредственно предшествуют этой неожиданной победе и которые обозначены в нашем тексте, казалось бы, понятным, а на деле загадочным оборотом «*преследовать любовь*»? Что это значит — «преследовать любовь»? «Добиваться любви»?

Если исходить из толкований, предлагаемых нам «Словарем языка Пушкина», то, поскольку это не «1. Гнаться за кем-н. с целью за-

хватить, нанести какой-н. вред» и, конечно, не «2. Привлекать к суду кого-н.», как равным образом и не «3. Постоянно проявлять свою неприязнь, злобу, и т. п. по отношению к кому-н., настойчиво подвергать кого-н. каким-н. нападкам», а также не «4. Постоянно сопутствовать кому-н. (о чем-н. тяжелом, неприятном)», то не остается ничего другого, как принять предлагаемое «Словарем...» определение под цифрой «5»: «Добиваться, домогаться чьей-н. близости, любви», иллюстрируемое как раз рассматриваемым примером: «Преследовать любовь, и вдруг Добиться тайного свиданья» [СП 1959: III, 698—699].

Но достаточно спокойно и внимательно прочесть это двустигшие, чтобы понять, что толкование, предлагаемое «Словарем языка Пушкина», не выдерживает никакой критики. В самом деле, вместо динамического кумулятивного развития получается смешное, и притом нисходящее, противопоставление: Онегин добивался, домогался л ю б в и, а неожиданно добился... «т а й н о г о с в и д а н ь я». Кроме того, если *преследовать* означает «добиваться чьей-н. близости, любви», то «**преследовать любовь**» (со странным для нас управлением прямо-объектной формой винительного падежа!) оказывается дурным плеоназмом.

Сказанное заставляет искать иного объяснения, и оно действительно находится, как только мы обращаемся к массовым текстовым материалам пушкинской эпохи, где **преследовать** может использоваться в значении «неуклонно держа тот или иной объект в поле физического и/или ментального зрения, пытаться обнаружить его мельчайшие признаки, его малейшие с к р ы т ы е проявления»: «Вот два месяца, как работы мои идут порядочно, как я доволен собою, спокоен, внутренне весел. Думаю, что эта привычка к порядку, любовь к деятельности и **постоянство в преследовании одного предмета** более и более будут во мне укореняться...» (В. А. Жуковский. Дневник, 22 ноября 1810); «Но то, что случайно открывается при чтении дипломатических актов и депешей <sic!>, часто важнее полных статей и биографических подробностей. В сию категорию поставляю я, например, **важный для нашей истории факт, найденный в оригинальных бумагах 1728 года и теперь преследуемый мною в последующих актах с особенным вниманием...**» (А. И. Тургенев. Хроника русского, 1835); «Какие необыкновенные черты! — повторял он беспрестанно, усугубляя рвенье, и уже видел сам, как стали переходить на полотно некоторые черты. Но чем более он приближался к ним, тем более чувствовал какое-то тягостное, тревожное чувство, непонятное себе самому. Однако же, несмотря на то, он **положил себе преследовать с букваль-**

ною точностью всякую незаметную черту и выражение. Прежде всего занялся он отделкою глаз <...> во что бы то ни стало он решил доискаться в них последней мелкой черты и оттенка, постигнуть их тайну...» (Н. В. Гоголь. Портрет, II, 1841—1842); «Он <Пушкин> никак не мог понять, а еще менее допустить, права распоряжаться его вдохновением, назначать предметы для труда и преследовать жизнь его, таким образом, до самых тайных ее помыслов и побуждений...» (П. В. Анненков. Материалы для биографии А. С. Пушкина // Сочинения Пушкина: С приложением материалов для его биографии, СПб, 1855. Том первый. С. 182); «Поиски за одною точностью <sic!>, не осмысленною идеей и преследующею мелкие факты, приводят г. Ефремова по временам к комическим выходкам. Таково примечание к лицейскому посланию Пушкина 1815 года...» (П. В. Анненков. К истории работ над Пушкиным, 1880 // П. В. Анненков. Пушкин в Александровскую эпоху. Минск, 1998. С. 326, сн.) [15].

Предлагаемое толкование оборота «преследовать любовь» делает содержащий его двучлен («преследовать любовь — и вдруг добиться тайного свиданья») логически безупречным: «Онегин пытался обнаружить в обольщаемой им невинности хотя бы малейший признак — след! — любви, и вдруг — совершенно неожиданно для себя — добился тайного свиданья».

А это, в свою очередь, позволяет естественно и непротиворечиво прочесть с достаточной степенью уверенности загадочное «вдруг» в двустииши «... и вдруг | Добиться тайного свиданья» и считать его субъектно ориентированным. Оно отражает специфическую точку зрения Онегина и с другой стороны говорит нам о том, что не любовное свидание ему было нужно (в этом случае на месте «вдруг» было бы *наконец, наконец-то, в конце концов* и под!..), а нечто совершенно иное — **месть** [16]. И **месть** эта заключена в Онегинских «уроках в тишине», которые составляют еще одну, последнюю загадку нашего текста.

Чтобы понять это, нужно учесть, что многосмысленная семантика слова *урок-уроки* обнаруживает два основных типа употреблений. Один, — связывающий *урок-уроки* со школьно-педагогической, учебной, преподавательской деятельностью, идет ли речь о предметах теоретической или практической направленности. Обычным средством выражения указанного круга значений является наличие при этом имени управляемого родительного падежа в сочетаниях типа (*давать—брать*) *урок / уроки математики, музыки, танцев...* или соответствующих им сочетаний с адъективными производными,

транспонированными в позицию согласованного определения (*музыкальный, танцевальный, математический урок / уроки*) [17]. При отсутствии же таковых в случаях абсолютного употребления этого имени оказывается достаточно показаний диагностических «школьных» контекстов: «...я, бедный семнадцатилетний юноша, снискивавший себе пропитание уроками в темном пансионе» (Н. И. Греч. Записки, 4, 1849 / М., 2002. С. 151); «Он продолжал давать уроки, жена его и дети занялись обучением детей...» (Н. И. Греч. Записки, 5, 1849 / М., 2002. С. 161) [18].

Разумеется, учить и учиться (давать и брать уроки) можно всему. В том числе, конечно, и «науке страсти нежной», причем как ее теории, так и ее практике. При широкой известности прославленного сочинения Овидия и том исключительном месте, какое занимала тема любви в русской культуре, было бы странно, если бы на «науку любви» не была перенесена сложившаяся фразеология «школы» и «школьного дела». В этой школе учат и учатся по учебникам и тетрадям любовной науки [19], в ней есть учителя и учительницы, которые дают уроки, и ученики и ученицы [20], которые такие уроки берут. Ср.: «В театры ездят ты зимой, | Не с тем чтоб занимается <sic!>, | Комедией пустой; | Но только повидатся <sic!> | Мой милой друг со мной. | Нет нужды чтобы нас | Любить когда учили | Филисы и Валвили! | Любовь у нас в сердцах; | Уроки ты любви бери в моих глазах!..» (С. Н. Марин. Договор с нею, № 6, б/г. // С. Н. Марин. Полное собрание сочинений. М., 1948. С. 37); «Забудем, друг мой, шумный стан | И хлопотливые разводы, | Для нас блаженный отдых дан | На лоне матери-природы. | По свежей зелени полян | Пойдем учить любви прекрасных | И скроемся от дней ненастных | Под мирной кровлей поселян...» (Н. М. Коншин. «Забудем, друг мой...», 1820 // Поэты 1820—1830: 1, 352); «А я, в глуши уединенья, | Дыша свободой моей, | Младой красавице полей | Даю уроки наслажденья...» (Н. М. Коншин. Боратынскому, 1820 // Поэты 1820—1830: 1, 350); «Я вспоминаю день разлуки, | Последний, долгий разговор, | И полный неги, полный муки, | На мне покоившийся взор; | Я перечитываю строки, | Где, увлечения полна, | В любви счастливые уроки | Мне самому дает она...» (Е. Баратынский. Дельвигу, 1821); «Она, как скиния Солима, | Как талисман, досель хранима, | Чиста, как луч рассветный дня. | Любовью сердце в ней не билось; | Пятнадцать лет ей без денниц; | Недавно грудь лишь округлилась... | Ни раз слеза не серебрилась | На ткани шелковых ресниц. | Ни раз... Но ждут уста лобзаний | <...> | Купи ее!.. Какой любовью | Она все дни

твои займет, | Когда приникнет к изголовью | И ночью под персидской мовью | Тебя в восторге обоймет! | **Как будет ждать в любви урока, | Чтоб поцелуй уста зажгли!..**» (Д. П. Ознобишин. Продавец невольниц, 1830); «Во взорах отроков прекрасных | Иль полногрудых дев младых | Грозит равно бог чувствий страстных | Жестоким жалом стрел своих; | И Нимфе, близ тебя дрожащей, | **Урок любви первый дать | Равно прелестно, как горящий | Цвет друга юного сорвать**» (Неизвестный автор из круга Зеленой лампы. [О любви Аполлона к Гиацинту], см. Б. М. Модзалевский. К истории «Зеленой лампы» (1928) // Б. М. Модзалевский. Пушкин и его современники. Избранные труды (1898—1928). СПб., 1999. С. 41); «Брось игры детские, о, юноша живой; | Узнай, — во мне навек остался образ твой. | Ах, на тебе печать беспечности счастливой, | И взор твоих очей, как девы взор стыдливой; | Твоя младая грудь не ведает огня | Любви мучительной, который жжет меня. | **Приди из рук моих принять любви уроки! | Я научу тебя восторги разделять, | И будем вместе млеть и сладостно вздыхать!..**» (Ротчев. Песнь вакханки, 1829 // Галатея, 1829. № 4. Цит. по: М. О. Гершензон. Мудрость Пушкина. Томск, 1997. С. 53).

Во всех таких случаях **урок** и **уроки** — если следовать определению, предлагаемому «Словарем языка Пушкина», — это «отрезок времени, заполняемый обучением любви, занятие с целью обучения любви» (СП 1961: IV, 728—729). Значение это, как ясно из специфики отношений между исходной «важной», серьезной и строгой сферой его прямого функционирования и сферой любовной игры, куда оно было перенесено и так широко применялось, несомненно осложнено шу т л и в о - и р о н и ч е с к и м и коннотациями, вполне естественными для принявших его жанров легкой поэзии, поэзии дружеских шуточных посланий и под. Ср. также показательный пример вторичного шу т л и в о г о применения ментально-этического глагола *проповедовать* для передачи значений технико-учительского характера: «...пылкой негой упоен, | На губках Нимфы шаловливой | **Ей проповедую на сон | Урок любви красноречивый**» (Д. П. Ознобишин. Антиплатоник, 1830).

Именно в этом ключе восприняли составители «Словаря языка Пушкина» и занимающее нас выражение «*давать уроки в тишине*», приписав ему — почти в полном объеме «онегинского текста» — «**шутливое употребление**» (СП 1961: IV, 729) и уклоняясь от определения его значения.

Однако примеров, где бы указанное значение передавалось а б с о л ю т и в н о используемыми формами этого имени, в обширном

материале, которым я располагаю, нет. Урок и уроки без соответствующих именных или адъективных определителей и вне описанных выше диагностических «ш к о л ь н ы х» контекстов — всегда выступают в своих отвлеченных, ментальных значениях, так или иначе связанных со сферой совести, нравственности, чести, всякого рода моральных выводов и заключений [21], к которым мы приходим сами трудом ума, души и сердца, или которые предлагаются или навязываются нам извне [22], дабы мы осознали свои ошибки, просчеты и пороки [23]. Именно так и только так — с учетом результатов проделанного выше анализа всех составляющих целостный ансамбль онегинского текста — и могут пониматься загадочные «уроки», которые Онегин давал соблазняемой (нет, соблазнившейся!) невинности «в тишине».

Но и эта «тишина» — тоже загадка. «Словарь языка Пушкина» приписывает обороту «в тишине» в составе «онегинского текста», помещаемому под шифром («ЕО 1, XI, 14») в статье «тишина» [СП 1961: IV, 519—520] значение «в тайне». Но в таком случае соединение двух равнозначных характеристик онегинского действия «наедине» — «в тишине» (*давать уроки*) вновь, как и в случае с «преследовать любовь», оказывается ничем не оправданным п л е о н а з м о м. Особенно если учесть только что, в предшествующей строке, прямо названное — в п е р в ы е состоявшееся! — «тайное свиданье», подчеркнутая «тайность» которого вполне объясняется его противопоставлением имевшим место ранее о т к р ы т ы м свиданиям «на людях». Что касается поставленного в с и л ь н у ю к о н е ч н у ю позицию «наедине», то эта обстоятельственная характеристика имеет смысл только применительно к «урокам» «нравоучения» и категорически невозможна в отношении «уроков» в набоковском смысле, поскольку эти последние не «наедине» — п у б л и ч н о! — даваться не могут.

Поэтому «в тишине» здесь, — отправляясь от указанного в словаре значения исходного тишина, смещенного в ментальную сферу, представляющую широкий спектр состояний духа, души, ума и сердца, и среди них «душевный покой, безмятежность, умиротворенность», а также нравственная чистота не знающей страстей души и др. [24], — гораздо естественнее читать как 'спокойно, мирно, безмятежно' или даже (с дальнейшим развитием, смещением и углублением этой семантики) — 'бесстрастно, холодно', что безупречно соответствует целому онегинской любовной тактики [25]. Ср. у И. Пнина поразительное по яркости противопоставление «бури страстей» и

«душевной тишины» как бесстрастия, доходящего до бесчувственности:

«О небо! сколько змей, рожденных мрачным адом, | За всю мою любовь платили злейшим ядом, | И злость невинностью умея прикрывать, | Могли и тут губить, где б должно подкреплять. | Тогда, познав обман, познавши заблужденье, | Я вдруг из бурей сих прешел в уединенье. | Пришел — и заключил лишь самого себя, | Далече от людей найти покой мнил я. | **Опасны страсти нам, но тишина страшнее; | Увы, бесчувственность всего на свете злее...**» (И. Пнин. Плач над гробом друга моего сердца <1805> // Поэты-радищевцы. Иван Пнин. Василий Попугаев. Иван Борн, Александр Востоков. Вступительная статья, подготовка текста и примечания Вл. Орлова. Л., 1952. С. 146).

Примечания и экскурсы

[1] Это слово здесь нужно понимать прежде всего в том значении, которое в языке пушкинской эпохи находилось на переднем плане его семантической структуры, — т. е. 'занятие, дело'. Ср.: «**Лучшее** здесь упражнение должно б **быть** гуляние, но как гулять в грязи и под дождем, который ливья льет?» (Д. И. Фонвизин — родным, 23 июня 1785 — цит по: П. А. Вяземский. Фонвизин, VI, 1830—1848; «...вижу, с каким свежим румянцем просыпаетесь вы около одиннадцатого часа, с какою живостию каждый с своей постели пересыпает друг к другу невинные шутки, пьете не торопясь чай или кофе, **принимаетесь за свои упражнения...**» (И. И. Дмитриев — П. П. и И. П. Бекетовым, 26 декабря 1787); «**О своих упражнениях я уже писал.** Дела иногда очень много, иногда же проходят целые сутки, и пера в руки не возьму...» (К. Я. Булгаков — А. Я. Булгакову, 21 сентября 1810 // Русский Архив, 1902. № 9. С. 125); «**Правоведение, философия, история, политические и финансовые науки составляли его всегдашнее упражнение...**» (Ф. В. Булгарин. Воспоминания о А. С. Грибоедове, 1830); «**Я не мог разделять любимых его упражнений, однако заслушивался, когда он с жаром, вдохновенно, говорил мне о таинственной мудрости Востока...**» (Н. А. Полевой. Блаженство безумия, 1833); «**У ней во всем доме нет ни одной книги, кроме календаря, и читать она не может иначе как вслух — чувствует от этого упражнения испарину...**» (И. С. Тургенев. Рудин, II, 1855 — замечание Пигасова) и др. То же в синонимическом ряду: «**Книги по-прежнему мое любимое занятие и упражнение...**» (В. И. Туманский — С. Г. Туманской, 3 января 1825).

[2] Другие аспекты этой проблемы см. также в моей работе [Пеньковский 2005: 16—18]. Указанный «онегинский тип» психологического склада личности привлекал внимание Пушкина и его современников также в связи с отложившимся в их сознании образом Байрона. О Байроне, в любовных связях которого голова участвовала более, нежели сердце — см.: В. И. Любич-Романович. Рец. [Записки лорда Байрона, изданные Томасом Муром]. Лит. газета 1830. Т. 1. № 13. 2 марта // Литературная газета А. С. Пушкина и А. А. Дельвига. 1830 год. № 1—13. М., 1988. С. 187 <текст>, 253 <комментарий>. Ср. также аллюзию к этому байроническому типу любовного *modus vivendi* в прямо отсылающей к строкам Онегинской исповеди целым рядом раскавыченных цитат автохарактеристике Елецкого, героя поэмы Баратынского «Цыганка»:

«Елецкой в тягостную повесть | Минувших дней своих вступил, | Свою запутанную совесть | Он перед Верой обнажил; | Поверил ей без украшения | Свои былые заблуждения, | К которым, впрочем, был влеком | Он меньше сердцем, чем умом...» (Е. А. Баратынский. Цыганка. V, 1829—1831, 1842).

[3] Ср. у Дельвига: «Почто, певец, когда к тебе стучалась | Прелестница вечернею порой, | И тихо грудь под дымкой колебалась, | И взор светлел притворною слезой, // Ты позабыл свой жребий возвышенный | И пренебрег душевной чистотой...» (Элизум поэтов, 1814—1819) и, с другой стороны, у Бестужева — как прямое заимствование из Пушкина: «...может быть, какой-нибудь бездушный ловелас выдавит сладкую отраву из любви Правина и Веры, перескажет неопытности лишь то, что льстит его намерениям. Может быть, он прочтет эту тетрадь в уединенном кабинете прекрасной даме, которой доселе он говорил «люблю вас» только взорами. И румянец страсти загорится на щеках его, и голос задрожит и послушная слеза сверкнет на ресницах» (А. А. Бестужев. Фрегат «Надежда», IX, 1832). Ср. также «послушную тоску» у завершающего период ученичества в пушкинской школе Лермонтова: «...Стыдися торговать | То гневом, то тоской послушной, | И гной душевных ран надменно выставлять | На диво черни простодушной» («Не верь себе...», 1839). Ср. также вышедшую из пушкинской школы «услужливую слезу» у Авдеева: «Соковлину нравились в Татьяне Григорьевне и фамильярность ее, и добродушие, и услужливая слеза, которая появлялась тотчас при малейшем чувствительном разговоре...» (М. В. Авдеев. Подводный камень, 1, 3, 1860).

[4] В этом (весьма существенном) отношении Онегин был, может быть больше, чем в чем-либо другом, «вторым Чаадаевым». Ср об этом в воспоминаниях родственника и душеприказчика «басманного философа» М. И. Жихарева («Докладная записка потомству о Петре Яковлевиче Чаадаеве», 1865 // Русское общество 30-х годов XIX в. Мемуары современников. М., 1989. С. 57—58).

[5] По-видимому, сходным образом понимал это и Мурьянов, когда, комментируя эпизод шахматной игры Ленского и Ольги, характеризовал их «уединение» «над шахматной доской» как «диаметральную противоположность» «давнему онегинскому способу *(sic!)* уединяться при ухаживании *(sic!)* за предметом *страсти нежной*» «и после ей наедине Давать уроки в тишине» (М. Ф. Мурьянов. Пушкин и Германия. М., 1999. С. 117). Еще раньше аналогичное понимание этих «уроков в тишине» — на основе произвольно вырванных из целого цитат и без какой бы то ни было аргументации — высказал Вл. Ходасевич. Сопоставляя попарно строки из «Онегина» («*иутья невинность изумлять*» и «*И после ей наедине Давать уроки в тишине*») и из «Гавриилиады» («*И дерзостью невинность изумлять*» и «*Я научил послушливую руку*»), Ходасевич писал: «Здесь сходство мотивов без текстуального сходства. Совпадение стиха об «изумлении невинности» бросает от(с)вет и на это заключительное двустипие онегинской строфы. Повторяя слова об “изумлении невинности”, Пушкин не мог не думать о «Гавриилиаде», к тому же недавно конченной. Пишучи об «уроках наедине», он, конечно, вспомнил, чему научил Сатана Марию» [Ходасевич 1924: 65]. Но таким способом можно доказывать все, что угодно!

[6] А в черновой рукописи было еще «Я жертва долгих заблуждений | Разврата пламенных страстей» [Пушкин 1950: V, 610—611].

[7] В этом тексте заслуживает особого внимания подкрепленная ироническими и отрицательно оценочными эпитетами форма род. мн. (*хваленых дедовских*) времян, своей безусловной архаичностью материализующая мысль Онегина о холодном разврате как о постыдном явлении, ушедшем в дедовское прошлое.

Напомню, что эта архаическая форма, единственный раз употребленная Пушкиным именно в рассматриваемом «онегинском» тексте, вызвала резкие нарекания

критиков, которые, не поняв содержательные основания, определившие пушкинский выбор, упрекнули его в ошибке. Верный своим принципам общения с «решительными и строгими судьями», Пушкин, не стал ничего объяснять, ограничившись отсылкой к авторитету Батюшкова, который использовал форму «времен» в сходных контекстуальных условиях и, как можно полагать, из тех же соображений: «То древнюю Русь и нравы | Владимира *времен*». См. его не опубликованные при жизни «(Возражение на статью “Атенея”» ((1828)) и «(Опровержение на критики)», ((1830)) [Пушкин 1949 / 1996: 11, 70, 146]. Ср. морфологически стандартную форму *времен* в содержательно сходном с онегинским, но в полярном, оценочно положительном контексте: «Так своеволием пылая, | Роптала юность удалая, | Опасных алча перемен, | Забыв отчизны давний плен, | Богдана счастливые споры, | **Святые брани, договоры | И славу дедовских времен**» (Полтава, 1, 192—198 // [Пушкин 1948 / 1994: 5, 24]).

Что касается сравнения со «старыми обезьянами», то следует, может быть, учесть, что Пушкин перенес эту фразу в онегинский текст из собственного (написанного по-французски) письма брату семилетней давности (сентябрь—октябрь 1822): «То, что я могу сказать тебе о женщинах, было бы совершенно бесполезно. Замечу только, что чем меньше любим мы женщину, тем вернее можем овладеть ею. Однако забава эта достойна лишь старой обезьяны *d'un vieux sarajou* 18-го века» [Пушкин 1937 / 1997: 13, 50 (текст), 524 (перевод)].

[8] Сюда можно было бы прибавить еще из черновой рукописи: «слезы лить» (1), «бледнеть» (2), «и говорить (3) и ревновать» (4), «сердить в надежде примиренья» (5), «и первый поцелуй сорвать» (6), «преследовать в кругу подруг» (7) [Пушкин 1937 / 1995: 6, 221—224].

[9] Оборот «любовная тактика» как характеристика действий Онегина в рассматриваемом онегинском тексте (1, XI, 1—14) был использован едва ли не впервые П. И. Шаликовым в статье «“Евгений Онегин”: Роман в стихах. Сочинение А. С. Пушкина» (Дамский журнал, 1825. Ч. 9. № 6 // Пушкин в прижизненной критике: 1820—1827. Под общей редакцией В. Э. Вацура, С. А. Фомичева. СПб., 1996. С. 260—262). То же у самого Пушкина в послании Алексею: «И что ж? изменой хладнокровной | Я стану дружеству вредить, | **И снова тактики любовной | Уроки хитрые твердить?..**» (1825 — ранняя редакция «Полярной звезды»).

[10] Ср. стандартные толкования наречия и предлога *после* в наших словарях: «ПОСЛЕ. 1. нареч. Спустя некоторое время, потом, позже. *П(осле) уж будет поздно. Поговорим п(осле) о нашем деле.* 2. предлог с род. п. Вслед за кем-чем-н., позже кого-чего-н. *П(осле) обеда. П(осле) службы. Прийти после всех.* // По отъезде, уходе или по смерти кого-н. *После него осталась вдова Матильда.* А. Н. Толстой» (Уш. 1939: III, 628); «ПОСЛЕ. 1. Нареч. и предлог с род. п. Спустя некоторое время, потом. *П(осле) расскажу обо всем. Встретимся п(осле) работы.* 2. Предлог с род. п. По окончании, истечении, совершении чего-н., исчезновении, уходе и т. п. кого-н. *П(осле) лагеря ребятам дома скучно. П(осле) таких слов ты мне не друг. Наследство п(осле) отца*» (Ож. 1975: 521).

[11] Не замечает ее даже БАС, который к стандартному материалу словарной статьи добавляет только ряд фразеологизованных оборотов с *после*: «П о с л е того, этого. Потом; П о с л е времени. Несвоевременно, после чего-либо случившегося...; П о с л е севера, юга, деревни, комнаты и т. п. По пребывании где-либо, вслед за пребыванием где-либо» и т. п. (БАС 1960: 10, 1481—1482). То же можно сказать о «Словаре языка Пушкина», который учитывает все 314 употреблений этого слова в пушкинских текстах, но случаи, где *после* используется для выражения прямых или непрямых, нарушенных, логических связей, не замечаются и не выделяются [СП 1959: III, 574—575].

[12] Ср. «*после*» в контекстах прямой логической обусловленности: «...я взял с собой на дорогу из книг: Жуковского и «Кума Матвея», или «Кума Матвея» и Жуковского. Подите, дивитесь *после* играм судьбы! Скорее, кажется, случишь хороший стих с стихом Хвостова или Глинку с здравым смыслом. Спроси у Жуковского, не икалось ли ему? Чего доброго, я думаю, не обошлось и без ночных грез? Бедняжка! Он и придумать не мог, отчего такое божеское напущение...» (П. А. Вяземский — А. И. Тургеневу, 27 августа 1817) // [Арзамас, 2, 375]; «Известно и *после* ученых разысканий Савиньи, *после* глубокомысленных соображений Гизо уже несомненно, что...» (И. В. Киреевский. Деятельный век, 1832 // Европеец, 1832. № 3 / М., 1989. С. 307); «Марлинский, в котором я только потому и признаю истинный талант, что несмотря на все эти дряни, он читается с удовольствием, — этот Марлинский — колосс! что же *после* этого тот, кого Бурачек называет пигмеем? что же он такое? инфузорий?» (М. Н. Загоскин — П. А. Корсакову, 28 июня 1840); «Не скажет же г. Ефремов, что и это изменение произошло по инициативе и вследствие тайного предрасположения издателя к этим почетным лицам прежней русской журналистики? Впрочем, почему бы ему и не сказать этого *после* всего, что мы уже от него слышали?...» (П. В. Анненков. К истории работ над Пушкиным, 1880 // П. В. Анненков. Пушкин в Александровскую эпоху. Минск, 1998. С. 317 = 'было бы естественно сказать / если бы он сказал'). Ср. еще: «Казалось, ну чего еще? О чем можно мечтать *после* всего, что свалилось на их плечи? Но...» (Б. Окуджава. Путешествие дилетантов, I, 22, 1971—1977). Ср. также другую формулу выражения этого специфического значения, где *после* замещено наречием *тогда* в сдвинутом значении: «Послушаем г. Полевого: “В то время, когда образованность и просвещение соединяют все народы союзом дружбы, основанной на высшем созерцании жребия человечества, когда высокие помышления, плоды философских наблюдений и великие истины прошедшего и настоящего составляют общее наследие различных народов и быстро разделяются между обитателями отдаленных одна от другой стран...” ...тогда — что б вы думали? “я осмеливаюсь поднести вам мою Историю русского народа” *Belle conclusion et digne de l'exorde* (Окончание прекрасно и достойно начала!)» (А. С. Пушкин. Рец. [История русского народа. Сочинение Николая Полевого. Т. I. М., 1829...]. Литературная газета. 1830 год. Т. I. № 4. 16 января // Литературная газета А. С. Пушкина и А. А. Дельвига. 1830 год. № 1—13. М., 1988. С. 60 (текст), 255 (комментарий). — Выделено мной. — А. П.); «Изредка, невзначай Поэты Русские слышат отголоски своих песней; из какого-нибудь темного, отдаленного уголка отзовется: понимаю, чувствую! И этот одинокий голос, иногда одна мысль, что, может быть, такой голос где-то раздастся — вот что должно питать у нас чувство, воображение и талант! Как *после* этого не позавидовать Литераторам других стран, которые действуют во услышание всему отечеству своему...» (Н. И. Греч. Письмо в Париж, к Якову Николаевичу Толстому // БдЧ, 1834. Т. I. С. 160); «Вот, почтеннейший Яков Николаевич, наши недостатки, наши жалобы, наши желания и надежды. Но вы не того от меня ожидаете: вы хотите отчета в новейших Русских произведениях. Извольте: напишу, что знаю и что могу. Прошу только, *после* сказанного, не жаловаться на скудость материалов моего отчета...» (Н. И. Греч. Письмо в Париж, к Якову Николаевичу Толстому // БдЧ, 1834. Т. I. С. 163).

Ср. то же у современного автора: «Пушкин удивителен. Он так постарался скомпрометировать штампованные поэтические атрибуты, не смея именовать лирой гусиное перо, дудкой заменяя цевницу, — и вдруг *после* этого является перед читателем в традиционном поэтическом одеянии...» (Ю. М. Никишов. Дум высокое стремленье. Очерки духовной биографии Пушкина. Том I. 1813—1822. Тверь, 2003. С. 51 — п/ж автора! — А. П.)

[13] О развитии присоединительного значения у союза и в поэтическом синтаксисе Пушкина см. в работах [Виноградов 1941: 343; Щерба 1957: 33, 44; Поспелов 1969: 15—17].

[14] Ср. еще: «...прошу тебя снабдить меня путевыми способами и выслать к 10-му ноябрю 1050 оброчных, вдруг — все. Остальные 1000 до января можно отсрочить» (К. Н. Батюшков — П. А. Шипилову, 6 октября 1816 // Ежегодник РО ПД на 1980 год. Л., 1984. С. 141); «Венеция теперь для меня приятнейший город в Италии. Оттуда вдруг получил я три письма. Особенно благодарю вас, Василий Андреевич, зная, что каждое письмо для вас подвиг» (П. А. Плетнев — В. А. Жуковскому, 29 ноября 1838).

[15] Нетрудно показать, что описанное значение глагола *преследовать* обнаруживает в своей структуре два взаимосвязанных уровня:

1) первый, основной, макроуровень, связанный с целостным объектом заинтересованного слежения, включающего ментальную (сосредоточенную на объекте мысль) и двойную физическую, зрительную и/или двигательную, составляющие, что может специализированно передаваться глаголами *следовать* (за кем-то или за чем-то), *преследовать* (кого-л., но не с целью причинения вреда), *следить* (кого-л. или что-л.), *следить* (за кем-л. или чем-л.). Ср. также близкие по значению *смотреть / глядеть за кем-л. или чем-л.*: «Знаю, зачем ты, ребенок больной, | Так неотступно все смотришь за мной, | Знаю, зачем на большие глаза | Из-под ресниц наплывает слеза...» (А. А. Фет. *Romancero*, 1, 1882 // [Фет 1959: 172]); «...но я не в том | Свое блаженство полагаю: | За стих не ссорюся с умом | И рифму к рифме приплетаю, | Лениво глядя за пером...» (А. А. Дельвиг. К Илличевскому: В Сибирь, 1818);

2) второй, подчиненный, микроуровень, связанный, как сказано выше, с внутренними признаками и отдельными скрытыми проявлениями — следами — объекта слежения и предполагающий главенство ментальной составляющей. Ср.: «Ей-ей! не то, чтоб содрогнулась, | Иль стала вдруг бледна, красна... | У ней и бровь не шевельнулась; | Не сжала даже губ она. | Хоть он глядел нельзя прилежней, | Но и следов Татьяны прежней | Не мог Онегин обрести...» (8, XIX, 1—7).

Необходимо различать также два основных варианта этого значения, отражающих различие между личными и предметными объектами слежения, а среди предметных — различие между объектами физическими и ментальными:

а) устар. *следить* (что): «Взоры его следили вереницы летящих туч и бразды молний, их рассекающих» (А. А. Бестужев. Фрегат «Надежда», 1, 1832); «...для Козлова полная разнообразия внешняя жизнь не существует, (...) весь мир его сосредоточился в нем самом, и его одного силен он следить в многообразных изменениях» (Н. В. Гоголь. О поэзии Козлова, (1831—1833)); «И вот с тех пор на нас сошло полустолетье; | Под рифму и под смысл здесь кстати междометье! | Как не сказать: *увы!* и *ах!* Как не вздохнуть, | Когда сей фолиант придется разогнуть | И по страницам жизнь следить с тоскою сладкой...» (П. А. Вяземский. Послание к Дмитрию Петровичу Северину, 1861); «Беспрерывная изменчивость ее физиономии, по-видимому несообразная с чертами несколько резкими, мешала ей нравиться всем и нравиться во всякое время, но зато человек, привыкший следить эти мгновенные перемены, мог бы открыть в них редкую пылкость души...» (М. Ю. Лермонтов. Княгиня Лиговская, IV); «О Мольер, великий Мольер! Ты, который так обширно и в такой полноте развивал свои характеры, так глубоко следил все тени их...» (Н. В. Гоголь. Петербургские записки 1836 года, II) и т. п., откуда редкое устар. причастие *следимый*: «любопытство расширяет малопомалу круг наблюдений: не отступая совершенно от следимого лица, теряешь его на минуту из виду...» (П. А. Вяземский. Фонвизин, IX, 1830—1848), окказиональное производное *следитель*: «Напевов старины следитель, В мир древнерусский углублен, |

Нам любознательный мыслитель, | Прекрасный дар готовил он...» (Д. П. Ознобишин. Князь Владимир Федорович Одоевский, 1869 // Стихотворения. Проза. В двух книгах. Книга вторая. М., 2001. С. 185), а также устар. видовая пара наследить: «Да, толпа неприхотлива; она не вглядывается, а глядит, не наслаждается, а тешится, ленивая, не прищурит глаз, чтобы наследить тонкие переливы света в тени и подметить нежную черту художника...» (Н. Ф. Павлов. Рец. [Недовольные. Комедия в 4-х действиях, в стихах, М. Н. Загоскина], 1835). Ср. также: «Со всех сторон только требовали, чтоб было хорошо и скоро. Художник увидел, что *оканчивать* (‘доводить портрет до конечного совершенства’) решительно было невозможно, что *все нужно было заменить ловкостью и быстрой бойкостью кисти. схватывать одно только целое*, одно общее выражение и *не углубляться кистью в утонченные подробности*; одним словом *следить природу в ее окончательности было решительно невозможно*» (Н. В. Гоголь. Портрет, I, 1841—1842);

б) *следовать* (за чем): «Многие, никогда не следовавшие за текущею словесностию, вдруг обязываются говорить о каждой вновь выходящей книге...» (А. А. Дельвиг. Рец. [«Четыре времени года русского поселянина...», 1830], 1830); «В день представления водевиля Грибоедов обедал у меня с некоторыми приятелями моими. (...) Мы отправились и заняли литерную ложу во втором ярусе. Оттуда мог я следовать за постепенным падением пьесы» (П. А. Вяземский. Дела иль пустяки давно минувших лет, 1873);

в) *преследовать*: Поклонник истинного счастья, | Не славил сетей сладострастья, | Постыдной негою дыша, | Как тот, чья жадная душа, | Добыча вредных заблуждений, | Добыча жалкая страстей, | Преследует в тоске своей | Картины прежних наслаждений | И свету в песнях роковых | Безумно обнажает их («Евгений Онегин», 2, X — опущенная // Пушкин 1950. Т. V. С. 514). Ср. также: «Она меня хвалила, | Ей нравились: разгульный мой венок, | И младости заносчивая сила, | И пламенных восторгов кипятков; | Когда она игривыми мечтами (= мысленно), | Радужная, преследовала их; | Когда она веселыми устами | Мой счастливый произносила стих...» (Н. М. Языков. Воспоминание об А. А. Воейковой, 1831); «Всем пренебрегал он, все отдал искусству. Неумоимо посещал галереи, *по целым часам застаивался перед произведениями великих мастеров, лоя и преследуя чудную кисть*» (Н. В. Гоголь. Портрет, I, 1841—1842).

Во всех таких случаях разветвленных паронимических связей обнаруживает себя положительная заинтересованность субъекта «слежения» / «следования» / «преследования» в его объекте, и именно эта аксиологическая особенность такого рода словоупотреблений вывела их за границы языкового стандарта в процессе формирования асимметричной системы оценочных коннотаций, характерной для современного литературного языка. Ср. то же значение, но осложненное отрицательной оценкой, что соответствует современной узуальной норме: «В самом зачислении некоторых поэм в ряды пьес одного точно определенного года уже есть несообразность: многие из них (...) писались несколько лет сряду, и объявлять их ровесниками каких бы то ни было других произведений значит *погрешать неточностью, которую так преследует редактор* везде, где ее находит или где предполагает...» (П. В. Анненков. К истории работ над Пушкиным. III, 1880). Ср. еще: «Странная и, прибавлю, горестная часть великих гениев! Высокость их мыслей пробуждает уснувшую зависть современников; своим ядовитым шипением следит она все начинания их доблестной жизни, и если не в силах охладить небесного пламени, их согревающего, то не только на могилу, но и на самую жизнь силится набросить мрачную завесу небытия» (Д. П. Ознобишин. Отрывок из сочинения об искусствах // Северная лира на 1827 год. М., 1984. С. 183). И здесь же: «...он вспомнил все бедствия, которые следили его от берегов разрушенной Трои...» (там же. С. 189).

Ср. в этой связи преследовать с личными субъектом и объектом в значении 'следовать за кем-либо физически или взглядом, ни на минуту не выпуская объект преследования / слежения из виду в интересах субъекта, не согласованных с объектом': «— Я отгадываю, к чему все это клонится, — говорила мне Вера, — лучше скажи мне просто теперь, что ты ее любишь. — Но если я ее не люблю? — То зачем же ее преследовать, тревожить, волновать ее воображение?..» (М. Ю. Лермонтов. Герой нашего времени).

Ср. также современное преследовать (кого, с предметными субъектами) в значении, которое словари определяют как «постоянно сопутствовать кому-н. (о чем-н. тяжелом, неприятном)» и которое в пушкинскую эпоху также не было привязано к аксиологически отрицательным контекстам: «Как должно быть хороша она! Весь ряд экипажей, проезжающих по другую сторону, не сводит с нее глаз. Как хорошо сердцу жить в таком теле: счастье и всеобщая любовь, кажется, преследуют его!..» (А. Ф. Вельтман. Сердце и думка, 2, XVI, 1838); «Счастье, казалось, преследовало Стряпчего. Со всех сторон дружба, со всех сторон услуги, предупреждения. Дом его полнится, и совесть чиста... (там же, 3, 1, 1838) и др. под.

[16] Неслучайна отнесенная к прошлому и вложенная в уста «молодой горожанки» добродушно-ироническая характеристика Онегина как «модного врага» «красавиц модных»: «И где ж беглец людей и света, | *Красавиц модных модный враг*, | Где этот пасмурный чудак, | Убийца юного поэта?» (6: XLII, 9—12). Ср. характеристику героя повести А. Я. Панаевой «Пасека», прототипом которого был Лермонтов, в ряде моментов типологически близкий Онегину: «Из всех своих многочисленных друзей он никого не любил и не щадил для своего желчного остроумия, не исключая женщин, к которым он видимо питал какую-то злобу. **М.б., случайно оскорбленный** одною, он мстил всем...» (А. Я. Панаева ⟨Н. Н. Станицкий⟩. Пасека // Современник, 1849. № 11. С. 64) — Цит. по: Б. Л. Бессонов. Лермонтов в повести А. Я. Панаевой «Пасека» (1849) // М. Ю. Лермонтов. Исследования и материалы. Л., 1979. С. 424 (выделено мной. — *А. П.*). Именно во имя этой мести Онегин и посвятил себя «*науке страсти нежной*», которую он избрал в качестве орудия своей мести. Именно поэтому она стала для него «*измлада*» «*и труд, и мука, и отрада*», и он не жалел для нее своего труда. Ср. — при учете глубочайших различий в психологическом складе личности и мотивации всех видов деятельности и, в частности, поведения в любовной сфере между Пушкиным и его героем, Пушкиным и его другом А. Н. Вульфом, — заслуживающие внимания размышления последнего о «*труде, муке и отраде*» в претворении «*науки страсти нежной*» как того понятийного комплекса, составляющие которого постоянно упоминаются на страницах его интимного дневника (1827—1842). С полным основанием эти понятия могут быть причислены к тем «мыслям», которые, как писал Вульф, «прежде чем я прочел их в “Онегине”, были часто пересуждаемы между нами в беседах глаз на глаз с Пушкиным в Михайловском, а после я встречал их как старых знакомых...» (Любовные похождения и военные походы А. Н. Вульфа. Дневник 1827—1842. Тверь, 1999. С. 215). И прежде всего — «*труд*»! Ср.: [1829] «...в кругу небольшого моего знакомства не нашел я никого другого, кроме Лизы ⟨Полторацкой, двоюродной сестры⟩, чем (sic!) можно было бы с успехом заняться. ⟨...⟩ После двухмесячных постоянных трудов, снискав сперва привязанность как к брату, потом дружбу, наконец я принудил (ее) сознаться в любви ко мне. ⟨...⟩ Проводя с нею наедине целые дни, я провел ее постепенно через все наслаждения чувственности...» (там же, с. 64—65); «[6 февраля 1830] ...Здесьние ⟨в Молдавии⟩ женщины ко мне, кажется, не очень благосклонны; хотя я ни за которой не волочусь, но это видно, что не успел бы я у них. Никогда не занимавшись этим классом, я совершенно не умею с ними обращаться. — **Некоторые из них, однако, стоили бы труда**» (там же, с. 125) и др.

[17] Ср.: «Мой гувернер в назначенные сроки | **Преподавал латинские уроки...**» (А. К. Толстой. Портрет, 13, 1872—1873 // СС-4, М., 1969. Т. 1. С. 514). Параллельная транспозиция родительного приименного с переводом в согласованное определение имела место и в сочетаниях с именем *учитель*: *учитель турецкого, итальянского, латинского* → «**Турецкий, Итальянский, Латинский учитель**» (Н. Н. Муравьев. Записки [Ч. IV—VI] // Русский Архив, 1886. № 2. С. 132); *учитель танцев, учитель [игры на] фортепиано* → «**танцевальный, фортепианный учитель**» (В. П. Бурнашев. Михаил Юрьевич Лермонтов в рассказах его гвардейских однокашников: (Из «Воспоминаний» В. П. Бурнашева, по его ежедневнику, в период времени с 15 Сентября 1836 по 6-е Марта 1837 // Русский Архив, 1872. № 9. Стб. 1791) — см. об этом подробнее в работе [Пеньковский 2005: 43—44].

[18] Ср. не фиксируемое нашими словарями и, вероятно, являющееся окказионализмом Вяземского *урочница* ‘урокодательница’: «Я непременно хочу *une gouvernante* для Пашеньки, во всей силе этого слова, *а не просто урочницы...*» (П. А. Вяземский — жене, 21 марта 1832 // Письма к жене за 1831—1832 гг. Примечания М. С. Боровковой-Майковой // Звенья: Сборники материалов и документов по истории литературы, искусства и общественной мысли XIX века. М., [Т.] IX. С. 314).

[19] «...счастлив, кому попалась в руки | **Тетрадь Назоновой науки;** | Или кому дозволил рок | **Из ней украдкой, на досуге,** | **Еще неопытной подруге | Начальный прочитав урок!...**» (В. И. Туманский. Людмил и Эльвира. Роман в четырех картинах, II, 1829).

[20] Ср.: «**Будь в любовной ты науке | Ученицею моей...**» (И. И. Дмитриев. «Все ли, милая пастушка, ...», 1805).

[21] Ср.: «Я проводил с нею наедине по несколько часов и искренно полюбил ее за добросердечие и ласку ко мне. (...) **Никогда не забуду ее дружелюбие ко мне. Она направляла и мысли и поступки мои; уроки этой падшей женщины были мне полезнее нравоучения дам, которые, в глазах света, слывут добродетельными...**» (Н. И. Греч. Записки о моей жизни, 5. М.: Захаров, 2002. С. 170).

[22] Именно такие уроки не только *дают и берут*, но и *извлекают, почерпывают* («Я прежде уже рек вам клятвы те жестоки: | Днесь повторяю их, да в них себе уроки | **И впредь почерпнут вам подобные сердца,** | Как детям презирать на старости отца...») (П. А. Катенин. Софокл, 1818) и *прочитывают*: «Он тотчас добыл позволение | И посетил мою тюрьму. | Пришлось его благоволенью | Прискорбным сердцу моему! | Он был, конечно, малый честный, | По кавалерии известный, | Но долгом счел он мне урок | **Прочеть, похожий на упрек.** | Бранил и очень оскорблялся, | Зачем в тюрьму я так попался...» (Н. П. Огарев. Тюрьма, 5, 1857—1858). *Прочитанный* же кем-либо кому-либо такой *урок* должен быть *услышан*. Ему *внемлют* («И кабардинец черноокий | Безмолвно, чистя свой кинжал, | **Уроку мщения внимал...**» — М. Ю. Лермонтов. Каллы, 1830—1831; ср. то же в переносном употреблении: «Преданья свет блеснул — и камни глас прияли, | Века минувшие из тьмы своей восстали; | **Народы поздние урокам внемлют их,** | Как гласу мудрому наставников седых» — Е. Баратынский. Отрывки из поэмы «Воспоминания», (1820)), его *слушают и выслушивают*. Именно так и скажет Онегину Татьяна: «...И так смиренно | **Урок ваш выслушала я...**» (8, XLII, 12—13) и чуть позже этот *урок*, который Онегин в своем раскаянии иронически назовет *наставленьем* («Ужель та самая Татьяна, | Которой он наедине, | В начале нашего романа, | В глухой далекой стороне, | В благом пылу нравоученья, | **Читал когда-то наставленья...**») (8, XX, 1—6, 10), переназовет — «*проповедью*» (8, XLIII, 10).

Отмечу, что рассматриваемое вторичное ментальное значение слова *урок* может формироваться при определенных условиях и в составе сочетаний с определитель-

ными именами, не принадлежащими к сфере отвлеченных нравственных понятий. Ср. показательный случай двоения значения этого слова в случае, например, урок игры (в карты): 1) 'урок карточной игры' или 2) 'нравственный урок, извлекаемый из состоявшейся игры в карты'. Ср.: «С твоим проказником соседним | Знаком с давнишней я поры: | Обязан другу он последним | Уроком ветренной игры. || Он очень помнит, как, сменяя | Былые рублики в кисе, | Глава Онегина вторая | Съезжала скромно на тузе. || Блуждая в молодости шибкой, | Он спотыкался о порог; | Но где последняя ошибка, | Там первый мудрости урок» (В. Е. Великопольский. Ответ знакомому сочинителю, 1828).

[23] Не случайно в числе наиболее частотных рифм к урок / уроки в этом значении оказываются порок / пороки и упрек / упреки: «Явишься ль в общество осмеивать порок | Иль юности давать спасительной урок...» (М. В. Милонов. К моему рассудку, 1812); «Помилуй, сжался надо мной — | Не нужны мне твои уроки. | Я знаю сам свои пороки. | Конечно, беден гений мой...» (А. С. Пушкин. Моему Аристарху, 1815); «Я не сержусь на едкий твой упрек: | На нем печать твоей открытой силы; | И, может быть, взыскательный урок | Ослабшие мои возбудит крылы...» (П. А. Плетнев. К А. С. Пушкину, 1822); «Полней других созрел рассудком | Он в самом опыте страстей, | И наконец среди пороков, | Кипевших роем вокруг него, | И ядовитых их уроков, | И омраченья своего | В душе сберег он чувства пламя...» (Е. А. Баратынский. Цыганка, II, 1829—1831, 1842) и др. под.

[24] Ср. еще несколько примеров, представляющих указанное значение: «...Я одарю тебя молитвами души | Пред утренней зарей, в полунощной тиши, | Молитвами любви, смирения и мира, | Молитвами святых, угодных небу дев, | В уединении умерших уж для мира, | Живых для господ...» (А. С. Пушкин. Анджело, XII, 1830); «Мне жаль, что мы, руке наемной | Дозволя грабить свой доход, | С трудом ярем заботы темной | Влachim в столице круглый год, | Что не живем семьею дружной | В довольстве, в тишине досужной, | Старея близ могил родных | В своих поместьях родовых» (А. С. Пушкин. Езерский, IX, 1831); «[Елецкой] ...Мой милый друг, мой друг сердечный! | Скажи: не правда ль? ты моя? [Вера] Люблю, люблю я вас... Но что же? | Что предлагаете вы мне? | На что решиться? Боже, боже! | Подумать дайте в тишине!» (Е. А. Баратынский. Цыганка, 1829—1831, 1842). Ср. то же в предикативном употреблении: «Сладко мне твоей сестрою, | Милый рыцарь, быть; | Но любовьию иною | Не могу любить; | При разлуке, при свиданье | Сердце в тишине — | И любви твоей страданье | Непонятно мне» (В. А. Жуковский. Рыцарь Тогенбург, 1818).

[25] Вспомним ответные слова Татьяны: «Онегин, я тогда моложе, | Я лучше, кажется, была, | И я любила вас; и что же? | Что в сердце вашем я нашла? | Какой ответ? одну суровость. | Не правда ль? вам была не новость | Смиренной девочки любовь? | И нынче — Боже! — стынет кровь, — | Как только вспомню взгляд холодный | И эту проповедь...» (8, XLIII, 1—10) и их реминисценцию у Ростопчиной: «К былым мечтам и грезам равнодушный, | Ты от меня расчетом удален... | Ты понял жизнь!.. не жизнь души и сердца, — | Но дельную, по цифрам и графам, | С расходом и приходом иноверца, | Нещадно ты взялся мне объяснять | Тщету и суету всех увлечений, | Глубоких чувств, высоких убеждений... | Еще теперь я не могу забыть | Убийственных уроков и учений! | Я вся дрожу, и в жилах стынет кровь, | Как вспомню я, как вторю я вновь | Слова твоих премудрых рассуждений...» (Е. П. Ростопчина. Стихи из романа «Неизвестный роман», XIX, 1848).

Литература

- Арзамас — Арзамас. Сборник: В 2 кн. / Под общ. ред. В. Э. Вацура и А. Л. Осповата. М., 1994.
- БАС 1950—1965 — Словарь современного русского литературного языка в 17 т. М.; Л., 1950—1965.
- Бродский 1950 — *Н. Л. Бродский*. «Евгений Онегин». Роман А. С. Пушкина. М., 1950.
- Виноградов 1941 — *В. В. Виноградов*. Стиль Пушкина. М., 1941.
- Вульф 1999 — Любовные похождения и военные походы А. Н. Вульфа. Дневник 1827—1842. Тверь, 1999.
- Даль 1880—1882 — В. И. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка в 4 т., 2-е изд., исправленное и значительно умноженное по рукописи автора. М., 1880—1882.
- Лотман 1983 — *Ю. М. Лотман*. Роман А. С. Пушкина «Евгений Онегин»: Комментарий. Пособие для учителей. 2-е изд. Л., 1983.
- МАС 1986 — Словарь русского языка в 4 т. М., 1986.
- Мурьянов 1999 — *М. Ф. Мурьянов*. Пушкин и Германия. М., 1999.
- Набоков 1998 — *В. В. Набоков*. Комментарий к роману А. С. Пушкина «Евгений Онегин». СПб., 1998.
- НСРЯ 2000 — *Т. Ф. Ефремова*. Новый словарь русского языка. Толково-словообразовательный. В 2 т. М., 2000.
- Ож. 1975 — *С. И. Ожегов*. Словарь русского языка. 11-е изд. М., 1975.
- ОШ 1997 — *С. И. Ожегов, Н. Ю. Шведова*. Толковый словарь русского языка. 4-е изд., доп. М., 1998.
- Пеньковский 2005 — *А. Б. Пеньковский*. Загадки пушкинского текста и словаря. Опыт филологической герменевтики. М., 2005.
- Поспелов 1969 — *Н. С. Поспелов*. Синтаксический строй стихотворных произведений Пушкина. М., 1969.
- Пушкин 1937—1949 / 1995—1997 — *А. С. Пушкин*. Полное собрание сочинений. [В 16 т.] М.—Л./СПб.
- Пушкин 1950 — *А. С. Пушкин*. Полное собрание сочинений в 10 т. М., 1950.
- Пушкин 1977—1978 — *А. С. Пушкин*. Полное собрание сочинений в 10 т. М., 1977—1978.
- СП 1956—1961 — Словарь языка Пушкина в 4 т. М., 1956—1961.
- Уш. 1935—1940 — Толковый словарь русского языка / Под ред. Д. Н. Ушакова. В 4 т. М., 1940.
- Ходасевич 1924 — *Владислав Ходасевич*. Поэтическое хозяйство Пушкина. Л., 1924.
- Щерба 1957 — *Л. В. Щерба*. Опыты лингвистического толкования стихотворений. I. «Воспоминание» Пушкина // *Л. В. Щерба*. Избранные работы по русскому языку. М., 1957.

Отрицательный метод в богословии Майстера Экхарта*

Бог — выше всех имен.
Никто не может достичь того,
чтобы дать имя Богу¹.

Майстер Экхарт. Проповедь 71

...«Молчание о Тебе — хвала»,
или «Молчание — хвала Тебе»²

Майстер Экхарт.

Толкование на Исход, гл. 20, п. 174

1. Предварительные замечания

Отрицательное богословие лишено недостатков положительного богословия. Отрицательное богословие — это утверждение анонимности Божией. «Августин изрек: то, что говорят о Боге, не истинно, а то, что не говорят о Нем, истинно. О чем бы ни говорили, что этим является Бог, тем Он не является. О чем же не говорят, тем Он является в большей мере, чем то, о чем говорят, что этим является Он»³. В той мере, в какой Бог пребывает в Себе и не относится к тварному бытию, Он остается непостижим и Ему соответствует отсутствие имен, анонимность: «у Бога нет имени», «Бог безымянен»⁴. Но в той мере, в какой Бог выступает вовне, за пределы Своей сущности, в виде действий и проявлений и в этом качестве принадлежит сотворенному миру, Он познаваем, Ему подобает многоименность, полинимия.

Es gibt Gott, aber er ist nicht; Бог есть, но Он не существует: за отрицательными суждениями скрыт положительный опыт, ведь в противном случае следовало бы отрицать само наличие Бога, понимать

* Глава из книги «Мистическое богословие Майстера Экхарта» (в печати).

¹ «Got ist über alle namen; nieman enkan im zuokomen, daz er got gesprechen müge», DW III, S. 222, 1—2.

² «...“tibi silentium laus” vel “tacere laus tibi”», LW II, S. 150, 13. Заимствовано из кн. I, гл. 58 «Путеводителя растерянных» Маймонида, где таким образом двумя возможными вариантами переводится Пс. 64, 2: «Тебе, Боже, принадлежит хвала [на Сионе]» (Синодальный пер.).

³ *Майстер Экхарт.* Проповедь 20 а, DW I, S. 330, 5—9. Ср.: *Августин.* О Троице. — VIII, гл. 2, п. 3: «...respiramus, si antequam scire possimus, quid sit Deus, possumus jam scire quid non sit...» (PL 42, 948).

⁴ *Майстер Экхарт.* Проповедь 20 b: «Got enhât keinen namen», DW I, S. 346, 3; проповедь 71: «...got namelôs ist...», DW III, S. 221, 8 — 222, 1.

ли под ним бытие (*es gibt*) или существование (*ist*). Критике же подвергается лишь неуместность, неподобающий характер аффирмативных высказываний. «Сказав, что Бог — не бытие [а над бытием], я тем самым не отказал Ему в бытии, но возвысил его в Нем»⁵. Если «*via positiva*» основывалась в своих построениях на том, что Бог есть *N*, то «*via negativa*» утверждает, что Бог не есть *N*. Она не отождествляет, но разводит смысл и значение имени Божьего: то, как именем берется Бог, и то, чем Он является Сам по Себе. Между тем и другим нет никакого соответствия. Когда имя прилагается к Богу, то оно ничего не именует в Нем, а создает только мнимость наименования. И потому оно должно отрицаться. Основными терминами, которыми закрепляется способ отрицательного рассуждения о Боге, являются «*negatio*» (мн. ч. «*negationes*»), «*abnegatio*», «*verba negativa*», «*nomina negativa*»⁶. Как и в случае с богословием утверждений, мы не встретим в немецких и латинских сочинениях рейнского мистика термина, обозначающего отрицательный метод в целом. Его заменяют наименования отдельных отрицательных действий и процедур: «*per negativa*», «*per verba negativa*»⁷. Отрицательное богословие строится за счет критики каждого из положительных теонимов по отдельности и аффирмативного богословия в целом. Эта критика не есть нечто необязательное и дополнительно приложенное к программе богословия отрицаний. Нет, критика и есть уже сама «*via negativa*» — и такая критика развивается у Экхарта следующим образом.

Сначала ставится общий вопрос о допустимости утверждений и отрицаний в отношении мира горних предметов. «Один учитель говорит: все, что можно сказать о Боге, есть Бог. А другой говорит: все, что можно сказать [о Боге], — это не Бог. И оба правы»⁸. Если сосредоточиться на исходном тезисе, то он верен уже потому, что наши слова запечатленными в корнях внутренними формами прямо или косвенно связаны с предметностью дольного мира. А она, будучи создана в соответствии с нетварными образцами, сообщает знание о пребывающем в Боге мире идей. Так мы повторяем доказательства в пользу допустимости «*via positiva*»: всеприсутствие Божие санкционирует в достаточной мере построение положительных имен запредельного.

⁵ *Майстер Экхарт*. Проповедь 9, DW I, S. 146, 4—6.

⁶ *Майстер Экхарт*. Толкование на Исход, п. 178—183, LW II, S. 150—156.

⁷ Там же, п. 37, LW II, S. 43. В немецких сочинениях Майстера Экхарта для обозначения отрицательного способа рассуждений применяются не терминологические, а сугубо описательные обозначения, вроде «*lougent*», «*ungliches*» и пр. (проповедь 95, DW IV, S. 193).

⁸ *Майстер Экхарт*. Проповедь 95 а, DW IV, S. 187, 131—135

Однако наличная в Боге идея есть нечто иное, нежели производная от нее форма предмета, поскольку принцип есть нечто другое, чем то, что обусловлено им. Принципом линии является точка, а идеей движения — покой. Зримый образ вещи — не вещь, и камень в возможности — это вовсе не камень. Переход от созерцания форм к умозрению идей невозможен. Путь логических умозаключений (силлогизма, индукции и доказательства) тут полностью исключен: «Из помощи всех творений не может следовать того, чтобы человек познал Бога», — говорит мистик в проп. LIII (Pf.)⁹. «Если бы с помощью низших сил мы захотели создать [себе] или постичь Бога, то нашим познанием Бог был бы поруган и уничижен, ведь мы не можем мыслить и познавать Бога посредством вещей, окружающих нас», — предостерегает рейнский Мастер в проп. 95 а, приводя в назидание примеры из «Путеводителя» Маймонида: «Один святой молвил: “Господи, Тебе подобает, чтобы Тебя восхваляли!”. Другой же изрек: “Тебе подобает, чтобы о Тебе молчали”. Двум святым надо было молиться, первый сказал: “О всемогущий благой Бог, благодать!”. Второй же воскликнул: “Замолчи, ты хулишь Бога! Бог над нами так высоко, что мы не можем восславить Его никакими словами»¹⁰.

Об основных причинах невозможности рассуждать о горнем положительным образом Экхарт писал в латинской проп. IV/2. Прежде всего, всякое имя содержит в себе указание на множественность и привносит в представления о Творце понятие числа. Вот почему такие имена, как «Благо» и «Истина», не изрекаются «в собственном смысле» о Боге. (Поэтому же, кстати сказать, страдала и Магдалина, обретя во гробе вместо воскресшего Единого двоицу ангелов.) Кроме того, всякое имя обращено на первые члены приводимых далее пар: различимое и неразличимое, предметы во времени и в вечности, зримое и умопостигаемое небо, вещественное и духовное тело¹¹. Здесь отразилась противопоставленность форм и идей. Формы характеризуются через бытие, идеи — через небытие, ведь сущее в Первопричине и Разуме, пребывая в Нем иным способом и на свой собственный лад, еще не является сущим. Так как положительное богословие простира-

⁹ *Майстер Экхарт*. Проповедь LIII (Pf.), S. 173, 31—32.

¹⁰ *Майстер Экхарт*. Проповедь 95 а, DW IV, S. 186, 119—124; проповедь 95 в, S. 192, 207—219, далее: «...Если бы Бог не был столь смирен и если бы этого не говорили святые и Он Сам этому не сообщил бы имен, то я никогда не осмелился бы восхвалять Его словами».

¹¹ *Майстер Экхарт*. Латинская проповедь IV/2, п. 30: «...inter distinctum et indistinctum, inter res temporis et aeternitatis, inter caelum sensibile et intellectuale, inter corpus materiale et corpus spirituale», LW IV, S. 31, 3—5.

ется только на область наличного бытия, оно не способно дать истинного представления о не-сущем, или сверхсущем, Боге. Поэтому прав и «другой учитель» из приведенного выше примера, считавший, что «...все, что можно сказать [о Боге], это не Бог», ибо «все, что пишется или говорится о [пре]благой Троице, таковым отнюдь не является и не представляется истинным»¹².

Как видим, положительный и отрицательный способы умозаключений о Боге стоят перед одной и той же задачей, пытаясь по-своему описать соотношение форм, внутренне присущих сотворенным вещам, и идей, запредельных тварному миру. Положительное богословие находит здесь соответствие, а в нем — свое оправдание. Богословие отрицаний, напротив, настаивает на глубоком различии форм и идей, и на их взаимном различии обосновывает себя в качестве метода. Осмысленные в пределах неоплатоновского эманационизма «*via positiva*» и «*via negativa*» предполагают друг друга, находятся в отношениях дополнительности и обратной пропорции. В то же время, взятые по отдельности, в их одностороннем утверждении своих — положительного и отрицательного — принципов, они не соответствуют главной апории христианского переживания Бога, вполне отсутствующего в нашем мире и в полной мере присутствующего в нем. Совершенно иначе воспринимаются методы утверждений и отрицаний в рамках библейского креационизма, и прежде всего у Моше бен Маймона. Они не дополняют, а исключают друг друга. При этом, несмотря на глубокое различие двух отрицательных методов, Майстер Экхарт сплошь и рядом использовал аргументы рабби Моисея для обоснования апофазы Дионисия Ареопагита.

Однако не стоит недооценивать то уважение, которое Экхарт, почитатель античных мыслителей, поклонник и знаток языческого любомудрия, питал по отношению к положительному научному знанию, отводя ему и его поборникам, в первую очередь Стагириту, важную роль в постижении законов тварного мира. При этом для Мастера было существенно знание в его так сказать «снятом» виде — не как набор конкретных учений, идей, но как выучка духа: выносливость, строгость, спокойствие, легкая и мощная гибкость, свобода от обременительных аффектов и предрассудков. Такое знание во всяком случае ценно; именно от него, а не от неведения простеца следует перейти к новому знанию. «Надо перейти к преображенному знанию, — про-

¹² *Майстер Экхарт*. Латинская проповедь IV/2, п. 30: «In summa nota quod omne quod de trinitate beata scribitur aut dicitur, nequaquam sic se habet aut verum est». LW IV, S. 31, 1—2.

возглашает мистик в проп. II (Pf.). — Но это незнание не должно истекать от неведения. Нет, от знания нужно обратиться к незнанию, здесь нам надлежит стать знающими Божественным незнанием. Тогда наше незнание облагородится и украсится сверхъестественным знанием». И далее: «Твое незнание станет не недостатком, но высшим совершенством, а твое переживание Бога — твоим высшим делом»¹³. Распространяясь лишь на область тварных вещей, положительное научное знание не приводит к постижению Бога. Обобщая повторяемое из проповеди в проповедь, Экхарт говорит: «Истинно, знание любого творения и твоя личная мудрость тебя не приведут к тому, чтобы познать Бога Божественно», а посему, «Если хочешь познать Бога Божественно, твое знание должно обратиться в сплошное незнание и в забвение себя самого и всяких творений»¹⁴. Поэтому, отбросив наше тленное, преходящее знание, отказавшись от фигуративной образности представлений и интеллектуальных ходов, связанных с языком и навязанных им, более того, отрешившись от самой предикации, этой основы естественной речи, нужно перейти к *новому* знанию, по своим внешним признакам скорей похожему на незнание, ибо «Deus est qui sola ignorantia mente cognoscitur»¹⁵.

Отрицательное богословие Майстера Экхарта стало развернутым ответом на его же призыв «покинуть» (*gelâzen*) Бога: «Высшее и самое важное, что человек может оставить, это когда он Бога покидает ради Бога»¹⁶. Здесь речь идет, разумеется, не о чем ином, как о несовершенных предметно-образных и выражаемых в слове представлениях о Боге, «...ведь слова неспособны дать имя превышающему их естеству»¹⁷. Произвольный отказ от опосредующего инструментария

¹³ *Майстер Экхарт*. Проповедь II (Pf.), S. 15, 5—10, S. 16, 4—6.

¹⁴ *Майстер Экхарт*. Проповедь IV (Pf.), S. 25, 32—36.

¹⁵ Книга XXIV философов, § 23, с. 31, 1—2.

¹⁶ *Майстер Экхарт*. Проповедь 12: «Daz hoehste und daz naehste, daz der mensche gelâzen mac, daz ist, daz er got durch got lâze», DW I, S. 196, 6—7. Полная цитата: «Святой Павел говорит: “Я хотел бы быть вечно отлученным от Бога ради друзей моих и ради Бога”». «Я утверждаю, что он пребывал в полном совершенстве. Я хочу пояснить сие слово... Высшее и главное, что человек может оставить, это когда он Бога покидает ради Бога. Вот святой Павел оставил Бога ради Бога, — он оставил все, что только мог взять от Бога, и оставил все, что ему мог даровать Бог.. И когда он это оставил, т. е. покинул Бога ради Бога, тогда остался с ним Бог: каким Бог существует в Себе, а не в том образе, в каком Его стяжают и в каком Его получают» (DW I, S. 195, 14—197, 4); ср. Рим. 9, 3. Это высказывание инкриминировалось Экхарту в ходе Кельнского процесса, см.: Инквизиционный процесс против *Майстера Экхарта*: список I, п. 47, LW V, S. 230, 28—231, 22; список II, п. 38—39, LW V, S. 327, 1—6 (Об отрешенности, с. 241, 274—275, 399—400 /сн. 1109/).

¹⁷ *Майстер Экхарт*. Проповедь 17, DW I, S. 285, 5—6.

в познании Бога глава немецкой мистической школы приравнивает к смерти души: «Смерть души должна наступить в познании Бога, так что ей нужно устремиться от себя самое, и все вещи, которые не являются Богом, должны ей опротиветь, вызывая своим зловонием отвращение»¹⁸. И действительно, «Бога можно узреть не иначе как слепотой и познать только неведением и понять одним лишь безумием»¹⁹.

Но как осуществить указанный Экхартом переход от старого знания к новому? Не иначе как разоблачая и разрушая положительное богословие понятие за понятием. «Тебе нужно Его возлюбить, когда Он не-Бог, не-Дух, не-Лицо и не-Образ, но сплошное, чистое, ясное и чуждое всякой двойственности Единое. И в этом Едином нам надлежит вечно погружаться от нечто к Ничто»²⁰. В стремлении созерцать Бога Таковым-как-Он-есть следует отречься от наиболее тонких и искусительных образов, в том числе и от образа света: «Я не смог бы правильно созерцать свет, когда он светит на стену, если бы не возвел свой глаз туда, откуда он излучается. Но даже если я узрю, откуда излучается он, мне надо будет отказаться от самого излучения. Мне нужно воспринять свет таким, каким он пребывает в себе», когда он лишен всякого способа внешнего осуществления и видимого проявления²¹. — Однако сомнению подвергается не только предмет веры как таковой, но и его атрибуты, объективные («не благой», «не мудрый» и пр.²²), и субъективные («непостижимый», «неисповедимый», «безымянный»²³), которые указывают на Бога опосредованно, через отрицательную оценку наших способностей к познанию запредельного. Более того, вызывают недоверие сами процедуры предсказания и атрибуирования, приписывания Богу тех или иных действий, качеств и свойств...

Будучи связано с общей неудовлетворенностью словом и логикой (синтаксисом) фразы, отрицательное богословие представляет собой достаточно сложное образование с длительной, богатой историей, очевидными, но на сегодняшний день не вполне выявленными поис-

¹⁸ *Майстер Экхарт*. Проповедь 95 b, DW IV, S. 195, 251—254.

¹⁹ *Майстер Экхарт*. Проповедь LXXVI/1 (Pf.), S. 241, 26—28.

²⁰ *Майстер Экхарт*. Проповедь 83: «nit-got, nit-geist, nit-persone, nüt-bilde,... ein luter pur clar ein», DW III, S. 448, 7—9. И непосредственно перед этим пассажем: «...Если ты любишь Бога, когда Он — “Бог”, когда Он — “Дух”, когда Он — “Лицо” и когда Он — “Образ”, то все это прочь!» (DW III, S. 448, 5—7).

²¹ *Майстер Экхарт*. Проповедь 71, DW III, S. 230, 11—14.

²² *Майстер Экхарт*. Проповедь 83, DW III, S. 441, 1—9.

²³ *Майстер Экхарт*. Проповедь 80: «unverstanden, ... von niemanne gesachtet enist, ... sunder wise, in unbekantheit, ... sunder werk, ... in siner verborgenen stilheit, ... sunder namen», DW III, S. 381, 6 — 382, 1.

ковыми возможностями. Представленное во многих (греческом, латинском, еврейском, арабском) изводах, оно принадлежит школьной, университетской науке в той же мере, что и неученой, деятельной экзатике и аскезе. Отсюда понятно желание «расчертить» внутреннее пространство отрицательного богословия, ввести в него внутренние разграничения, тем самым заменив его нечетко очерченный и с трудом обозримый силуэт на ограниченную совокупность поставленных им вопросов.

2. Практика отрицательного богословия и экстаз

На латинские сочинения Майстера Экхарта в основном приходятся теоретические размышления о «*via negativa*». Что же касается ее применения на деле, то оно скорей имеет место в немецких проповедях рейнского мистика. Для своего письменного и устного закрепления негативная теология использует все наличные в языке средства, так или иначе связанные с именным и глагольным отрицанием. Если ограничить разговор только немецкоязычной частью экхартовского творчества, то здесь наиболее частыми являются отрицательные местоимения «не» (*kein*), «ничтожное Ничто» (*nihtes niht*), партикулы и приставки «не», «ни» (*ab-*, *niht/nüt/niht* и *un-*): «бездна», «небытие», «несмешанный свет», «непомерная власть». К числу любимых Экхартом лексических средств относятся предлоги и суффиксы с общим значением лишения (*âne*, *-lôs*): «без образа», «без числа», «безымянный», «море... бездонности». Нередко прибегает Мастер к глагольным (*en-... niht*) отрицаниям: «Это не есть внутренний свет», — а также к парным союзам (*weder ... noch; niht ... noch*): «Бог не есть ни это, ни то», «Бог не является ни бытием, ни благом». Произвольный отказ от понятийных и образных средств в постижении горнего часто описывается глаголами с приставкой «*ent-*» и Дат. удаления: «Сия цель не имеет образа; — она вырастает из образа и распространяется вширь»²⁴.

В богословских сочинениях средневековья переживание запретного, горнего было представлено как правило двойким — тема-

²⁴ Майстер Экхарт. Проповедь 1: «...sô sleht si (diu sêle) in ir nihtes niht», «daz ungemischte licht», DW I, S. 14, 2—3; «in einem ... unmaezigen gewalte», S. 17, 6; «âne wîse», «âne zal», S. 13, 9. Проповедь 52: «der êwige abgrunt götliches wesens», DW II, S. 493, 5—6. Проповедь 71: «namelôs», DW III, S. 221, 8. Проповедь 7: «in dem mer sîner gruntlôsicheit», DW I, S. 123, 2—3. Проповедь 10: «ez enist niht daz inner licht», DW I, S. 162, 16. Проповедь 9: «Got enist weder diz noch daz», DW I, S. 146, 2—3; «Got enist niht wesen noch güete», S. 148, 3; «...ez entwehset der wîse...», S. 144, 7—8.

тическим или методологическим — образом²⁵, иными словами в виде обобщенных суждений о недоступности Бога, Его непостижимости тварным умом, причем суждения эти, как бы ни были они художественно и психологически разработаны, не выходили за пределы непосредственных свидетельств, — или в виде совокупности понятий и логических выводов, в которых разворачивалась общая интуиция непостижимости Божией. Во втором случае факт Божественной непостижимости подвергался последовательному осмыслению. Очевидный аргумент в качестве «общего места», он становился уникальным, пусть и отрицательным результатом кропотливого и напряженного исследования, своего рода борьбы за сохранение слова и предложения. И такая борьба, при всей ее тщетности, непомерности стоящих перед нею задач, оказывалась отнюдь не бессмысленной, так как оборачивалась осознанием предельных возможностей и углубленной критикой языка. — О Божественной непостижимости писали и высказывались многие христианские авторы, но подлинными «апофатиками» были только некоторые из них.

К числу последних принадлежал и Майстер Экхарт. И хотя большинство его отрицательных высказываний так или иначе связаны с непостижимостью Божественных предметов, в его латинских проповедях и особенно в «Толковании на Исход» тем не менее просматривается общая склонность видеть в «*via negativa*» чистый метод. Отвлекаясь от непосредственной тематической связанности, теолог воспринимал отрицание в качестве своеобразного способа построения научной гипотезы. И тогда методологическая сторона начинала у него главенствовать над тематической. Попытки обрисовать контуры «неведомого Бога» оказывались не более чем одной из задач. Ее место могла занять любая другая из насущных и нерешенных проблем современной Экхарту науки. При этом выкладки отрицательного богословия обращались в его трактатах в мыслительные ходы и своего рода «пустотелые» поисковые процедуры, приложимые к любой из избранных им тем.

Кроме Бога одним из предметов отрицательного описания стала для немецкого мистика «синтерисис» — «сердцевина души», ведь, согласно его убеждению, «вся человеческая наука никогда не сумеет проникнуть в то, что душа представляет собой в своем основании»²⁶.

²⁵ D. Westerkamp. *Negation im Absoluten. Begriff und philosophische Probleme der negativen Theologie*. Braunschweig, 2002, S. 2 (компьютерный набор). Здесь тематическая и методологическая стороны вопроса обозначены соответственно как *epistemisch* и *epistemologisch*.

²⁶ *Майстер Экхарт*. Проповедь 7, DW I, S. 124, 1—2.

В проп. 2 он развернул последовательную критику имен, которыми некогда определял ее потаенную сущность: «Я иногда говорил, что в духе есть некая сила; — и она одна свободна. Порой я говорил, что есть прибежище духа. Иногда говорил, что в духе есть свет. А иногда я называл это искоркой. Теперь говорю я, что это — не то и не это, и вообще не что-либо. Оно дальше от этого и того, чем небо от земли. А посему я определяю его еще более благородным образом, нежели раньше. И вот оно уже смеется над благородством и образом, и превзошло все это! Оно свободно от всех имен и обнажено от всех форм, свободно и чисто, как свободен и чист Сам в Себе Бог. Оно совершенно едино и просто, как един и прост Бог, так что в него никак невозможно проникнуть»²⁷. Здесь перед нами выстроена одна из знаменитых отрицательных лестниц Майстера Экхарта: [не] сила, [не] прибежище, [не] свет, [не] искра, «не то и не это», «не что-либо» и [не] называемое «более благородным образом» иное. В конце концов, за неимением лучшего, Мастеру приходится довольствоваться местоимением «ez», вполне безразличным к тому, на что оно указывает. Так же, отрицательным способом, очерчивается недоступное для человеческого разумения понятие «святости». Определяя его, мистик подбирает из «Миссала братьев проповедников» и тотчас отвергает сравнения с деревом, солнцем, луной, чтобы затем удовлетвориться также условным сопоставлением Августина с «золотым сосудом, который тверд и устойчив и несет в себе благородство разных камней...»²⁸ И все-таки отрицательное богословие не развилось у Майстера Экхарта в чисто поисковый метод, с одинаковым успехом приложимый к разным предме-

²⁷ *Майстер Экхарт*. Проповедь 2, DW I, S. 39, 1 — 40, 4. К основным именам, которыми в экхартовских проповедях и трактатах наделяется *сущность души*, относятся: «ein kraft», «ein huote», «ein licht», «ein vünkelin», «niht», «munt der sêle», «vünkelin der redelicheit»; «scintilla», «essentia animae», «sinderesis», «abditus mentis», «supremum animae», «aliquid», «castellum», «lumen», «virtus», «custodia» и др.

²⁸ *Майстер Экхарт*. Проповедь 16 b, DW I, S. 263, 7—9. Ср. Миссал братьев проповедников, чтение на день бл. Августина: «Quasi stella matutina in medio nebulae, et quasi luna plena in diebus suis lucet, et quasi sol refulgens, sic iste effulsit in templo dei. Quasi arcus refulgens inter nebulas gloriae, et quasi flos rosarum in diebus vernis. Quasi lilia quae sunt in transitu aquae, et quasi thus redolens in diebus aestatis. Quasi ignis effulgens et thus ardens in igne. Quasi vas auri solidum ornatum omni lapide pretioso. Quasi oliva pullulans et cypressus in altitudinem se tollens». Ср.: Сир. 50, 6—11. См. также негативное определение отрешенности в одноименном трактате Экхарта: «Совершенная отрешенность не склоняется перед тварью и не превозносится перед ней, она не хочет быть ни ниже нее, ни выше нее; она хочет иметь основание в себе — ни ради чьей-то любви, ни ради чьего-то страдания; и не желает иметь ни сходства, ни различия с творением, ни с тем и ни с этим; она не хочет ничего другого, как быть. Но чтобы хотеть быть тем или этим, этого она не желает» (DW V, S. 406, 2—7; Об отрешенности, с. 211—212).

там исследования. Причины этому, по-видимому, следует искать в его глубокой укорененности в церковной проблематике и неразрывной связанности с вопросами экстаза и аскезы.

Итак, в экхартовском творчестве «*via negativa*» нередко рассматривалась как сугубо научный метод. Такое представление о ней доминиканский теолог позаимствовал из «Путеводителя растерянных» Моше бен Маймона. Кроме того отрицание зачастую низводилось Экхартом до уровня литературного клише и разговорного топоса. И тогда в первом случае оно становилось отработанным поисковым ходом, а во втором — риторической фигурой и таким образом превращалось в «общее место», хотя исходно основной его задачей было как раз разрушение «общих мест» в описании Бога. Так или иначе понятое, отрицание лишалось внутренней связи с мистическим опытом, несмотря на то, что оно порождалось именно им. Здесь, впрочем, также следует различать два вида отрицательного богословия: глоссолалию и мистагогию. Отрицательное говорение, характерное для женского мистицизма позднего средневековья²⁹, разворачивалось во время экстаза и входило составной частью в его предречевой и жестикуляционный ряд. Оно отличалось речевой несвязанностью, спонтанностью состоящей из словесных корней внутренней речи, еще не выстроенной в соответствии с логикой предикативных высказываний. Учение об отрицании следовало за переживанием экстаза и представляло собой воспоминание о нем. Овнешненное словами, рациональное и осознающее себя методом, чуть ли не жанром, такое отрицательное богословие, при всей его уникальности, использовало достижения предшествующей ему духовной традиции. Само отчасти опосредованное этой традицией и вписанное в ее историю, оно сообщало речевые клише богослужебной практике и околоцерковному обиходу.

Последнюю разновидность отрицательного богословия Мастер Экхарт изображает в проп. 50: «Ходившие во свете пророки постигали и обретали тайную истину под воздействием Духа Святого. Время от времени они склонялись к тому, чтобы обратиться вовне и возвестить о вещах, каковые они познавали, ради нашего блаженства, дабы и нас научить ведать Бога. [Но] случалось так, что они умолкали, ибо не могли говорить, и виной тому три причины...»³⁰. Далее мистик переходит к изложению этих причин. Все они состоят в несоответствии

²⁹ См. об этом прежде всего в работах П. Динцельбахера: *P. Dinzelsbacher. Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. Stuttgart, 1981; Wörterbuch der Mystik / Hrsg. von P. Dinzelsbacher. Stuttgart, 1989, и др.*

³⁰ *Майстер Экхарт. Проповедь 50, DW II, S. 454, 4—8.*

увиденного нашим зрительным образам. Из того же, что созерцается «в Боге», вследствие его «грандиозности и благородства», невозможно извлечь никакой формы и затем ее описать. Потому-то пророки познавали «сокровенную истину» и «тайное в Боге» без того, чтобы «запечатлеть их словами» (geworten). Однако, порой они «обращались вовне и вещали, но из-за несоответствия истине нисходили к грубой материи, желая нас научить, как постигать Бога при помощи низменных предметов творения»³¹.

По поводу экстаза Майстер Экхарт высказывает два основных соображения. Первое заключается в утверждении совершенной полноты осуществляющегося в мистическом акте единения человека и Бога. «Тебе надобно полностью выйти из твоего “ты-бытия” (dinisheit) и перелиться в Его “Он-бытие” (sinesheit). И вот твое “твое” и Его “Его” должны стать столь единым “Мое”, чтобы тебе вместе с Ним вечно постигать Его невозникшую бытийственность (istikeit) и Его невыразимую ничтожность (nitheit)»³². В экстатическом трансе, вновь и вновь повторяет Экхарт, человек не «объединен» с Богом, ведь это указывало бы на их сугубо внешнее сопряжение, но «един» с Ним³³.

В проп. 71 и 77 рейнский Мастер толкует пару библейских цитат, где, по его мнению, вполне определенно выражена мысль о мистическом единстве человека и Бога. Приведя стих: «Буду искать Того, Которого любит душа моя» (Песн. 3, 2), он задается вопросом об отсутствии здесь имени Божьего и находит по крайней мере четыре причины. Если бы душа приписала имя Богу, то она помышляла бы о чем-то определенном, каковым Бог отнюдь не является. Кроме того, когда любишь, то не знаешь ни о чем, кроме любви, полагая, что все любят Его, и удивляясь тому, что кто-то помышляет еще о чем-то другом. К тому же душа не способна даже на короткое время «отойти от любви», чтобы так или иначе назвать Любимого ею. У Бога нет другого имени, кроме «Любовь» (как бы мы сегодня сказали, «перформативного» имени). Да и оно не является именем, а единственным словом, которое душа в состоянии произнести. И в этом имени собраны воедино все имена³⁴. Как видим, в указанном отрывке отри-

³¹ Там же, S. 454, 9—18.

³² *Майстер Экхарт*. Проповедь 83, DW III, S. 443, 4—7.

³³ *Майстер Экхарт*. Книга Божественного утешения, гл. 2: «Наш Господь молил Отца Своего, чтобы с Ним и в Нем мы стали едины, а не только объединились», DW V, S. 33, 8—9; «...Душа в тождестве ненавидит подобие и любит его не само по себе и не из-за него самого. Но она любит его ради Единого, сокрытого в нем...», DW V, S. 34, 11—13 (Об отрешенности, с. 183, 184).

³⁴ *Майстер Экхарт*. Проповедь 71, DW III, S. 221, 6—222, 10.

цание предстает в новом свете. Причиной анонимности Бога может быть не только Его инаковость по отношению к дольному миру, но и не допускающая рефлексии и наименования близость к Нему. В проп. 77 Экхарт изъясняется еще более определенно. Задавшись вопросом, отчего стих «Вот, Я посылаю Ангела Моего» (Мал. 3, 1) как правило передается в Лук. 7, 27 без местоимения «Я», Мастер приходит к выводу, что оно, помимо прочего, разъединило бы душу и Бога...³⁵

Вторая мысль Экхарта заключается в том, что в экстазе, несмотря на полное единение, в котором не могут возникнуть никакие теонимы, все-таки сохраняется самосознание человека. — Эту идею рейнский Мастер настойчиво проводит в трактате «О человеке высокого рода»: «Когда человек, душа, дух взирает на Бога, он понимает и мыслит себя познающим, то есть он осознает, что видит и созерцает Бога. И иным людям сдается, и это может показаться похожим на правду, что цвет и ядро блаженства заключается в осознании, когда дух сознает, что он постигает Бога. Ибо если бы я испытал все блаженство и об этом не ведал, то какой же прок был бы мне от того и что́ это было бы за блаженство? Но я уверенно говорю: это неверно. Если и верно сие, что душа без того все-таки не была бы блаженна, то блаженство сокрыто все же не в этом. Потому что первое, в чем блаженство сокрыто, заключается в том, что душа в чистоте взирает на Бога. Тут получает она все свое бытие и свою жизнь и творит все, что она есть, из основания Божьего, не ведая о знании, о любви и ни о чем вообще. Она обретает покой только и единственно в Божественном бытии, она не знает, что́ здесь бытие, а что́ Бог. Но вот, если бы она знала и понимала, что она Бога видит, созерцает и любит, то это, в соответствии с естественным порядком вещей, было бы удалением, а [затем] возвращением в исходное»³⁶.

Невольно возникает вопрос: насколько достоверны все эти свидетельства об экстазе и основаны ли они вообще на действительном опыте? Вопрос далеко не праздный, ибо сам Экхарт ни в одном из своих сочинений не упоминает о переживаемых *лично им* экстатических состояниях. Обращает на себя также внимание несоответствие приведенных свидетельств друг другу. Мастер легко ловится на

³⁵ *Майстер Экхарт*. Проповедь 77, DW III, S. 338, 3—7. Это третья причина отсутствия местоимения «Я», первая и вторая заключаются в «невыразимости» (unsprechelicheit) и «превознесенности над всяким словом» (über alliu wort) Бога и души в их основании (S. 337, 5 — 338, 3).

³⁶ *Майстер Экхарт*. О человеке высокого рода, DW V, S. 116, 21 — 117, 4. «Удаление» и «возвращение» — «üzslac» и «widerslac» соответственно (Об отрешенности, с. 207).

противоречии. Он, например, говорит в проп. 71, что душа в транс «...не знает ничего, кроме любви...», а в трактате «О человеке»: «... не ведает о знании, о любви...». Далее, о каком «удалении» и «возвращении» может идти речь, если сам Экхарт в позднем своем произведении «Об отрешенности» утверждает: «Когда душа этого (т. е. транс. — *M. P.*) достигает, она лишается своего имени, Бог ее поглощает, и она в ничто обращается, как солнце поглощает зарю, так что та исчезает»³⁷? — Надо сказать, что подобная противоречивость вполне в духе Экхарта, который никогда не описывает органическое протекание процессов и состояний иначе, как парой взаимоисключающих тезисов. Этими тезисами он как бы очерчивает «справа» и «слева» контур того, что хотел бы, но не умеет сказать, живо ощущая несоответствие опыта, его плавного становления и самопроизвольного разворачивания — слову с присущим ему жестким и, главное, дискретным содержанием. Именно противоречия являются лучшим, а вернее единственным, доказательством наличия всякого, в том числе и экстатического, опыта — доказательством куда более надежным, чем любое свидетельство о себе, ибо это последнее можно подвергнуть сомнению. В противном случае откуда бы взяться противоречиям, коль скоро их невозможно стилизовать?

Итак, Майстер Экхарт утверждает, что говорение о Боге рождается в недрах экстаза, но он, к сожалению, ничего не упоминает о том, когда и как именно оно возникает. Однако, следуя логике рейнского мистика, с большой долей уверенности можно сказать, что оно появляется во время «удаления», при условии, что душа «...знает и понимает, что она Бога видит, созерцает и любит». Сам Экхарт ставит «удаление» много ниже «возвращения в исходное» и пребывания в нем. По ценности он сравнивает их соответственно с белым по окрасу предметом и белизной как таковой, стеной и ее фундаментом³⁸. Впрочем, и «удаление» имеет свои преимущества. Здесь человек проявляет себя в качестве себя самого, не обезличенным, не растворенным в «пучине» Божества (о чем, правда, можно свидетельствовать в терминах поглощения), сохранившим в себе частицы своего опыта, способным к говорению о Боге. Отсюда между прочим объясняется резкое изменение качества мистических созерцаний в XII—XIII вв. и их переход от зрительных образов, пространственно-временных категорий к символике

³⁷ *Майстер Экхарт*. Об отрешенности, DW V, S. 427, 8 — 428, 3 (Об отрешенности, с. 218)

³⁸ *Майстер Экхарт*. О человеке высокого рода, DW V, S. 117, 5—12 (Об отрешенности, с. 207).

света, так что возможно говорить о «старом» и «новом» экстазе...³⁹ Захлестнув второй волной Европу в эпоху Высокого средневековья⁴⁰, неоплатонизм вторгся в порядке личного опыта в сердцевину экстаза, не только организуя на выходе речевую деятельность, но и как-то — в обратном движении — воспитывая и преобразуя самый экстаз. Что же касается речи, то она зародилась в экхартовском «удалении», т. е. отстранении от экстатического единства и осознании себя, и распалась на множество речевых практик, развитых в немецких мистических сочинениях позднего средневековья. В их число входят говорение «от Бога» (пророчество), «к Богу» (молитва, хвала-доксология), «в Боге» (глоссолалия) и «о Боге» (положительное, отрицательное и срединное богословие)⁴¹.

3. Теоретические основы; отрицательное богословие и критика соименной символизации; имя Бога — «Ничто» и молчание

«*Via negativa*» направлена на увеличение количества отрицаний, относящихся к Богу, ведь, как мы читаем в проп. 95 b, «чем больше в отношении Его отрицаешь, тем больше Его восхваляешь, и чем больше отрицаний Ему прилагаешь, тем больше в своем познании к Нему приближаешься»⁴². Но экхартовская негативная теология разворачивается не только по горизонтали, вбирая в себя новые отрицания равноценных друг другу понятий тварного мира (примером чему является рассмотренная выше отрицательная номинация «сердцевины души»). Такая теология развивается и по вертикали, поскольку предикаты и атрибуты, которые она отвергает, принадлежат различным, последовательно возвышающимся уровням бытия. — Негативное богословие Экхарта динамично и драматично. В стремлении очертить силуэт «обнаженного Бога» оно совлекает с Него покров за покровом,

³⁹ См.: М. Ю. Реутин. Майстер Экхарт — Григорий Палама (К сопоставлению немецкой мистики и византийского исихазма) // Одиссей. М., 2006, с. 302—304.

⁴⁰ Кроме хорошо известных трудов А. Ф. Лосева и Э. Панофского в этой связи следует упомянуть работы Раймонда Клибански (*R. Klibansky. The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. London, 1950*), Эндре фон Иванки (*E. v. Ivanka. Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln, 1964.*) и Вернера Байервальтеса (*Platonismus in der Philosophie des Mittelalters / Hrsg. von W. Beierwaltes. Darmstadt, 1969*), а также статью: *O. P. Edouard-H. Wéber. Eléments néoplatoniciens en théologie mystique au XIII-ème siècle // Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984. Stuttgart, 1986, S. 196—217.*

⁴¹ *A. M. Haas. Geistliches Mittelalter. Freiburg / Schweiz, 1984, S. 186.*

⁴² *Майстер Экхарт. Проповедь 95 b, DW IV, S. 193, 220—222.*

не только Благо, Истину, Бытие, но даже Единое: «Ну а если Он не является ни Благом, ни Бытием, ни Истиной, ни Единым, то чем же тогда является Он? — вопрошает богослов в проп. 23 и отвечает: — Он есть сплошное Ничто (*nihtes niht*). Он не есть ни это, ни то. Если же ты еще помышляешь о чем-то, что этим-де является Он, то этим Он не является»⁴³.

Нами уже было замечено, что отрицательное богословие критикует неподобающий характер положительных утверждений. Их неуместность заключается в их *нерелевантности* Богу. Релевантность, в широком смысле, определяется как соответствие полученного результата желаемому результату, или уже, как соответствие результата поиска поставленной в запросе задаче. Однако такого соответствия нет между нашим желанием видеть Бога милостивым, мудрым, благим и тем, что Он есть и что мы определяем этими именами. Для создаваемых нами положительных наименований характерно, как сказано, несовпадение смысла и значения имени, т. е. того, как именем берется данная вещь, как она изображается им, и того, чем эта вещь является сама по себе. Такие наименования являются экивоками. — Отсюда понятны требования, предъявляемые Экхартом к богословию отрицаний. Оно должно доказать, «что ничего из того, что присутствует во внешних вещах и что воспринимается чувствами, не обретается в Боге»⁴⁴. А раз так, мы не можем приписать Богу и противоположные атрибуты, по объему равноценные тем, которые отрицаются. Иными словами, заявив, что Он «не благ» и «не мудр», мы не делаем вывода, что Он «скверен» и «глуп», но превосходим то и другое, имея в виду, что ни «благость», ни «мудрость», в силу ограниченности этих понятий, не пригодны для Его описания.

Если бы оставалась возможность заменить предикаты и атрибуты на другие, того же порядка и соизмеримые им, речь шла бы о логическом отрицании, или частном отрицательном суждении, как оно называлось средневековыми логиками. Но в нашем случае речь идет об отрицании класса понятий, или общем, абсолютном, отрицательном суждении... Ведь вообще говоря «благость» и «мудрость» только на первый взгляд обладают объективным значением, на самом же деле они вполне субъективны. И они — не то, что присуще Богу как Таковому, а то, что приписывается Ему в силу навыков нашего разума. Поэтому предложенное выше деление атрибутов на объективные и субъективные довольно условно. Его, возможно, стоит сохранить

⁴³ *Майстер Экхарт*. Проповедь 23, DW I, S. 402, 1—3.

⁴⁴ *Майстер Экхарт*. Толкование на Исход, п. 179, LW II, S. 154, 11—13.

лишь как указание на способ прямого («не мудрый») либо косвенного, опосредованного через познающий субъект («безымянный») наименования Бога. Ибо все, что мы говорим о Боге, в конечном счете мы говорим о себе⁴⁵. Наши положительные суждения релевантны не Богу, а нам.

Интересно спросить: каким же будет образ Бога, если его очертить большим, теоретически бесконечным, количеством частных отрицательных суждений? Но ответ на этот вопрос уже существует, и содержится он в шестой гипотезе «Парменида» (160b—163b), где речь идет об относительном отрицании единого, с выводами для самого единого. — Если последовательно утверждать, что единое не есть какое-то частное иное («от него должно быть отлично иное, ведь иначе и единое нельзя было бы назвать отличным от иного»⁴⁶), то единое станет по своему объему тождественно всему иному с его предикатами и атрибутами. Раз оно иное, значит большое по отношению к малому, малое по отношению к большому, подвижное и неподвижное, бытие и не-бытие, и под. «Таким образом, выходит, что несуществующее единое становится и гибнет, а также не становится и не гибнет»⁴⁷. Этого дурного множества отрицаний при результирующем их общем утверждении пытается избежать критика нерелевантности положительных суждений о Боге.

Частные отрицательные суждения имеют тенденцию разворачиваться вширь, по горизонтали, а общие — снизу вверх, по вертикали. В самом деле, есть разница в том, переходить ли от одного понятия к другому в рамках единого класса или, отрицая понятие, вместе с ним отрицать и весь его класс с тем, чтобы подняться к новому классу. Экхарт склоняется ко второму. В этом доминиканский магистр единомушен с рабби Моисеем, идеи которого, наряду с идеями Дионисия Ареопагита, он заложил в основы своего учения об отрицании. Приступая к разработке учения, Экхарт ставит в пп. 178—179 «Толкования на Исход» несколько важных вопросов, решение которых, как он убежден, поможет слушателям и читателям из университетской среды вникнуть в суть негативного богословия. — Вопросы звучат следующим образом: 1. «Чем, в постижении Бога, Моисей, Соломон, Павел, Иоанн и прочие мудрецы отличаются от какого-нибудь простеца, коль скоро все они в познании того, что относится к Богу, пришли лишь к одним отрицаниям?» 2. «Почему, согласно единомушенному мнению

⁴⁵ *Майстер Экхарт*. Проповедь 83, DW III, S. 441, 1—4.

⁴⁶ *Платон*. Парменид, 160d // Соч. в 3 т., т. 2. М., 1970, с. 465.

⁴⁷ Там же, 163b (с. 471).

святых и учителей, отрицательные высказывания о Божественном, или о Боге, верны?» 3. «Чем различаются отрицательные и положительные высказывания о Боге, если одни утверждают ничто, а другие, то есть отрицательные, не утверждают чего-либо, но только отрицают?»⁴⁸. Отвечая на поставленные вопросы, Майстер Экхарт обнаруживает глубокое знание «Путеводителя растерянных», в особенности гл. 50—64 кн. I, в которых Маймонидом обсуждаются проблемы негативного метода и отрицательной теонимии. Сами ответы сводятся к следующему.

«...“Чем больше отрицательных суждений приложишь к Богу, тем больше приблизишься к Его постижению и будешь [к Нему] ближе, чем тот, кто не знает как отстранить” от Бога несовершенства, или атрибуты, “о которых доказано, что” они далеки от Бога», — повторяет Экхарт в п. 183 «Толкования на Исход» важную для себя мысль рабби Моисея, уже известную нам по проп. 95 в. В ходе отрицательного познания шаг за шагом исключается все неподобающее, что, как выясняется, «“прилагать к Творцу бессмысленно”»⁴⁹. При этом целесообразно не только умножение числа отрицаний, но существенна и их подкрепленность все «более мощными основаниями», так что каждое из отрицательных суждений становится результатом длительного, тщательного размышления⁵⁰. Доминиканский магистр снова и снова возвращается к проблеме нерелевантности атрибутов и предикатов, решение которой, согласно его точке зрения, предполагает постепенное восхождение через разные уровни бытия от дольного к горнему миру. Что же это за уровни? Их теолог выстраивает, как правило имея в виду последовательность «мест», описанную в аристотелевском трактате «О небе», в соответствии с которым высшее включает в себя низшее и является «местом» для него. Сюда Экхарт вводит фрагменты дионисиевской иерархии ангельских чинов, располагающихся друг под другом в соответствии с мерой восприятия Божественных дарований. В итоге, как явствует в частности из проп. 36 а, возникает весьма эклектичное сооружение, построенное на основе разных принципов и включающее в себя семь этажей: приближенного к Богу верховного архангела, ангела, небо, огонь, воздух, воду и землю; причем только

⁴⁸ *Майстер Экхарт*. Толкование на Исход, пп. 178—179, LW II, S. 153, 7—154, 5. Порядок вопросов изменен, так что наш вопрос 1 соответствует второй части экхартовского первого вопроса, наш вопрос 2 — первой части первого вопроса и вопрос 3 соответствует второму экхартовскому вопросу.

⁴⁹ *Майстер Экхарт*. Толкование на Исход, п. 183, LW II, S. 156, 13 — 157, 2; 157, 4—5.

⁵⁰ *Майстер Экхарт*. Толкование на Исход, п. 183: «Perfectior enim est ille in cognitione dei et qui fortiori ratione removet huiusmodi attributiones a deo, et iterum ille, qui plura scit remove re talia ab ipso, quae remotio fit per nomina negativa», LW II, S. 158, 5—7.

последняя ни для чего не является «местом»⁵¹. — Вот эти-то уровни и нужно пройти в процессе отрицательного познания Бога и отказа от неподобающих атрибутов. Негативное богословие напоминает восхождение Моисея «на гору», вернее «в гору» Синай («in montem, ... non ait ad montem»), ибо такое восхождение вверх есть в равной степени углубление в вещь и ее сокровенные принципы⁵².

Пример отрицательного восхождения Экхарт дает нам в том же п. 183. Четыре участника вымышленной сценки делятся своими представлениями о Творце. Первый из них не в состоянии доказать, что Тот не является телом. Второй уже сознает, что Бог — это не тело. Третий «путем доказательств постиг, что не одна только телесность, но и материя в целом от Бога отстоит далеко». Четвертый человек выражает уверенность в том, что в Боге нельзя обнаружить вообще ничего из того, что сотворено и ограничено каким-либо родом сущего, что в Нем нет места непостоянству, возможности не быть и бытию-от-другого, что Ему, наконец, нельзя дать дефиниции, определяющей Его «конец и начало». «Очевидно, — следует вывод Экхарта и рабби Моисея, — насколько по совершенству в познании Бога второй человек отстоит от первого, третий — от второго, а четвертый — от третьего...» Где-то на высотах отрицательного познания негативное богословие обращается на себя самое, из критического метода превращается в предмет критики и уступает место молчанию. «Так оправдывается слово Сократа: “Знаю, что ничего не знаю”, словно он хотел сказать: “О Боге я знаю лишь то, что я не знаю Его”»⁵³. Такое осознание своего ничтожества в познании Бога является для рейнского мистика высшим Его постижением. И как раз мерой этого осознания «Моисей, Соломон... и прочие мудрецы отличаются от какого-нибудь простеца». «Кто познает Бога в той мере, в какой Он непостижим для творений, тот познает Бога в наибольшей мере. Кто же ясно поймет, что Бога познать невозможно, тот познает Бога вполне (aller genzlichest)», — говорит Экхарт в проп. 97⁵⁴.

Ответ на второй вопрос об истинности отрицаний доминиканский теолог начинает с примера, взятого им из Цицероновского трактата

⁵¹ *Майстер Экхарт*. Проповедь 36 а, DW II, S. 188, 6—11.

⁵² *Майстер Экхарт*. Толкование на Исход, п. 265: «...intellectus intrat ad ipsa rei principia et ibi rem accipit in principiis suis in radice et origine», LW II, S. 213, 13—14.

⁵³ Там же, пп. 183—184, LW II, S. 157, 5 — 158, 16.

⁵⁴ *Майстер Экхарт*. Проповедь 97, DW IV, S. 227, 39—41. Проповедь LI (Pf.): «Ein meister sprichet: muoz daz von nôt sin, daz ich von gote rede, sô spriche ich, daz got ist etwaz, daz enkein sin begrifen noch erlangen mag; anders weiz ich niht von ime. Ein ander meister sprichet: swer daz von gote bekennet, daz er unbekant ist, der bekennet got», S. 169, 5—9.

«О риторическом изобретении». В п. 181 он обращает внимание на косвенный характер многих отрицательных суждений и истолковывает их исходя из юридического понятия алиби. То, что «Мартин не совершал прелюбодеяния в Фивах, будет доказано, если в указанный день и час его видели в Афинах». Не иначе обстоит дело с косвенными отрицательными утверждениями. Скажем, из тех или иных деяний Творца следует, что Он не имеет материи; Он, стало быть, свободен и от всех связанных с материей несовершенств, таких как незнание, подверженность страданиям или подобное. «Поскольку же отсутствие по необходимости предполагает наличие и отрицание основывается на утверждении, то из этого со всей очевидностью следует, что в Боге есть нечто, чем бы оно ни было, что исключает неведение, страдательность и иное». Согласно Экхарту, негативное богословие указывает отрицательным образом на нечто положительное и наличествующее, но не называет того, что наличествует. То же самое в случае с отрицательной дефиницией неба. Доказав, что оно не составлено из той же материи и формы, из которых в нашем мире состоят преходящие вещи, мы одновременно докажем, что оно не является легким или тяжелым, что оно не испытывает на себе чужого влияния, а равно не имеет ни вкуса, ни запаха⁵⁵.

Итак, истинность, которую святые отцы и учителя Церкви неизменно связывали с «*via negativa*», Экхарт связывает с положительным утверждением, хотя и опосредованным отрицанием: «... в Боге *есть* нечто, чем бы оно ни было, что *исключает...*, как свет [исключает] тьму, а добро — зло». Только к такому суждению, содержащему в себе отрицание, приложимо, как уверен теолог, понятие истинности. Это, разумеется, уже не классическая «*via negativa*», сколько бы Майстер Экхарт ни ссылался в свое оправдание на апофазу Дионисия Ареопагита. Как и в случае с положительным богословием, он переходит границы отрицательного метода, вторгаясь в область другой, отнюдь не отрицательной речевой практики.

В дальнейших размышлениях об отрицании Экхарт основывается на достигнутых им ранее результатах. Все его выкладки направлены на уточнение развитой им критики неуместных суждений о Боге, их неподобающего характера (нерелевантности). Возьмем, к примеру, ответ на последний из поставленных выше вопросов о различии «отрицательных и положительных суждений о Боге». Как те и другие определяют предметы горнего мира? — Вот два наблюдателя созер-

⁵⁵ *Майстер Экхарт*. Толкование на Исход, п. 181, LW II, S. 155, 7—156, 2; п. 182, LW II, S. 156, 6—9.

цают нечто движущееся вдаль (как позже они узнают, человека) и определяют увиденное при помощи положительных и отрицательных утверждений. На высказывание первого: «живое существо», второй отвечает: «не металл» и «не камень». «Хотя первый, — заключает магистр, — не полно и не точно говорит, чем является наблюдаемое, но все-таки направляет к познанию чего-то, что некоторым образом принадлежит “к цельности вещи”, которая наблюдается. А второй, утверждающий, что наблюдаемое не является камнем, вообще не открывает того, чем может быть сущность, или того, что относится к сущности наблюдаемого; он лишь отрицает». Этот пример Майстер Экхарт взял из ч. I, гл. 58 «Путеводителя» рабби Моисея⁵⁶. В проп. 95 (a и b) он приводит другой пример, с кораблем, который позаимствовал из ч. I, гл. 60. «Я решил объяснить одному человеку, что такое корабль. Он же его еще никогда не видал, но о том, что видел, он знал, что это не является кораблем. Увидев камень, он понимал, что камень — отнюдь не корабль. И чем больше он видел того, что не было кораблем, тем ближе подходил к познанию оного. Не иначе и с Богом: чем больше отрицаний Ему прилагаешь, тем ближе в своем познании к Нему приближаешься»⁵⁷. В этом отрывке рейнский Мастер выявил суть негативного метода, однако не привел всего списка отрицательных определений корабля, содержащегося у Моше бен Маймона. А он между тем состоит из более чем 10 членов: не акциденция, не минерал, не животное; не растение на корню, не тело, части которого образуют органическое единство, не вещь, обладающая простой конфигурацией, как у деревянной плиты либо двери; не имеет сферической формы, не конус, не круг, не правильный многогранник и не сплошной предмет...⁵⁸

Обобщая отрицательный метод Маймонида и Экхарта, мы могли бы приравнять всю совокупность предложенных ими негативных обозначений к фону, окружающему контрастный по отношению к нему силуэт. В этом случае непосредственное описание силуэта напоминало бы собой «*via positiva*», а опосредованное, осуществляемое через заполнение фона, — «*via negativa*». Путем последовательного отсеивания единиц конечного множества, которые не являются искомым предметом, можно достичь не меньшей определенности в сравнении с той, которая достигается при прямом назывании предмета. В то же время это позволяет избежать ошибок нерелевантности, вкрадываю-

⁵⁶ Там же, п. 180, LW II, S. 154, 14 — 155, 6.

⁵⁷ *Майстер Экхарт*. Проповедь 95 b, DW IV S. 193, 223—233; также 95 a, DW IV, S. 190, 176—182.

⁵⁸ *Моше бен Маймон*. Путеводитель растерянных, ч. I, гл. 60, с. 313.

щихся в положительные утверждения, ибо «отрицание отводит все, что обнаруживает, ничего при этом не полагая»⁵⁹. В этом заключается, по Майстеру Экхарту, различие между положительными и отрицательными суждениями двух богословских методов.

Нужно сказать, что, кроме маймонидовского, рейнский мистик знал и охотно использовал и другой метод отрицательной «выборки», который заимствовал из гл. 2 дионисиевского трактата «О мистическом богословии». Пример со статуей, которую скульптор высекает из окружающего ее материала, Экхарт разместил в своих толкованиях на книгу «Бытия» и «Евангелие от Иоанна»⁶⁰, а также в труде «О человеке высокого рода». В последнем читаем: «Когда какой-нибудь мастер создает образ из дерева или из камня, то он не привносит в дерево образ, но вырезает те щепки, что образ прятали и скрывали. Он дереву не придает ничего, а отнимает и стесывает у него верхний слой и снимает кору. И тогда проясняется то, что лежало под спудом»⁶¹. Высечение статуи Экхарт помечает производными формами от глаголов «educio» (изводить) и «abenemen» (изымать). Вообще же техническому термину рабби Моисея «исключение»⁶² соответствует термин Ареопагита «отстранение» (αφαίρεσις); оба переводились средневековыми схоластиками как «удаление» (remotio). Если метод «исключения», разработанный еврейским философом, использовался у немецкого мистика для отрицательной дефиниции Бога, то созданный греческим отцом церкви метод «отстранения», или «отъятия», применялся у него для отрицательного определения «сердцевины души», для описания духовного опыта, состоящего в погружении в «сердцевину» и отслаивании прикрывающих ее внешних пластов.

В различии «исключения» Моше бен Маймона и «отъятия» Дионисия Ареопагита наглядно выразилось общее несходство их отрицательных методов, укорененных, как было показано выше, в библейском креационизме и неоплатоническом эманационизме. Во втором случае, растолкованном на примере высечения статуи из глыбы окружающего ее материала, осуществляется логичный переход от отрицания атрибутов и предикатов к описываемому отрицательным образом содержанию. В первом случае такой переход не имеет места, ибо

⁵⁹ *Майстер Экхарт*. Толкование на Исход, п. 179, LW II, S. 154, 10.

⁶⁰ *Майстер Экхарт*. Толкование на Евангелие от Иоанна, п. 575, LW III, S. 503, 8—10; его же. Толкование на Бытие, п. 301, LW I, S. 439, 6—8 (Об отрешенности, с. 167).

⁶¹ *Майстер Экхарт*. О человеке высокого рода, DW V, S. 113, 18—22 (Об отрешенности, с. 205). Ср.: *Дионисий Ареопагит*, гл. 2, с. 351 (PG 3, 1025).

⁶² См. в частности: *M. Jastrow*. A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, in 2 vol, vol. 1. N. Y., 1985, p. 367.

перейти от «не металла», «не камня» к человеку, от «не акциденции, не минерала, не животного...» к кораблю — «деревянному предмету, с внутренними полостями, удлинённому, построенному из множества досок»⁶³ — как кажется, невозможно, если понятия «человек» и «корабль» не были заранее заданы положительным образом, и выборка не производится из конечного множества членов. (Где рабби Моисей, а вместе с ним и доминиканский магистр находят это конечное множество: не в бескрайнем ли мире сотворенных вещей? — остается неясным.) Ведь отрицать качества вещи, поскольку они мешают обнаружиться ее Первопричине и Принципу, и отрицать самую вещь, принадлежащую к любому роду и виду, как инородную своему Творцу и Создателю, при том что эта вещь никак Его не являет, — отнюдь не одно и то же. (Здесь так же непонятно, на каком основании Творец, не причислимый вследствие Его инородности ни к чему, причисляется Моисеем Маймонидам и Майстером Экхартом, наряду с человеком и кораблем, ко множеству тварных предметов, из которых производится выборка.)

В гл. I мы уже говорили о том, что в позднесредневековой схоластике положительный и отрицательный методы были подкреплены учениями о соименной и одноименной символизации. Богословские методы имели скорей отношение к речевой практике, а учения о способах символизации — к теории познания. Критика одноименной символизации понималась, в трудах того же Фомы Аквината, как обоснование положительного богословия, критика соименной символизации была утверждением истинности богословия отрицательного⁶⁴.

В самом приблизительном виде значение соименных символов определяется в «Сумме богословия» как общность наименования при общности содержания. Это вводное, не вполне четкое определение Фома Аквинский подкрепляет примером, позаимствованным из ари-

⁶³ Моше бен Маймон. Путеводитель растерянных, ч. I, гл. 60, с. 313.

⁶⁴ О том, что положительный и отрицательный методы богословия следует рассматривать в тесной связи со способами соименной и одноименной символизации, свидетельствует помимо прочего факт, что именно так эти методы и способы (впервые?) рассматриваются Фомой Аквинским в «Сумме богословия» (ч. I, вопр. XIII), «Сумме против язычников» (кн. I, гл. 30—36) и других сочинениях. Однако в гл. 33 «Суммы против язычников» Фома задается вопросом о нетождестве эквивокации и негативной теологии, существующей на фоне их общего сходства. В противоположность одноименной символизации, отказывающейся видеть между словом и реальностью в Боге какое бы то ни было соответствие и рассматривающей каждый теоним как эквивок (имя «Живой» применительно к Богу и в приложении к тварной вещи означает не одно и то же), отрицательное богословие исходит из подобного соответствия с тем, чтобы затем его отрицать («не-Живой»).

стотелевских «Категорий». Общим названием для человека и быка будет «одушевленное существо». Такое название по существу приложимо и к тому и к другому⁶⁵. Далее, в «Сумме против язычников» Фома приводит другую и, как может на первый взгляд показаться, также соименную пару: дом в разуме архитектора и выстроенный дом. Однако, несмотря на общность наименования, оба дома принадлежат различным уровням бытия, умозрительному и действительному, и поэтому отражающие их понятия лишены какой бы то ни было общности сущностного содержания. (Под сущностным содержанием здесь, видимо, надлежит понимать исключительно способ идеального или материального воплощения вещей.)⁶⁶

Если о разных вещах утверждается нечто в соименном смысле, то такое нечто должно быть проще всех этих вещей и должно быть их общим сущностным знаменателем. Соименные символы напоминают синонимы современной лексикологии: близкие либо тождественные по значению слова, по-разному (бык, человек) связанные с одним и тем же понятием (одушевленное существо). Однако в отличие от современной нам синонимии отождествление в пределах соименной символизации производится по одному, но сущностному признаку, который указывает, что сопоставляемые вещи относятся к единому бытийному горизонту. Так, к одному горизонту принадлежат человек и бык с их общим признаком одушевленности, но не принадлежат дом в разуме архитектора и действительно построенный дом. Отождествление может производиться и по группе сущностных признаков или во всем смысловом объеме, тогда соименные символы станут синонимами. — Из сказанного со всей очевидностью следует, что соименная символизация с ее бытийным тождеством означающего и означаемого не может обосновать ортодоксально-церковный образ мира, в рамках которого дальнее и горнее разводятся по существу, по способу бытия, и одновременно утверждается участие горнего в дальнем. Такая символизация является обоснованием монизма и еретического пантеизма, для которого мир тварных сущностей представляет собой область сплошного разворачивания Божества.

⁶⁵ *Фома Аквинский*. Сумма богословия, I, вопр. 13, ст. 5. См.: *Аристотель*. Категории, гл. 1: «Соименными называются те предметы, у которых и имя общее, и соответствующая этому имени речь о сущности одна и та же, как, например, “живое существо” — это и человек и бык. В самом деле, и человек и бык называются общим именем “живое существо” и речь о сущности [их] одна и та же. Ведь если указать понятие того и другого, что значит для каждого из них быть *dzoon*, то будет указано одно и то же понятие» (Соч. в 4 т., т. 2, с. 53).

⁶⁶ *Фома Аквинский*. Сумма против язычников, I, гл. 32, п. 285.

«О Боге и о вещах ничего нельзя высказывать соименным образом»⁶⁷, — так звучит основная теорема, доказываемая Фомой Аквинским в «Сумме богословия», «Сумме против язычников» и трактате «Об истине». В сочинении «Об истине» мы читаем: «Надлежит заметить, что невозможно утверждать что-либо о творении и о Боге в соименном смысле. Ведь во всех общих соименных высказываниях значение имени относится к каждой из вещей, которым сие имя приписывается соименным образом. Поэтому, в соответствии с содержанием одного термина, соименно обозначенные вещи в некотором отношении равны, хотя по своему бытию одна может существовать раньше или позже другой, как, скажем, все числа в качестве чисел равны, хотя, в зависимости от природы вещи, одно естественным образом стоит прежде другого. И как бы ни уподоблялось творение Богу, оно все-таки никогда не сумеет добиться того, чтобы что-нибудь было присуще ему в том же смысле, в каком присуще Богу»⁶⁸. — Это суждение Фома подкрепляет несколькими доводами в пользу невозможности соименного обозначения Бога и вещей тварного мира. Если, как сказано выше, нечто утверждается о вещах в соименном смысле, то такое нечто должно быть проще этих вещей, но проще Бога нет ничего. Стало быть, для соименных утверждений о Боге и творении недостает общего знаменателя⁶⁹. Далее, о разных вещах можно говорить в соименном смысле только на основании их соучастия друг в друге, когда, скажем, вид участвует в роде, а индивидуум, в свою очередь, в виде. О Боге же на таком основании ничего не может быть сказано, ведь то, что сообщается, ограничено родом и видом сообщаемого или, говоря по-другому, сообщается частично и обособленным образом, что не соответствует неопределенному и никак не ограниченному содержанию Божественных совершенств; они по этой причине не могут передаваться соименным, порождающим образом⁷⁰.

⁶⁷ *Фома Аквинский*. Сумма богословия, I, вопр. 13, ст. 5: «Impossibile est aliquid praedicari de Deo et creaturis univoce».

⁶⁸ *Фома Аквинский*. Об истине, вопр. 2, ст. 11: «Dicendum quod impossibile est dicere aliquid univoce praedicari de creatura et Deo. In omnibus enim univocis communis est ratio nominis utriusque eorum de quibus nomen univoce praedicatur, et sic quantum ad illius nominis rationem univocata in aliquo aequalia sunt, quamvis secundum esse unum altero possit esse prius vel posterius, sicut in ratione numeri omnes numeri sunt aequales, quamvis secundum naturam rei unus altero naturaliter prior sit. Creatura autem quantumcumque imitetur Deum non tamen potest pertingere ad hoc ut eadem ratione aliquid sibi conveniat qua convenit Deo» (Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, t. XXII: Quaestiones disputatae de Veritate. Roma, 1975).

⁶⁹ *Фома Аквинский*. Сумма против язычников, I, гл. 32, п. 287.

⁷⁰ Там же, п. 288.

Но если Бог повсеместно присутствует в сотворенном Им мире, так или иначе воздействуя на ход его внутренних дел, то не являются ли такие воздействия сосущностными Богу символами горнего, находящимися с Ним на одном уровне бытия? И если это так, то нельзя ли выстроить соименные знаки, опираясь не на образы тварного мира, а на эти запредельные миру, но все же доступные нам символы? Нет, нельзя, утверждает Фома в «Сумме против язычников», «ибо действие, не получающее формы, по роду тождественной той, посредством которой действует деятель, не может получить, по законам соименного высказывания, и позаимствованного у той формы названия», а «формы вещей, причиной коих является Бог, не достигают рода Божественной силы, так как они получают по отдельности и по частям то, что в Боге обретается просто и обобщенно»⁷¹. Поэтому между действиями Бога и самим Богом зияет та же бытийственная пропасть, что между Богом и сотворенным Им миром. Значит, построение соименных символов с опорой на действия Бога: провидение, дары благодати, чудеса и под., также обречено на неудачу.

Среди приведенных Фомой аргументов в пользу невозможности выстроить изнутри нашей тварной среды соименные символы Бога обращают на себя внимание доводы, имеющие отношение не только к учению о бытии, но и к учению о познании. Согласно Фоме, человеческому мышлению, не избежавшему общей ограниченности и скудости дольного мира, присущи некие существенные и неотъемлемые от него свойства, которые исказили бы образ Бога даже при условно выдвигаемой возможности непосредственного Его созерцания. Говоря в общем, речь идет о бессознательных навыках разума переносить на мир Божественных предметов отношения, существующие между предметами тварными и в этом качестве подспудно, изодня в день организующие сам разум. Например, у людей различаются сущность человека, Сократ или Платон, и человеческое бытие. Если бы их бытие различалось, то о них невозможно было бы в соименном смысле сказать, что они люди. Частный человек, с совокупностью его неповторимых черт и особенностей, опознается по принадлежности к общности-роду. А вот у Бога сущность (*этот* Бог) и бытие (Бог) совпадают⁷². И мы не опознаем Бога по Его принадлежности к разряду

⁷¹ Там же, п. 284: «...Nam effectus qui non recipit formam secundum speciem similem ei per quam agens agit, nomen ab illa forma sumptum secundum univocam praedicationem recipere non potest». — «Rerum quarum Deus est causa, formae ad speciem divinae virtutis non perveniunt, cum divisim et particulariter recipiant quod in Deo simpliciter et universaliter invenitur».

⁷² Фома Аквинский. Об истине, вопр. 2, ст. 11: «essentia in eo est idem quod esse».

однородных сущностей и не помышляем о Его отдельных качествах по их соотношенности с общими качествами. В частности Его знание есть не *это*-знание, знание среди прочих знаний, а знание как таковое, знание-бытие.

Впрочем, и соотношение «Он»/«Его» тоже неприменимо к Богу. Мы можем обозначать одного индивидуума как «человека» и как «белого» по совпадению носителя человечества и белизны, памятуя о том, что «человек» и «белый» все-таки разные понятия. По этому принципу строятся пары: «Бог — всесильный», «Бог — мудрый». Наш разум не в состоянии постичь простые субстанции в том виде, в каком они пребывают сами в себе; он постигает их «в соответствии со способом существования составных вещей» (*secundum modum compositorum*), разделяя на то, что лежит в основе (*subjicitur*), и то, что налагается сверху (*inest*). Иначе говоря, созерцаемое в качестве субъекта понимается как бесформенный носитель бытия, созерцаемое же в качестве предиката толкуется как лишенная субстрата форма. Из сказанного следует правило: мыслить субъект материально, а предикат — формально, содержательно, как то, что так или иначе определяет материю. Но так организована тварная вещь, а не Бог. Бог вполне прост и, как утверждал когда-то Бозций, вовсе не является субъектом. Все, что Его, есть Он Сам. Разум же, давая имена Богу, приписывает Ему субъектно-предикатные отношения и подменяет Его единство сложностью⁷³.

И кроме того, мы приписываем Богу свойства исключительно выделяющим образом: мудрость, милосердие, благодать... Как будто это не единая домостроительная сила Божья в ее обращенности к миру и словно каждое из этих свойств есть не Сам Бог, а дополнение к Его сущности, способности, бытию! Выделяющим образом можно судить только о человеческой мудрости, в ее отдельности с благодатью и милосердием. Но «мудрый» в приложении к людям и «мудрый» в приложении к Богу имеют отнюдь не одно и то же значение⁷⁴.

Итак, согласно Фоме Аквинскому, соименная символизация Бога невозможна по нескольким причинам, прежде всего потому, что она строится в пределах иного бытийного горизонта. И даже очевидные проявления Бога в тварной среде не устраняют такую невозможность.

⁷³ *Фома Аквинский*. Сумма богословия, I, вопр. 13, ст. 12. Комментируется высказывание Бозция о том, что «*Forma simplex subjectum esse non potest*» (См. *Бозций*. О Троице, гл. 2. PL 64, 1250): «*Sed Deus maxime est forma simplex... Ergo non potest esse subjectum*», и далее: «*Sed omne illud de quo propositio affirmativa formatur, accipitur ut subjectum. Ergo de Deo propositio affirmativa formari non potest*».

⁷⁴ *Фома Аквинский*. Сумма богословия, I, вопр. 13, ст. 5.

Соименная символизация невозможна и в силу навыков разума. Окачествованный тварным миром, разум переносит свои свойства на Божественную простоту: различает в ней природу и сущность, приписывает ей субъектно-предикатные отношения, созерцает ее домо-строительную силу не только в отрыве от нее самой, Божественной простоты, но и во взаимной разобщенности оттенков этой силы.

Из критики соименной символизации, а попросту говоря слова в том его виде, в каком оно берется в повседневном общении, следует двоякий вывод. Либо мы удовлетворяемся *таким* словом, памятуя о том, что это разные вещи — способ разумения в разумеющем и способ бытия в сущем: «*Alius est enim modus intellectus in intelligendo, quam rei in essendo*»⁷⁵, — либо отказываемся от *такого* слова и отрицаем его в качестве допустимого предиката / атрибута и имени Божьего. Во втором случае возникает некоторое затруднение: указывая на то, что Бог не есть *N*, мы, несомненно, отклоняем положительный предикат, но не избегаем самого предикирования, этой синтаксической категории, выстраивающей предложение, относящей его содержание к действительности и тем самым делающей его единицей сообщения⁷⁶. Предикативность сохраняется в отрицательной форме. При отрицательном определении Бог продолжает мыслиться тем же способом, каким мыслится составная тварная вещь (*compositum*), хотя всякий раз мы отвергаем то или другое Его частное качество. Судя по латинской проп. XXV/1, представляющей собой своего рода конспект «Суммы богословия» Фомы (ч. I, вопр. 13, ст. 12)⁷⁷, изложенные выше соображения были Экхарту, несомненно, известны.

У мистика оставался единственный выход: от критики нерелевантности предикатов подняться на одну ступень вверх и перейти к критике самой процедуры предикирования, поняв Бога, Творца, как сплошное Ничто... Обобщая экхартовское отрицательное богосло-

⁷⁵ Там же, ст. 12, отв. на п. 3.

⁷⁶ Экхарт, разумеется, различал атрибут, т. е. определение вещи, соответствующее ее необходимому, существенному и неотъемлемому свойству, и предикат, т. е. логическое сказуемое, описывающее переменное отношение вещи к иному. Но в его платонизирующем богословии это усвоенное из схоластической традиции различие отошло на задний план и перестало играть сколько-нибудь важную роль. Определение и отношение слились для Экхарта в едином проявлении вещи и ее внутренней сути вовне, в сфере иного: «*Omne quod quid est id quod est laudat et praedicat suum quo est*» (*Майстер Экхарт*. Латинская проповедь XXV/1, п. 251, LW IV, S. 230, 6).

⁷⁷ *Майстер Экхарт*. Латинская проповедь XXV/1, п. 251: «*Propter hoc id quod est semper materiale est, potentiale est et subiectum est; ipsum vero quo est nunquam est materiale, nunquam est subiectum, semper est praedicatum. Propter hoc Boethius dicit, ... quod "forma simplex subiectum esse non potest"*», LW IV, S. 230, 8—11.

вие, констанцкий доминиканец Г. Сузо позже напишет в посмертной апологии своего учителя: «Дионисий говорит в книге “О Божественных именах”, что Бог есть “не-Сущее” или “Ничто”. — И это следует разуметь применительно к бытию и определенному свойству, каковое мы можем Ему приписать по образу тварного. Ибо “все, что приписывают Ему таким образом, в известной мере ложно, а отрицание образа истинно”. Исходя из этого, Его можно назвать вечным Ничто»⁷⁸. О наличии Бога следует рассуждать, настаивая на отсутствии Его существования. «Некий учитель сказал: кто говорит о Боге с помощью каких-либо подобий, тот непросветленно рассуждает о Нем, а кто говорит о Боге посредством “ничто”, тот говорит о Нем подобающим образом»⁷⁹. «Бог — такое бытие, которое лучше всего можно понять с помощью “ничто”. Как это с помощью “ничто”? — А так, чтобы отбросить всякое посредничество, а не только презреть мир и иметь добродетели. Нет, мне нужно отложить и добродетель, если я хочу видеть Бога без посредничества. Ибо лишь там, где мысль человека не будет касаться никакой вещи, она соприкоснется с Богом»⁸⁰.

Экхарт не перестает подчеркивать не сущностный, но инструментальный характер местоимения «ничто». Его логика разворачивается следующим образом: 1. Бог есть Нечто. \Rightarrow 2. Бог — иное по отношению к тому, что о Нем можно сказать. \Rightarrow 3. В том, что о Нем можно сказать, нет ничего, чем Он мог бы быть. \Rightarrow 4. Бог есть Ничто. — Как водится, Мастер стремится запечатлеть развиваемое им учение о Ничто в озадачивающих своей парадоксальностью образах. В проп. 71 он рассказывает: «Некоему человеку привиделось как бы во сне, а это был сон наяву, что он забеременел от Ничто, наподобие того, как женщина бывает беременна ребенком, и в этом Ничто родился Бог; Сей был плодом Ничто. Бог родился в Ничто»⁸¹.

Представлению о Боге как Ничто в области речевой практики соответствует значимое отсутствие речи, то есть молчание. «Посему святой Августин говорит: “Лучшее, что человек может изречь о Боге, заключается в том, что он в осознании внутреннего богатства сумел

⁷⁸ Генрих Сузо. Книжица Истины, 2, S. 6, 19—8, 26 (Об отрешенности, с. 323.) Здесь сопоставлены две цитаты из Дионисия, заимствованные из разных его сочинений: *Дионисий Ареопагит*. О Божественных именах, гл. 1, § 5, с. 32—33: «...Само же [является] Ничем, как всему сверхсущественно запредельное» (PG 3, 626—627); *Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии, гл. 2, § 3, с. 18—19: «...Отрицания по отношению к Божественному истинны, а утверждения не согласуются с сокровенностью невыразимого...» (PG 3, 155).

⁷⁹ *Майстер Экхарт*. Проповедь 71, DW III, S. 224, 2—3.

⁸⁰ *Майстер Экхарт*. Проповедь LVII (Pfeiffer), S. 182, 31—37.

⁸¹ *Майстер Экхарт*. Проповедь 71, DW III, S. 224, 5—225, 1.

бы молчать». Поэтому молчи и не брещи о Боге, ведь тем, что ты брещешь о Нем, ты лжешь и грешишь. Хочешь ли быть без греха и быть совершен, тогда не брещи о Боге», — необыкновенно резко высказывается рейнский Мастер в проп. 83⁸². Смысл молчания заключается в отказе от отрицаний. И дело не только в том, что, оставаясь все-таки говорением, негативное богословие использует предикацию, ибо отказ от нее выходит за пределы ее возможностей, но также и в том, что, закрепляя собой тот или иной образ, всякое суждение, в том числе отрицательное, уже внутренней формой используемых в нем слов, их хотя бы и стершейся метафорикой, вносит нечто инструментальное в познание Бога. Слово опосредует созерцание. Доводы в пользу безмолвия Экхарт неизменно основывает на авторитете Дионисия и Августина: «Святой Августин говорит, — напоминает он в проп. 36 а, — что Бог не неизречен. Ведь, если бы Он был неизречен, то это как раз было бы изречением о Нем. Потому что Он есть в большей мере молчание, нежели говорение»⁸³.

4. Заключение

Хотя в сравнении с положительным отрицательное богословие является речевой практикой более высокого уровня, его возможности также были исчерпаны в творчестве Экхарта. «*Via negativa*» преодолевалась и отвергалась в частности проповедуемым Экхартом молчанием, так как, отказываясь от тех или иных предикатов, она не была способна отказаться от самого предикцирования. Следуя древней традиции, доминиканский теолог часто говорил и писал об истинности отрицаний, но логика его собственной мысли подводила к иной и прямо противоположной их оценке. Ведь для Экхарта истина была взаимообратима с благом и бытием, а бытию соответствовала лишь положительная форма копулы «есть». Вот почему, толкуя пример из Моше бен Маймона с целью доказать истинность отрицательного богословия, он, как было нами показано, выводил связку из отрицательной позиции и отрицал именную часть сказуемого. — Таким образом он переходил в пределы какой-то другой, построенной на иных прин-

⁸² *Майстер Экхарт*. Проповедь 83, DW III, S. 442, 2—4. На какое место из произведений Августина ссылается Экхарт, остается неясным, но эти же слова приписываются им иногда и Дионисию. Ср.: *Дионисий Ареопагит*. О мистическом богословии, гл. 1, § 1, с. 341. (PG 3, 997). Подборку цитат на эту тему из сочинений Экхарта см.: *G. Lüers*. Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg. Darmstadt, 1966, S. 3—4.

⁸³ *Майстер Экхарт*. Проповедь 36 а, DW II, S. 189, 4—6. *Августин*. Проповедь 117, гл. 5, п. 7 (PL 38, 665).

ципах речевой практики. Не боясь противоречить себе, Экхарт распознавал в противоречии огромную поисковую силу. Намерение во всех подробностях разработать отрицательный метод у него нередко сменялось его сокрушительной критикой. «Прежде всего следует понимать, — читаем мы в п. 178 «Толкования на Исход», — что “отрицательное суждение не позволяет узнать чего-либо о подлинной сущности (de veritate) вещи, о которой оно изрекается”, и о чем бы то ни было находящемся в ней. Поэтому из “отрицаний ничего не следует”, посредством них ничего не познается и ничто не обосновывается в своем бытии»⁸⁴.

⁸⁴ *Майстер Экхарт*. Толкование на Исход, п. 178, LW II, S. 153, 3—6. Ср.: *Маймонид*. Путеводитель растерянных, ч. I, гл. 58, с. 294; *Петр Испанский*. Логические суммы (Summulae logicales). — Трактат IV, п. 4, с. 45: «Ex puris negativis in nulla figura potest fieri sillogismus».

***Astuac* (Бог) — знак армянского христианского конфессионально-культурного контекста**

В армянских преданиях, посвященных обращению армян в христианство, указываются три независимых друг от друга направления распространения новой веры к границам Армении — с юга через Атропатену (апостол Варфоломей), с юго-запада через Эдессу (апостол Фаддей) и с запада через Каппадокию (Григорий Просветитель).

Первое направление почти не освещалось в науке, хотя, если следовать естественной логике, христианская проповедь, продвигаясь по иранскому плоскогорью, не могла не дойти до страны, непосредственно граничащей с ним на севере. Наша статья — первая попытка представить аргументы в пользу южного направления. Для этого мы рассмотрим слово *astuac* (бог) как технический термин в ирано-армянском конфессионально-культурном контексте (I—II вв.).

*

Древние дохристианские боги Армении именовались *dik'*, *bag*, *dev*, *di*, *ti* (божества, боги, истуканы), но никогда не *astuac* или *astuacuhi* (бог или богиня). Астхик именовалась *dic'uhi* (языческая богиня), Anahit — *tikin* (т. е. богиня-владычица), Mihr и Vahagn именовались *dik'* (божества, идолы) и т. д.

С другой стороны, Иисус Христос был назван *Astuac* (Бог), но не *di* и не *bag*. Между тем греки, в отличие от армян называвшие Аполлона или Гермеса «теос» (*θεός*), так же называли и Иисуса Христа. Почему в древнеармянской номенклатуре Христос и языческие боги не получили общего названия, как в древнегреческом? Арменоведы, обращавшиеся в своих исследованиях к этимологии терминов, имеющих значение «бог», этот вопрос обходили. Однако терминологическая дифференциация в определении нового бога и древних богов была осознана столь четко, что в переводной армянской литературе слово *θεοί* (боги) переводилось как *dic'*, *sut astuack'* (лжебоги) или чаще *č'astuack'* (небоги)¹.

¹ Новый словарь армянского языка. Венеция, 1837, с. 563 (на арм. яз.).

Тому, что слово *astuac* получило в арменоведении взаимоисключающие этимологии², способствовало также и то обстоятельство, что исследователи, считая слово древнеармянским³, не задавались вопросом, почему оно не оставило в армянском языке никакого следа. И действительно, если слово *astuac* является столь древним и имеющим стержневое значение, оно должно быть отражено в каком-нибудь топониме, эпониме, словосочетании или сложном слове. Все имеющиеся данные (например *Asatur*, *Catur*, *Astuacacin* и т. п.) относятся к христианскому времени, и следовательно нет ни одного примера использования термина в дохристианский период. Чтобы убедиться в том, что примеров именно не было, а не то, что они не сохранились, обратимся к синонимам слова *astuac*, от каждого из которых остались производные. Так, еще за несколько веков до Христа следы всех производных от корня *dev* (*div*), имеющего значение «бог», обнаруживаются в той или иной форме в древнеармянском.

Во-первых, собственно прямая форма слова сохранилась в языке в противоположном значении: «сатана», «дэв», «демон» (возможно, под влиянием религиозных преобразований Зороастра). А формы *di*, *ti*, *tiv* сохранились в древнеармянском в словах *diak* (труп), *tikin* (владычица), *ter* (владыка), *de'ati* (юный, незрелый), *tvnjean* (дневной) и других.

От форм множественного числа *devk'*, *divk'*, *devc'*, *diuc'*, *dic'* остались производные *die'uhi* (богиня), *diuc'azn* (богорожденный), *dic'aran* (пантеон), *diuc'ənkec'* (Олимп) и т. п., связь которых с корнем *dev-* не осознавалась, вероятно, уже в III—IV веках.

Корень *bag* сохранился в топонимах *Багаран*, *Багаван*, *Багарич* и других. Даже конкретные имена божеств — *Tir*, *Mihr* и т. п. — сохранились в производных *Trdat*, *Tiran*, *Tiroc'*, *Tirarič'*, *Mheri du'* (дверь Мгер-а), *mehean* (языческий храм), *mehekan* (месяц февраль, адар), *Mihrdat* и других.

Получается, что перечисленные собственные и нарицательные имена, оказавшись отвергнутыми пришедшей на смену конфессионально-культурной системой, должны были быть вытеснены из употребления еще раньше, чем термин *astuac*, если бы последний достался пришедшей эпохе от некоего еще более древнего наследства. И так как невозможно, чтобы от него не осталось никакого

² Один из последних этимологических очерков принадлежит В. Амбарцумяну. См. его статью: Происхождение слова *astuac* // Эчмиадзин, 2002, № 5, с. 45—59, (на арм. яз.). Здесь же обзор других этимологических теорий, с. 45—47.

³ Гр. Ачарян. Армянский этимологический словарь, т. 1. Ер., 1971, с. 672—673 (на арм. яз.); Н. Адошц. Армения в эпоху Юстиниана. Ер., 1987, с. 419—420 (на арм. яз.).

следа, значит, следует предположить, что слово *astuac* было введено в активный конфессионально-языковой оборот именно христианами. Как, при каких обстоятельствах, откуда, мы рассмотрим ниже.

Ясно, что это слово не могло иметь искусственного происхождения, значит, оно должно было войти в словарный фонд, будучи заимствованным из какого-то языка вместе с соответствующими идеями и понятиями, разумеется, с определенными изменениями в оттенках значения. Этим языком-источником был пехлевийский, на котором иранские зороастрийцы в соответствии со своими религиозными представлениями именовали телесного духа *astvat*.

На окраинах распространения зороастрийских верований слово *astvat* относилось, вероятно, к пассивному словарному фонду, использовалось редко и, может быть, не имело общего признания. Однако благочестивым, образованным зороастрийцам от века был известен некий дух, являвшийся на землю, в противоположность другим нематериальным духам, в телесном облики, чтобы помогать людям. По причине своей материальности дух в авестийском языке именовался *Astvant*, то есть «имеющий кость» (*ast + vant*)⁴. Согласно поздней Авесте дух, именовавшийся *Astvant*-ом, также претерпел определенное изменение функций. В результате этих трансформаций *astvat* (ср. Сраошу)⁵ как олицетворение порядка сблизился с Саошьянтом, определенно получив функции спасителя⁶.

В период, когда христианская проповедь только-только начиналась в иранском мире, в восприятии зороастрийских общин образ Иисуса Христа непосредственно мог ассоциироваться с телесным духом *Astvat*-ом.

Вероятно, на рубеже I—II веков христианство, распространившееся в иранских городах, продвигаясь на север, вошло через Атропатеону в Армению. В глазах ирано-армянской общины Христос предстал телесным богом, который в противоположность бесплотным языческим божествам жил на земле и творил чудеса как живой Господь, как антипод всех неживых истуканов и идолов. В противостоянии ‘живой — мертвый’ Иисус не мог быть назван *di* или *bag*, ибо он их отвергатель и гонитель. Следовательно, сущность нового Господа должна была получить новое имя — *Ter Astuac* — Господь Бог.

Итак, если в греко-римском мировосприятии сущность и имя независимы друг от друга и замена одного другим не является неукосни-

⁴ С. Н. Соколов. Авестийский язык. М., 1961, с. 42.

⁵ Мифы народов мира, т. 2. М., 1992, с. 467.

⁶ G. Dumézil. Mythologie der kaukasischen Völker // Götter und Mythen der kaukasischen und iranischen Völker. Stuttgart, 1986, S. 295—296.

тельной, то в ирано-армянском мировосприятии они неотделимы друг от друга: изменяется сущность, меняется также имя. Таким образом, новая сущность, то есть Христос, потребовала также нового имени. Однако иранская форма этого имени — *astvat*, звучавшая в армянской среде (и может быть, также в некоторых иранских провинциях) чуть иначе, а именно — *astuat*, вероятно, обратилась в устном произношении, уже только в армянском языке, в *astuac*, подчинившись типу склонения *o/u*. Это последнее обстоятельство может дать повод думать, что армянский вариант слова *astvat* имел окончание *-i* — *astuati*, однако слово и так могло изменяться по типу склонения *o/u* — *astuato* или *astuatu*, в результате чего второе *t* перешло в *c*: *astuaci*, *astuaco*, *astuacean* и т. д. А в дальнейшем, когда *u* дифтонга перешло в *v*, могла возникнуть иллюзия, что имеет место возврат (разумеется только внешний, формальный) к исходной форме *astvat*.

Следующие примеры представляют аналогии к этим несложным фонетическим изменениям: *Ararat* — *araracean*, *xayt* — *xayc*, *nahapet* — *nahapecean*, *patean* — *pacean*, *tatanel* — *cacanel*, *elt / kelt* — *ele / kelc*, *to* — *co*, *tit* — *cic*, *hpart* — *parcenal*, *arawt* — *aracel*, *lprtun* — *lprcun* и т. д.⁷

Восстановив путь изменений нового термина, характеризующего сущность небесного Господа, получаем следующие переходы, в которых первые две формы, а может и три, нашли место в иранской среде: *astvant* — *astvat* (I—II вв.) — *astuat* (II в.) — *astuac* (II—III вв.) — *astvac* (XX—XXI вв.).

Новое наименование заменило собой все дохристианские обозначения и никогда не идентифицировалось с ними, найдя место в единственном сочетании *Ter Astvac*, при этом, однако, слово *Ter* не воспринимается как составное, состоящее из лексем *Ti* + *ayr*. Убедительным аргументом в пользу этого является тот факт, что в армянском не употребляется форма *Tiar Astvac* или *Tiar K'ristos*, так как в форме *tiar* (*ti* + *ayr*) все еще осознаются ее составные части.

Раннехристианская проповедь в Иране (от Парска до Атропатены) породила характеризующее Христа имя, ставшее в культовой номенклатуре неофитов техническим термином, который, проникнув через христианских проповедников в Армению во II—III вв., употреблялся как новое определение божества — *astuac*.

Фактически, согласно средневековым армянским преданиям, путь, по которому апостол Варфоломей пришел в Армению — из Сюника

⁷ Ср., примечание Ст. Малхасянца к переводу историографа Павстоса: *Павстос Бузанд. История Армении*. Ер., 1968, с. 335 (на арм. яз.).

в долину, где располагались столицы, оттуда на юг, где он принял мученичество в месте, именуемом *Darbnac' K'ar* (камень кузнецов), — и маршруты следования слова *astvac* совпадают.

Следовательно, остается заключить, что повествующее об обращении армян сказание о Варфоломее являет собой своего рода отклик на историческую реальность — на обстоятельства распространения в ранний период в Иране проповеди христианства и ее проникновение оттуда в Армению.

А это означает, что иранская проповедь христианства должна была оставить в Армении еще и другие языковые следы, то есть вместе со словом *astuat* от христиан Ирана в Армению должны были проникнуть также другие технические термины, которые в дальнейшем, наряду с сирийскими и греческими заимствованиями, способствовали формированию новой христианской конфессионально-культурной системы.

До сих пор новые ирано-христианские заимствования рассматривались в одном ряду с армянскими христианскими терминами, как местный вклад в проповедь новой религии в Армении и на Южном Кавказе. Считалось, что эти местные термины в основном, с некоторым переосмыслением значения, были почерпнуты из дохристианского культового и светского лексикона, к которому действительно относятся, например, слова *ton* (празднество), *surb* (святой), *xoran* (скиния), *selan* (алтарь, жертвенник), *ter, terter, erac'* (иерей), *at'or'* (престол), *avetaran* (благовестие, Евангелие), *mkrtel* (крестить), *hambarjum* (вознесение) и т. п. В приведенный армянский лексический ряд исследователи вводят иногда и некоторые иранские термины, полагая, что они также были заимствованы в дохристианский период. Это термины *vardapet* (учитель), *karapet* (предтеча). Надо думать, что оба слова, подобно *astuac*, проникли в армянский в результате ирано-христианской проповеди как служебные слова новой веры. Например, Ованнес Мкртич (Иоанн Креститель) как пророк и предводитель мог получить свое прозвище *Karapet* в среде иранских христиан, потому что слово *karapati* означает «ведущий народ вперед», «предводитель», как верно заметил К. Мелик-Оганджян, наблюдение которого, к сожалению, впоследствии было оставлено без внимания⁸.

⁸ Ср. Г. Гюбшман. Грамматика армянского языка. Ер., 2003, с. 166 (на арм. яз.). Слово *каранет*, согласно Лагарду, в древнеперсидском означало *gorcarpet* (управляющий). — См. Г. Ачарян. Указ. соч., т. 2. Ер., 1973, с. 545—546. Г. Ачарян не упоминает собственной этимологии. Имеются и другие произвольные попытки этимологии, см., например, Э. Петросян. Боги и ритуалы древней Армении. Ер., 2004, с. 23—25.

В качестве нового рассматривается также слово *vardapet*, исконное значение которого («учитель»), согласно иранисту Г. Асатрян, не отошло от своего раннего варианта «*varžapet*». Выяснить, в каких из иранских диалектов сохранился вариант *vardapet* — задача иранистов. Но сейчас очевидно, что форма *varžapet* вошла в обиход до христианства, а вторая, *vardapet*, проникла, вероятно, со II века, уже с новым смысловым оттенком, в значении «духовный учитель», а не просто «учитель». Может показаться, что мы имеем в слове корень *vard* — вода (ср. *vardavar*), и следовательно, оно обозначает служителя зороастрийского культа, жреца-служителя священных вод или жреца, хранимого водой (ср. *atrpēt* — хранимый огнем); это, однако, обманчивое впечатление, так как не имеет функционально-смыслового обоснования⁹.

Итак, еще один ряд иранских терминов проник в армянский вместе с пришедшей в Армению из Ирана христианской проповедью, и мы надеемся, что новые исследования в рамках поставленной задачи окончательно подтвердят, что один из первых путей распространения христианства в Армении — это *via iranica*.

⁹ Выражаю свою признательность проф. Г. Асатрян за консультацию по вопросам иранистики.

Бытие и язык как проблема первичных и вторичных жанров

Каждый человек — остров,
но все эти острова лишь
верхушки гор затонувшего материка.

В. Айрапетян. Русские толкования.

М.: Языки русской культуры, 2000, с. 132

Пусть язык это дом бытия,
но и тогда не язык «собственно говорит»,
не дом, а хозяин дома — мировой человек.
И каждый из нас в отдельности
лишь гость мирового человека.

Там же, с. 158

Статья представляет собой весьма предварительный комментарий к работам М. Бахтина, в которых рассматриваются соотношения между первичными и вторичными жанрами. Их исходные положения были сформулированы еще в волошиновском круге работ, т. е. прежде всего в книгах «Фрейдизм» (1927) и «Марксизм и философия языка. Основные проблемы социологического метода в науке о языке» (2-е изд. — 1930), а также в статьях: «Слово в жизни и слово в поэзии. К вопросам социологической поэтики» (1926), «Что такое язык?» (1930) и др. Именно в этих работах М. М. Бахтин обратил особое внимание на динамику преобразования официально не оформленных слоев культуры в «официально оформленные», что, к сожалению, большинством исследователей было понято, да и сейчас понимается почти исключительно как противопоставление между господствующими слоями культуры и культурой андеграунда, вынужденной существовать, так сказать, «подпольно»: противопоставление, в применении к русской истории вполне приемлемое, но самоочевидное и достаточно банальное¹.

У Бахтина же речь шла о постановке несравненно более широкой проблемы, составившей основу не только его философии языка, но и его антропологии и его концепции бытия. Уяснить это, хотя бы в форме предварительных соображений, было бы целью предлагаемых заметок.

¹ Как ни странно, элементы такого понимания в связи с оборотом «официальная культура» можно обнаружить и в статье С. Аверинцева «Бахтин, смех, христианская культура» // М. М. Бахтин как философ. М.: Наука, 1992, с. 9, 17.

В качестве исходного тезиса может служить определение, предложенное в «Философских основах гуманитарных наук»: «Предмет гуманитарных наук — выразительное и говорящее бытие»². Будучи соотнесенным с утверждением о том, что «каждое частное явление погружено в стихию *первоначал бытия*»³, оно обращает к старинной философской проблеме преобразования *Unotnia*, т. е. *Всеединого* (если использовать термин в аранжировке Вл. Соловьева), во все более дробимые и дифференцируемые формы бытия, в которых дает о себе знать *principium individuationis*.

Как известно, Шеллинг обосновал анализом этого феномена особую роль искусства, утверждая, что «искусство есть высочайшее явление для философа именно потому, что оно как бы раскрывает ему Святая Святых, где в вечном и первоначальном единстве в едином пламени пылает то, что обособлено в природе и в истории, и что вечно должно расходиться в жизни и деятельности, а также в мышлении»⁴.

Русская символистская эстетика (прежде всего в лице Вяч. Иванова), перемещая акцент на сам процесс преобразования *Unotnia* в художественные формы, трансформировала размышления о художественном творчестве в описание антиномии *forma formans* и *forma formata*⁵. Кажется, уместно будет напомнить, что для П. Флоренского исследование соотношений между всеединством и его дифференциацией (по его собственному признанию, «выражаясь математически») обернулось пробуждением «исключительного интереса» к «особым точкам» «мировой ткани», в которых — «ключи к пониманию глубокого прошлого мироздания или каких-либо затаенных его уголков»⁶.

Что же касается М. М. Бахтина, то поставленная им задача рассмотреть явление говорящего бытия означала, в конечном итоге, переключение проблемы, составлявшей прерогативу «абстрактнейшей» философской метафизики, в области, которые должны предпо-

² М. М. Бахтин. К философским основам гуманитарных наук // Собр. соч., т. 5. М.: Русские словари, 1997, с. 8. В дальнейшем ссылки на это издание будут даваться в основном тексте статьи с указанием номера тома и страниц в скобках.

³ М. Бахтин. К методологии гуманитарных наук. Цит. по: В. Айрапетян. Толкуя слово. М.: Языки славянских культур, 2001, с. VIII.

⁴ Цит. по: К. Фишер. Шеллинг, его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1905, с. 571.

⁵ Вяч. Иванов. Форма *formans* e форма *formata* // Собр. соч., т. 3. Брюссель, 1979, с. 674—682. Показательно, что, утверждая автора авторского образа в качестве чистой творческой энергии, М. М. Бахтин обращается к той же группе противопоставлений: «Это не *natura creata* и не *natura naturata et creans*, но чистая *natura creans et non creata*» (т. 5, с. 313; ср. с. 632).

⁶ П. А. Флоренский. Письмо к дочери Ольге. Цит. по: В. Айрапетян. Толкуя слово, с. 164.

лагать, кроме всего прочего, вполне конкретные языковые исследования.

Уникальная направленность мысли М. М. Бахтина отчасти дает о себе знать уже в таких определениях, как «самораскрывающееся бытие» (т. 5, с. 8), «открытая событийность бытия», «единственная событийность», «единственная переживаемость» (т. 1, с. 7), смысл которых позднее уточняется следующими пояснениями: «событие бытия — это форма восприятия (переживания бытия) индивидуальным сознанием (участным, нравственным, религиозным)» (т. 1, с. 402) или:

С появлением сознания в мире (в бытии) ⟨...⟩ мир (бытие) радикально меняется. ⟨...⟩ на сцену земного бытия впервые выходит новое и главное действующее лицо события — свидетель и судия. ⟨...⟩ Абсолютная свобода этого я. Но эта свобода не может изменить бытие, так сказать, материально (да и не может этого хотеть), — она может изменить только с м ы с л бытия (признать, оправдать и т. п.), это — свобода свидетеля и судии. Она выражается в с л о в е. ⟨...⟩ Мир как событие (а не как бытие в его готовности). ⟨...⟩ Человек как свидетель всего бытия. Свидетель и участник (цит. по т. 1, с. 423—424)⁷.

Последнее пояснение со всей очевидностью излагает основы философского *credo* М. М. Бахтина:

— оно указывает на определяющую роль события появления сознания человека в мире как сознания земного свидетеля и судии;

— оно указывает на исключительную весомость слова-высказывания человека о мире, являющего собой, согласно идее Бахтина, воплощение выразительного и говорящего бытия. Сконцентрированная на ответственности человека перед миром, мысль Бахтина о человеке и его месте в мире формулируется здесь как своего рода отклик на концепцию Н. Бердяева о назначении человека, изложенную в книге «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (1916). Почему мне представляется возможным такое предположение? По той простой причине, что в этой работе Бердяев, исходя из фундаментальной идеи Иоахима Флорского о грядущей эре Святого Духа и новых отношениях человека с Богом, изложил начала своей парадоксальной этики, полагая, что после эпох этики закона и этики искупления, предложенных человеку свыше откровениями Ветхого и Нового Завета, наступает эпоха этики творчества, реализуемой в творческой деятельности людей как ответном движении от человека к Богу. Мысль Бахтина о

⁷ Ср.: «...в один прекрасный день рождается сознание, и оно становится автономным» (т. 2, с. 325).

том, что слово человека — это суждение свидетеля и судии о смысле бытия, указывает на значимость этого суждения, во всем множестве его градаций, уже с момента появления сознания в мире и тем самым вносит существенную поправку в идею Бердяева о назначении человека. Другими словами: именно как бы в отклик на работы философов начала XX века, посвященные проблемам Логоса и Софиологии, явленных трансценденцией, М. М. Бахтин поместил в центр своих размышлений последовательный анализ речевых жанров, отправляясь от простейших форм слова-высказывания и напоминая о том, что это ответное суждение «говорящего бытия», свидетеля и судии *de profundis*, в аспекте «посюсторонней онтологии» (выражение С. Бочарова) не менее, а пожалуй и более оправданно, чем творчество бердяевского человека, направленное на изменение бытия, понимаемое как некое добавление (почерпнутое из *Ungrund*) к сотворенному Творцом⁸.

И когда М. М. Бахтин рассматривал процессы перехода от внутренней речи к внешней, от первичных жанров к вторичным, он, в сущности, строил с дотошностью естественника свою «периодическую систему», свою «подвижную лестницу Ламарка»⁹, разрабатывая принципы (как теорию, так и практику) анализа процессов рождения и становления говорящего бытия, сосредоточиваясь на связях первичных, базовых форм со вторичными и переводя в аспекты металингвистики исследование того явления, которое метафизическая философская традиция освещала в его движении «сверху», в аспекте соотношений *всеединого* с *principium individuationis*.

Обращают на себя внимание специфические качества языковой мысли М. М. Бахтина, которые отличают ее не только как глубоко философски и антропологически фундированную, но и как сосредоточенную именно на тех аспектах анализа языкового общения, которые оказывались вне (или же на периферии) поля зрения критикуемых им направлений в лингвистике, будь то лингвистика, сконцентрированная, по следам Соссюра, на описании индивидуальности высказывания (*parole*), или лингвистика, исходящая из принципов нормативности и подчиняющая все этим принципам.

В отличие от этих тенденций, в основном господствующих и поныне, языковая мысль Бахтина (причем с самого начала, т. е. с моментов публикаций так называемых волошиновских работ) воспри-

⁸ Симптоматичен вывод Ю. Манна (высказанный, правда, в несколько иной связи), что «концепция Бахтина поразительно демократична»: *Ю. Манн. Карнавал и его окрестности // Вопросы литературы, 1995, № 1, с. 155.*

⁹ Невольно вспоминается мандельштамовское «На подвижной лестнице Ламарка я займу последнюю ступень».

нималась (если воспринималась) как мета- или паралингвистическая, поскольку

1) была направлена на анализ «пограничных ситуаций», т. е. ситуаций преобразований и переходов: от внутренней речи к внешней речи, затем — к высказыванию и затем — к переходам и связям между высказываниями разных жанров и уровней, от «собственно языковых» вплоть до литературных, напоминая о том, что «каждое явление культуры лежит на границе», «в каждом своем моменте размежевывается с пограничными областями культуры» (т. 1, с. 328);

2) будучи предметом размышлений в течение многих десятилетий и требуя нюансировки зачастую в контексте явной или неявной полемики с «общепризнанными концепциями» данного периода, она нередко прибегала ко множеству почти синонимов для характеристики одного и того же явления. Я использую выражение «почти синонимов», поскольку эти «почти синонимы» были призваны описать иногда одно и то же явление с разных сторон, обращаясь нередко и к метафоричности (в чем особенно сказывалась нелюбовь Бахтина к абстрактному мышлению), но нередко и (на горе читателю!) — к уже фигурирующему в печати термину, интерпретируемому, однако, по-своему, по-бахтински, часто, со всей очевидностью, ради возрождения его исходного смысла;

3) наконец, нельзя не отметить предельной детализированности в анализе — особенно исходных, т. е. прежде всего устных¹⁰ и периферийных с точки зрения нормативности слов-высказываний, чаще всего не достаивавшихся внимания со стороны лингвистики, а если и достаивавшихся, то чаще лишь в качестве примера отклонения от нормы.

Анализируя многообразные «архитектонические формы» «события бытия», располагающие множеством многогранных проявлений, М. М. Бахтин отметил как один из первейших аспектов его самораскрытия внутреннюю речь, используя вместе с тем устойчивый у него образ океана для характеристики *Употшiа*:

«Внешне актуализированное высказывание — остров, поднимающийся из безбрежного океана внутренней речи (...)»¹¹. Соглас-

¹⁰ См., в частности, о роли интонации и жеста «Слово в жизни и слово в поэзии» в: В. Волошинов. *Философия и социология гуманитарных наук*. СПб.: АСТА-ПРЕСС, 1995, с. 70—73.

¹¹ В. Волошинов. *Марксизм и философия языка* // Там же, с. 314. Ср. также: «...но эта официализованная культура — островок, окруженный океаном бессознательного» (Дополнения и изменения к «Рабле» // т. 5, с. 81); «Но этот мир форм готового, завершенного бытия — только небольшой островок в безбрежном океане неклассических, гротескных форм вечно неготового и перерастающего себя бытия» (цит. по: В. Айранетян. *Русские толкования*, с. 131).

но Бахтину, единицы внутренней речи больше всего напоминают фрагменты диалога, но вместе с тем они представляют собой как бы «*тотальные импресии*» (по Гомперцу) высказываний и «сменяют друг друга не по законам грамматики или логики, а по законам *ценностного* (эмоционального) *соответствия, диалогического называния* (...)»¹².

На многообразии «пластов внутренней речи» (т. 2, с. 631), как и на «сложные взаимоотношения между словесными и несловесными реакциями человека», на «конфликты между внутренней и внешней речью» М. М. Бахтин обратит внимание и в книге «Фрейдизм», подчеркивая в полемике с фрейдистской установкой на описание психологии как явления абсолютно индивидуального, что и содержание психики сплошь идеологично и это проявляется на всех уровнях: «от смутной мысли и неясного, неопределившегося желания до философской системы и сложного политического учреждения мы имеем один непрерывный ряд идеологических, а следовательно, и социологических явлений. Ни один член этого ряда от первого до последнего не является продуктом только индивидуального органического творчества. Самая смутная мысль, так и оставшаяся невысказанной, и сложное философское движение одинаково предполагают организованное общение между индивидами (правда, разные формы и степени организованности этого общения)»¹³.

Минимальные единицы словесного общения М. М. Бахтин определил как «высказывания», противопоставляя их «суждению» (т. 5, с. 227) и характеризуя их в противовес общепринятому акценту на понятии «слово»¹⁴, которое иногда тем не менее фигурирует в работах Бахтина как синоним к «высказыванию», а типы построения, обусловливаемые сложнейшим комплексом факторов, в конце концов назвал жанрами.

Как отмечает Л. Гоготишвили в комментарии к собранию сочинений М. М. Бахтина, «жанр» для Бахтина, «будучи терминологическим фокусом скрещения многих его оригинальных идей, имел принципиальное категориальное значение, связанное, с одной стороны, с собственно литературоведческими работами, с другой стороны — с общепилологической и даже общепилологической позицией» (т. 5, с. 543).

¹² В. Волошинов. Марксизм и философия языка, с. 253.

¹³ В. Волошинов. Фрейдизм // В. Волошинов. Философия и социология гуманитарных наук, с. 105.

¹⁴ См. особенно главу «Высказывание как единица речевого общения. Отличие этой единицы от единиц языка (слова и предложения)» в работе «Проблема речевых жанров» (т. 5, с. 167—193).

В самом деле: под словом «жанр» в трудах Бахтина (ср. особенно т. 5, с. 243, 243, 277, 339) с самого начала понималось нечто совсем отличное от того, что в европейской культурной памяти закрепилось благодаря наследию Аристотеля и классицизма, которое Бахтин считал крайне ограниченным. Недаром он предложил целый перечень основных недостатков литературоведческой теории жанров: «1. Отрыв от истории языка (виновата и узость лингвистического подхода); 2) ориентация на стабильные эпохи; 3) неисторичность; 4) отсутствие философской основы (модель мира, лежащая в основе жанра и образа» (т. 5, с. 138).

Уже работы волошиновского цикла (т. е. «Фрейдизм», «Марксизм и философия языка» и др.) вполне отчетливо сосредоточивали внимание на том, что там называлось «житейскими жанрами», которые описывались следующим образом:

Каждая устойчивая бытовая ситуация обладает определенной организацией аудитории и, следовательно, определенным репертуаром маленьких житейских жанров. Всюду житейский жанр укладывается в отведенное ему русло социального общения, являясь идеологическим отражением его типа, структуры, цели и социального состава. Житейский жанр — часть социальной среды: праздника, досуга, общения в гостинной, в мастерской и пр. Он соприкасается с этой средой, ограничивается ею и определяется ею во всех своих внутренних моментах¹⁵.

Самый тип завершения этих маленьких жизненных жанров определяется трением слова о внесловесную среду и трением слова о чужое слово (других людей)¹⁶. (...) Жанровое завершение здесь отвечает случайным и неповторимым особенностям жизненных ситуаций.

Сходное по существу и отличное от принятого литературоведением понимание жанра фигурировало и в медведевской работе «Формальный метод в литературоведении: критическое введение в социологическую поэтику»:

(...) каждый жанр обладает своими способами, своими средствами видения и понимания действительности, доступными только ему. (...) Эти целостные, материально выраженные внутренние акты ориентации человека в действительности и формы этих актов очень существенны. Можно сказать, что человеческое сознание обладает целым рядом внутренних жанров для видения и понимания действитель-

¹⁵ В. Волошинов. Марксизм и философия языка, с. 315.

¹⁶ Там же, с. 314.

ности. (...) Понять определенные стороны действительности можно только в связи с определенными способами ее выражения. С другой стороны, эти способы выражения применимы лишь к определенным сторонам действительности (т. 1, с. 789).

В этих описаниях житейских (внутренних) жанров отчетливо вырисовываются устойчивые для Бахтина критерии:

1) жанр — это идеологически наполненное и структурно оформленное выражение определенного типа ориентации человека в действительности,

2) тип жанра определяется «трением слова» о слово «другого» («со-беседника») и о внесловесную среду.

Важно отметить, что уже в работах 20-х годов Бахтин предложил различать пласты «житейской идеологии», а следовательно, и оформляющих ее «жанров».

К «нижнему пласту» «житейской идеологии» предлагалось отнести «смутные, недоразвитые, мелькающие в нашей душе переживания, мысли и случайные праздные слова» — «неспособные к жизни “недоноски” социальных ориентаций, романы без героя и выступления без аудитории. Они лишены какой бы то ни было логики и единства. Нащупать в этих идеологических обрывках социологическую закономерность чрезвычайно трудно». И несколькими строками выше: «Никаких шансов на дальнейшую социальную силу и действенность у такого, рожденного минутной и случайной ситуацией, переживания, конечно, нет». Напротив, «другие, высшие пласты жизненной идеологии, непосредственно примыкающие к идеологическим системам, существеннее, ответственнее и носят творческий характер. (...) Здесь именно и накапливаются те творческие энергии, с помощью которых происходят частичные или радикальные перестройки идеологических систем. (...) То, что обычно называется “творческой индивидуальностью”, является выражением основной твердой и постоянной линии социальной ориентации данного человека. Сюда относятся прежде всего верхние, наиболее оформленные пласты внутренней речи (жизненная идеология), каждый образ, каждая интонация которой проходили через стадию выражения, как бы выдержали испытание выражением. Сюда входят, таким образом, слова, интонации и внутрисловесные жесты, проделавшие опыт внешнего выражения в более или менее широком социальном масштабе, как бы социально хорошо пообтершиеся, отшлифованные реакциями и репликами, отпором или поддержкой социальной аудитории»¹⁷.

¹⁷ В. Волошинов. Марксизм и философия языка, с. 309—310.

Предложенное таким образом описание преобразования внутренней речи как той сферы, «в которой организм из физической переключается в социальную среду», во «внешнюю», как и исследование закономерностей «житейской /или/ жизненной идеологии», которая осмысляет каждый наш поступок, действие и каждое наше «сознательное» состояние и из «непостоянного, изменчивого океана» которой «постепенно выступают многочисленные острова и материки идеологических систем — науки, искусства, философии, политических воззрений», хотелось бы, используя определение С. Бочарова, высказанное в несколько иной связи, назвать коперниканским переворотом. Однако новизна этой постановки проблемы замечена не была.

Не потому ли 48 лет спустя (в публикации 1978 г.) Бахтин вернулся к построению своей «периодической системы», при этом несколько конкретизировав и упростив ее описание?

Конкретизация сказалась в подчеркнуто акцентированном различении *первичных* и *вторичных* жанров¹⁸.

В работе «Проблема речевых жанров», впервые опубликованной в виде фрагментов в 1978 г.¹⁹, Бахтин обобщил:

Определенная функция (научная, техническая, публицистическая, бытовая) и определенные, специфические для каждой сферы условия речевого общения порождают определенные жанры, то есть определенные, относительно устойчивые тематические, композиционные и стилистические типы высказываний (т. 5, с. 164).

А в работе «Проблема речевых жанров» и в архивных записях к ней он предложил в развернутом описании следующее различение первичных и вторичных жанров:

Первичные речевые жанры, непосредственно и прямо отражающие ситуацию общения, и жанры вторичные, специализированные, отражающие сложную ситуацию организованного культурного общения. Но эти специализированные жанры в большинстве своем слагаются из первичных жанров (драма из реплик, роман и др.). Организация этих жанров определяется специальными целями и условиями данной сферы общения, но входящие в их состав жанры носят первичный характер. Роман — это энциклопедия первичных жанров (...)²⁰. Поэтому

¹⁸ По наблюдениям комментаторов собрания сочинений, впервые различение первичных и вторичных жанров появляется у Бахтина в набросках 1952 г., см. т. 5, с. 223, 545.

¹⁹ См. комментарий в т. 5, с. 535.

²⁰ Здесь хотелось бы отметить некоторую перекличку между определениями М. Бахтина и Ю. Лотмана, с той, однако, существенной разницей, что более универсальный бахтинский термин «жанр» вводит в кругозор исследования несравненно бо-

роман — важнейший материал для изучения этих первичных жанров (хотя нужно учитывать, что здесь эти жанры, изъятые из условий реального речевого общения и подчиненные целям романа, в большей или меньшей степени трансформированы). В большинстве случаев эта трансформация идет по линии развития заложенных в самом первичном жанре возможностей (...) (т. 5, с. 233).

Обращаясь к соответствующим нелитературным слоям народного языка, неизбежно обращаются и к тем речевым жанрам, в которых эти слои реализуются. Это в большинстве случаев различные типы разговорно-диалогических жанров (...) (т. 5, с. 166).

Особенно важно обратить здесь внимание на очень существенное различие между первичными (простыми) и вторичными (сложными) речевыми жанрами (это не функциональное различие). Вторичные (сложные) речевые жанры — романы, драмы, научные исследования всякого рода, большие публицистические жанры и т. п. — возникают в условиях высокоразвитого и организованного культурного общения (преимущественно письменного): художественного, научного, общественно-политического и т. п. В процессе своего формирования они вбирают в себя и перерабатывают различные первичные (простые) жанры, сложившиеся в условиях непосредственного речевого общения. Эти первичные жанры, входящие в состав сложных, трансформируются в них и приобретают особый характер: утрачивают непосредственное отношение к реальной действительности и к реальным чужим высказываниям (...) (т. 5, с. 161).

Необходимо подчеркнуть, что М. М. Бахтин стремился (видимо, во избежание недоразумений, которых, в конце концов, до сих пор не удалось избежать²¹) снова и снова обратить внимание потенциально-го читателя на то, что термин «жанр» в его концепции понимается не на «специфической узкой основе Аристотеля и неоклассицизма» (т. 5, с. 222), а несравненно шире, как «единица речевого общения»,

лее широкие связи, ср.: «То, что мы называем языком художественного произведения, на самом деле представляет собой совокупность языков. Художественный текст представляет собой как бы хор, одновременно говорящий на многих языках. Отношения между ними могут быть различными: какой-либо один может занимать доминантное положение, навязывая свою систему моделирования всем другим. Однако «языки» могут и различаться или даже противоречить друг другу, образуя контрапунктное построение» (Ю. Лотман. Проблемы художественного пространства в прозе Гоголя // Ю. М. Лотман. Избранные статьи, т. 1. Таллин: Александра, 1992, с. 425. Как сказано в предисловии, на с. 10, «книга составлена из статей, писавшихся в промежутке между 1966 и 1987 гг.»).

²¹ Ср., например, основанную на целом ряде недоразумений статью: В. Захаров. Проблема жанра в «школе» Бахтина // Русская литература, 2007, № 3, с. 19—30.

основные характеристики которой в каждом конкретном случае, исторически, социально и психологически обусловленном, определяются характером и условиями ситуации:

Жанр, как типическая форма высказываний, как типическая единица речевого общения, не изучался. (...) И для истории литературного языка важно, какие речевые жанры задают в нем тон в данную эпоху (...) При всей крайней разнородности жанров — реплики бытового диалога или стандартная военная команда «Пли!» или роман, драма — есть существенная общность, раскрыть и точно определить которую чрезвычайно важно. При этом никак нельзя стирать существенных различий между первичными и вторичными жанрами (важность проблемы их взаимоотношений), а также существенных различий внутри каждой из этих категорий (т. 5, с. 264—265).

Различие между первичными и вторичными (идеологическими) жанрами чрезвычайно велико и принципиально (...) Самое взаимоотношение первичных и вторичных жанров и процесс исторического формирования последних проливают свет на природу высказывания (и прежде всего на сложную проблему взаимоотношения языка и идеологии, мировоззрения) (т. 5, с. 161, 162).

Совершенно очевидно, что при описании этого явления речь идет не только о литературных жанрах и тем более не об упрощенно понимаемом конфликте между официально господствующими слоями культуры и противоборствующими слоями культуры андеграунда, или культурной оппозиции, хотя такое противостояние может оказаться финальным актом исследуемой Бахтиным цепи преобразований. Тем не менее: у Бахтина речь идет о несравненно более глубоких, «бытийственных» (а не «партийных») процессах формирования сознания индивидуума и социума [если угодно, и «подсознания» социума: риску использовать этот термин, хотя, как известно, Бахтин относился к фрейдистской терминологии критически и если обращался к ней, то, как правило, трансформировав ее смысл, что произошло, в частности, с такими фрейдистскими терминами, как «процензурованное сознание», «бессознательное», а также ряд других (см. комментарии в т. 5, с. 624); но это происходило, как мы видели, и со многими другими «общепринятыми» терминами].

В свете последнего замечания, думаю, стоит обратить внимание на то, как, например, Бахтин, описывая рождение романа из взаимодействия множества первичных жанров, строил (на первый взгляд, казалось бы, слишком метафорически) аналогию с соотношениями между голосом и хором.

Комментируя бахтинское использование этих, как и других, музыковедческих терминов (например, полифония), комментаторы справедливо возводят их к музыке (т. 5, с. 668—669), но — полагая — напрасно не акцентируют, что у Бахтина использование этих «музыкальных» терминов идет уже, собственно, в традиции философско-эстетической: и непосредственно шопенгауэровско-ницшевской, и в традиции русского символизма, особенно второго поколения.

Прийти к такому заключению, полагаю, вполне позволительно, поскольку отклики М. М. Бахтина на идеи Ницше (которого он, по его собственному признанию, чуть ли не наполовину знал наизусть — т. 1, с. 484) со всей очевидностью являются в то же время откликами (чаще всего полемическими) на символистское использование Ницше. Например, следующий пассаж представляет собой непосредственную полемику с символистской интерпретацией (и эксплуатацией) термина «дионисийство»:

Не совпадает с нашей точки зрения причастность бытию-событию мира в его целом с безответственным самоотданием бытию, одержанием бытием (<...>). К этому одержанию бытием (односторонняя причастность) в значительной степени сводится пафос философии Ницше, доводя ее до абсурда современного дионисийства (К философии поступка // т. 1, с. 46).

В то же время М. М. Бахтин, подобно символистам, и прежде всего Вяч. Иванову, тоже описывал соотношение индивидуально-личностного и всеединого в терминах «духа музыки»: опорное у Блока, Андрея Белого и Вяч. Иванова Ницшево выражение «дух музыки» фигурирует не только в ранних записях Бахтина²².

В доказательство напомним несколько примеров из его работы «Автор и герой в эстетической деятельности»:

В жизни я приобщен к быту, укладу, нации, государству, человечеству, Божию миру — здесь я всюду живу ценностно в другом и для других, (<...> здесь моя жизнь право может подчиниться ритму, (<...> здесь я переживаю, стремлюсь и говорю в хоре других. Но в хоре я не себе пою, активен я лишь в отношении к другому (<...>) (т. 1, с. 192; см. также с. 231).

²² Несколько подробнее о связях концепций М. М. Бахтина с теоретическим наследием Вяч. Иванова см в: *Л. Силард*. Карнавальное сознание, карнавализация // *Russian Literature*, XVIII, 1985, North-Holland, p. 151—176, а также: Проблемы герменевтики в славянском литературоведении XX в. (фрагмент) // *Studia Slavica Hungarica*, 38 (1993). Akademiai Kiado, Budapest, p. 173—183.

В другом случае, характеризуя специфику лирики, М. М. Бахтин строит характеристику этой специфики опять-таки на широких философских основаниях, оперируя терминологией «духа музыки»:

Авторитет автора есть авторитет хора. (...) Дух музыки, возможный хор — вот твердая и авторитетная позиция внутреннего — вне себя, авторства своей внутренней жизни. (...) Петь голос может только в теплой атмосфере, в атмосфере возможной хоровой поддержки, принципиального звукового неодинокчества (т. 1, с. 231).

В таком контексте описания процессов рождения литературных жанров из «духа музыки» совершенно закономерно появление у Бахтина пассажей, где категории «хора», «корифея» и даже «голоса» фигурируют соответственно античному пониманию «хора» и в согласии с интерпретацией рождения трагедии из дифирамба с акцентом на роли «хора» в трагедии, как это в русской культуре отчетливее всего формулировалось у Вяч. Иванова²³. Однако очень близки к формулам Вяч. Иванова, даже стилистически, некоторые другие размышления Бахтина касательно роли хора, например:

Чтобы заставить свое переживание звучать лирически, нужно почувствовать в нем не свою одинокую ответственность, а (...) свою пассивность в возможном хоре других (...). Я еще не выступил из хора как герой-протагонист его, еще несущий в себе хоровую ценностную оплотненность души — дружности, но уже почувствовавший свое одиночество — трагический герой (одинокий другой); в лирике я еще весь в хоре и говорю из хора (Автор и герой в эстетической деятельности // т. 1, с. 232)²⁴.

Я привела эти примеры не для того, чтобы остановиться на бахтинском анализе соотношений между жанрами лирики и трагедии: я привела их, чтобы показать, что не только при описании различий между первичными и вторичными жанрами, но и при описании процесса филиации вторичных жанров М. М. Бахтин сосредоточивается

²³ См., например: Вяч. Иванов. Примечание о дифирамбе // Вяч Иванов. Собр. соч., т. 1. Брюссель, 1971, с. 816—818.

²⁴ На сходство некоторых тезисов Вяч. Иванова и М. М. Бахтина обратили внимание и комментаторы собрания сочинений Бахтина, например: «...внутренний смысл случающегося улавливает тот, кто различает под его движением сокровенный ход иных, чисто реальных событий» (Вяч. Иванов. Собр. соч., т. 4. Брюссель, 1987, с. 438) или: «Внутренняя переработка внешней данности личностью» составляет «для последней событие» (там же, т. 2. Брюссель, 1974, с. 624), см. комментарий в собр. соч. Бахтина, т. 1, с. 404, 405.

на до сих пор недостаточно осознаваемом гуманитарными науками и тем не менее фундаментальном процессе трансформаций и переходов от первичных жанров к вторичным.

А между тем именно на этой проблеме сосредоточился и Вяч. Иванов в своей ранней статье «Поэт и чернь» (1904), где он попытался осветить, как (если пользоваться бахтинской терминологией) «из непостоянного, изменчивого океана» народного языкового творчества выступают острова творений поэта, который предстательствует за рождающий его язык и являет голос «соборности»²⁵, составляющей основу его творчества, ср.:

Как электрическая искра, слово возможно только в сообщении противоположных полюсов единого творчества: художника и народа. К чему и служило бы в разделении слово, это средство и символ вселенского единомыслия?²⁶

⟨...⟩ творчество поэта — и поэта-символиста по преимуществу — можно назвать бессознательным погружением в стихию фольклора. Атавистически воспринимает и копит он в себе запас живой старины, который окрашивает все его представления, все сочетания его идей, все его изобретения в образе и выражении... Что познание — воспоминание, как учит Платон, оправдывается на поэте, поскольку он, будучи органом народного самосознания, есть вместе с тем и тем самым — орган народного воспоминания ⟨...⟩ Как истинный стих предуставлен стихией языка, так истинный поэтический образ предопределен психеей народа²⁷.

Именно здесь мне хотелось бы снова высказать предположение, что и бахтинская метафора «хоровая поддержка» представляет собой перевод на секуляризованный язык, доступный его современникам, не только понятия «соборность» Вяч. Иванова, но и унаследованной им и в течение веков по-разному решавшейся проблемы соотношения между «всеединством» и множеством путей индивидуации. А сам процесс рождения «голоса из хора» (из хоровой поддержки!) Бахтин осветил в своей монографии «Творчество Франсуа Рабле и народная культура

²⁵ Присутствие аспекта «соборности» в «идеальном характере модели карнавала» у Бахтина отметил Ю. Манн, см. его статью Карнавал и его окрестности // Вопросы литературы, 1995, № 1, с. 159.

²⁶ Вяч. Иванов. Собр. соч., т. 1, с. 712. С «энергетической» метафорой Вяч. Иванова, предсказывающей «грядущее соединение взаимно ищущих полюсов единой силы» (там же), перекликается — при всем отличии смысловых акцентов — «строительная» метафора бахтинских работ: «Слово — мост, перекинутый между мною и другими» (В. Волошинов. Философия и социология гуманитарных наук, с. 212, 302, см. также изложение сходной мысли на «социологизированном языке» — с. 308).

²⁷ Вяч. Иванов. Собр. соч., т. 1, с. 713.

Средневековья и Ренессанса», продолжив работы Вяч. Иванова о дионисийстве и положив начало теории карнавального сознания и карнавализованной литературы.

Проблема связей между индивидуальной творческой деятельностью и — скажем — коллективным творчеством в гуманитарных науках 20-х гг. оказалась актуальной. Так, к примеру, П. Богатырев, а вместе с ним и Р. Якобсон (как это заметила К. Соливетти²⁸), обратили внимание на проявление этого феномена в фольклоре, но — примечательным образом — не в аспекте «хоровой поддержки», а в аспекте «предварительной цензуры коллектива», неоднократно подчеркивая, что «строгим цензором, следящим за выполнением творцами-исполнителями норм традиции, выступает коллектив того или иного района или деревни»²⁹.

Напротив, Хлебников, размышляя о перспективах словотворчества, утверждал его право на существование, основываясь на аналогии с коллективной языковой деятельностью народа, дающей право на бессмертие мгновением рожденным словам:

Словотворчество — враг книжного окаменения языка, и, опираясь на то, что в деревне около рек и лесов до сих пор язык творится, каждое мгновение создавая слова, которые то умирают, то получают право бессмертия, переносит это право в жизнь писем³⁰.

Хотя внимание Хлебникова (который, по Бахтину, «здоровая линия» в футуризме — т. 5, с. 52) было сосредоточено на механизмах рождения и функционирования слова, а внимание Бахтина — на универсально трактуемой им проблеме жанров, близость их установок касательно соотношений между «официально оформленными» и «официально не оформленными» слоями бытия очевидна. Рассмотрение этих связей обозначилось у М. М. Бахтина как цель:

Наша задача (...) расшифровать и понять огромный, почти необъятный мир народно-праздничных форм и образов, обымающий наш официальный «культурный» мирок завершенных и однотонно простилизованных ценностей (...) (т. 5, с. 49).

Роль идей Вяч. Иванова в оформлении такой задачи проблематична, но подлежит рассмотрению.

²⁸ К. Соливетти. Концепция языка и мышления у Хлебникова // *Modernite's russes. Revue annuelle du Centre d'Études Slaves Andre' Lirondele. Université Jean Moulin Lyon 3* (в печати).

²⁹ П. Богатырев. Традиция и импровизация в народном творчестве // П. Богатырев. *Вопросы теории народного искусства*. М.: Искусство, 1971, с. 393.

³⁰ В. Хлебников. *Наша основа* // *Творения*. М.: Советский писатель, 1986, с. 627.

**Из Петербургских текстов и петербургских мифов
(по записям В. Н. Топорова)**

Тема моей заметки — *петербургский текст* русской литературы — с направлением научных интересов юбиляра непосредственно, может быть, не связана, но связана с его долгими, научными и дружескими, отношениями с Владимиром Николаевичем Топоровым, который высоко ценил его «любомудрие» в толковании слова.

От толкования *слова* — к толкованию *текста* = словесной *ткани*, где толкователь может быть и *ткачом*. Так произошло с *петербургским текстом*, и здесь я цитирую статью С. Г. Бочарова, предваряющую «петербургскую» книгу В. Н. Топорова, составленную по его плану и по его архиву: «Владимир Николаевич открыл в нашей культуре такое сверхъявление, как ее *петербургский текст*. Но можно с уверенностью сказать, что он *создал* для нас его, эту мысленную реальность, что он сотворил и выстроил собственный петербургский текст в большом цикле работ, запечатлевших то, что он сам назвал в одной из этих работ своим полувековым петербургским «романом» — и исследовательским, и душевным. И он словно бы завещал оставшимся после него собрать в его память работы этого цикла вместе» [Бочаров, в печ.].

В этой заметке *петербургский текст* В. Н. Топорова представлен публикацией записи одного его разговора со случайно встреченной на улице петербургской жительницей. Эту запись (как и другие, частью опубликованные, частью оставшиеся в папке подготовительных материалов) он намеревался включить в книгу «Петербургский космос и хаос», в раздел «Петербургские тексты и мифы»¹. Раздел должен был быть своего рода продолжением весьма актуального для *петербургского текста* жанра «физиологических очерков», и публикуемый здесь небольшой текст представляется в этом отношении весьма значимым. Русская модель мира, русская история, про которую метко сказано «наше прошлое непредсказуемо», отпечаталась в нем чрезвычайно ярко.

Текст написан на четырех сторонах сложенного вдвое листа бумаги (формата А4) с пронумерованными страницами².

¹ Текст публикуется с любезного разрешения Т. В. и А. В. Топоровых.

² Раскрыты сокращения и исправлены явные описки.

СПб 27 IX 93 (лев(ый) угол ул(ицы) Зодч(его) Росси,
идя к Фонтанке, 14¹⁵ — 14⁴⁵)

Мария Федоровна (М. Ф.), 84 лет, маленьк(ая) старушка в стареньк(ом), но аккуратн(ом) темносин(ем) пальто и серой вязан(ой) шапочке с загибом внизу, лицо с четк(ими), правильн(ыми), энергичн(ыми) чертами, четк(ий) профиль, прекрасн(ый) русск(ий) язык, достойн(ое) поведение. Заметив, что, войдя со стор(оны) Александринск(ого) театра в улицу, я остановился и обернулся, чтобы в посл(едний) раз взглянуть на задн(ий) фасад театра, она, переходя улицу со стор(оны) Публ(ичной) б(иблите)ки, сказала, что сейч(ас) реставр(ирует)ся дом на углу пл(ощади) Островск(ого) и пер(еулка) Крылова (дом был своим краем виден с точки, в к(оторо)й мы стояли), что она думала, что будет изменен фасад, но его оставляют прежним. Я сказал, что хотя сам по себе он не плох, но в этом месте он нарушает облик улицы. Она согласилась, но сказ(ала), что этот дом, когда в нем была семинария и квартиры ее преподавателей и преподават(ел)ей Пажеск(ого) корпуса, был очень наряден. Дом дорог ей воспом(инания)ми прошлого. Она родилась в Петерб(урге) и жила во дворце Пажеск(ого) корпуса, где ее отец был швейцаром на главн(ой) лестнице (около нее они и жили — отец, мать и четверо детей; только когда надо было жарить рыбу, мать из своей кухни уходила куда-то далеко, на зады и там жарила: нельзя было, чтобы запах чувствовался на парадн(ой) лестнице. Отец был высок(ий), красив(ый), с широк(ой) окладист(ой) бородой, ливрея была красная с золотом). Сейчас М. Ф. живет по соседству, в доме 24 по Садовой (Корпус Сувор(овского) учил(ища) — 26) в коммунал(ьной) кварт(ире) в одной комнатке. Жалеет, что на стар(ости) лет нет своего уголка. Пенсия 15000 тыс(яч). Дочь с семьей живет во Львове, и М. Ф. переживает, что из-за всех неурядиц сейчас дочери трудно ездить в СПб. — дорого, таможенн(ики) многое отбирают. Но обещала приехать на след(ующий) день рожд(ения) матери. С сыном отнош(ения) неважные. Возм(ожно), некот(орую) роль в этом играет жена сына (М. Ф. сказ(ала) сыну, что во всяк(ом) случае она не ставит себя ниже его жены и знает, в каком общ(ест)ве и в каком разговоре она может принять участие; если же она чувств(ует) себя ниже общ(ест)ва или ситуации, то в общение не вступает).

Отец М. Ф. умер в нач(але) 42 г., не выдержав испыт(ания) голодом. На фронт его (2) не взяли по возрасту. В эваку(уацию) он отказ(ал)ся ехать и семью не отпустил: «умирать, так вместе!» В эваку(уации) дети потеряются, пройдут мимо друг друга — не узнают, в Л(енинград) не вернутся. После револ(юции) он вступил в партию и работал каптенармусом там же, в бывш(ем) корпусе, в сов(етское) время — военн(ое) училище. Видимо, это было связ(ано) с опред(еленными) жертвами: М. Ф. упомянула о золоте и посуде, кот(ор)ые ушли партийным. Несм(отря) на большую семью в детстве М. Ф. (6 чел(овек)), жизнь была хорош(ей),

нормальн(ой). Она сама была крещена в Казанск(ом) соб(оре), и отец следил, чтобы дети ходили в ц(ерко)вь, и всегда расспрашивал, как прошла служба (а у детей были любим(ые) свящ(енни)ки, и, прежде чем войти в храм, они смотрели, кто сегодня служит). Отец придавал больш(ое) знач(ение) тому, чтобы дети выросли культурными. На Пасху девочкам дарились сапожки и платья, мальчикам — костюмчики. Все учились. Семейн(ые) празднества. Мать умерла в 1954 г. Страшн(ые) восп(оминания) блокады. Муж был призван в самом нач(але) войны и тогда же погиб в Кронштадте. Но больше (кроме еще отца) никто из близких не погиб, и М. Ф. считает, что ей повезло. Отец во время блок(ады) не позволял брать хлеб по карт(очкам) на два дня — только на один, и это помогло остальн(ым) выжить (отца назвала деспотом, но без какого-либо отриц(ательного) оттенка, подчеркивая, напротив, его заботливость). Вспоминает, как в блок(аду) в булочн(ой), к(отор)ая была тогда в доме бывш(ей) семинарии (вход с угла), мальчик лет 14 схватил хлеб, запихнул в рот и стал жевать. Присутствовавшие бросились («как звери») бить его и, когда он упал, стали топтать его. Друг(ой) эпизод. М. Ф. проходила по «Аничкиному» мосту: у парапета стоял мальчик (3), к(оторы)й вдруг начал незаметно скользить по парапету и упал замертво перед ее ногами. Входишь в парадное, а на лестнице — умерш(ие) от голода. Матери поедали маленьких детей и т. п.

Ленинград очень любит, хорошо знает, ценит архитект(уру). Считает чудом, что город сохранился. Всем, что происходит сейчас, очень расстроена. Грубость и невоспитанность угнетают ее. Вошла в Елисеевск(ий) посмотреть, и какой-то мужч(ина) подмигнул на цены, как бы намекнув, что ей здесь делать нечего. Потом какой-то молод(ой) ч(елове)к оттолкнул ее и не извинился, когда она сказ(ала) ему: «Ты бы хоть извинился». Но все-таки считает, что в городе еще сохраняются коренн(ые) ленинградцы и что они друг друга всегда узнают сразу. Советовала мне посетить Царск(ое) Село и друг(ие) пригороды. Я сказал ей, что я из Москвы, но люблю Петерб(ург) и не менее 2-ух раз [в год. — Т. Ц.] приезжаю в Петерб(ург), возил сюда детей и т. д., говорил, что иногда москвич легче замечает прелесть города, чем петербуржец.

Из воспомин(аний) детства (видимо, со слов отца): Однажды к отцу прибегает кто-то типа нач(альни)ка охраны корпуса и велит тотчас же бежать к парадн(ой) лестнице. Тот едва успел надеть ливрею, спустился к двери, открыл ее и прямо обомлел — перед ним был царь Николай II и сопровождающ(ие) его лица. Царь приехал ознак(омить)ся с жизнью пажей. Его водили по дворцу, потом выстроили пажей, к(отор)ые вели себя по-мальчишески, излишне раскованно. (4) Это было некот(орой) неожид(анностью) для царя, но он понимающе улыбался и не обижался. Перед отъездом царь обратился к директору корпуса (к(оторы)й

не сразу появился, т. к. приезд царя был совершенно неожиданным), и никаких приготовлений к нему не было: «не так, как при Хрущеве, когда перед его приездом всякую пылинку с крыши сметали»): «А вы знаете, как пажи встречали меня?» И в ответ на недоумение директора царь улыбнулся и, прощаясь, потрепал по плечу отца М. Ф., к(оторы)й как швейцар присутствовал при этом, сказав: «Ну, ничего, старина!». Распрощался и уехал.

Я просил М. Ф. не обижаться и предложил ей дать денег. Она неск(олько) смутилась, но сказала, что иногда к ней подходят и предлагают деньги, «чтобы вы купили себе что-нибудь». Я сказал, что, будь у меня больше времени (я д(олжен) б(ыл) уезжать с поездом 15⁵⁰), я бы поступил иначе, но сейчас прошу принять у меня деньги и купить что-нибудь для себя (фрукты). Дал 1000 р. Она поблагодарила и просила назвать себя, чтобы поминать меня, когда окажется в церкви [до этого незадолго я спросил, как ее имя, и она назвалась: «Мария Федоровна»]. Мы распрощались, кажется, взаимно довольные друг другом.

(Записано вскоре — в поезде).

Жизнь М. Ф. — фантастическая и одновременно столь типичная жизнь петербургско-петроградско-ленинградского *обывателя* (в исконном значении слова), успевшего захватить несколько лет «мирной жизни», пережившего 70 советских лет, в которые вошла и блокада, и пытающегося достойно существовать в постсоветском хаотическом пространстве. Дикость русской истории этого периода в *Тексте МФ* особенно отпечаталась в рассказе об отце. Швейцар Пажеского корпуса, после революции вступивший в партию, откупившийся от «партийных» накопленным имуществом, чтобы получить должность каптенармуса в военном училище, он сохранил и передал детям, очевидно, как самое сильное впечатление, свои воспоминания о неожиданном посещении корпуса императором Николаем II, о его мягкости и деликатности³.

Текст МФ заслуживает специального анализа во многих отношениях. В данном случае мне хотелось бы отойти от фактографии, от стилистических характеристик и т. п. и обратиться к *петербургскому тексту*, имеющему, по мысли его создателя, один и единый, но «амальгамированный» *Сюжет.

Не только историческая ценность или колоритность *Текста МФ* и не только его близость к «физиологическому очерку» определяют его значимость в связи с *петербургским текстом*. Особо отмечу, что *Текст МФ*, по моему мнению, нельзя воспринимать исключительно

³ Недаром М. Ф. упоминает в качестве контраста хрущевские времена.

как «полевую фиксацию» беседы исследователя с информатором, своего рода меморат. Записанный по горячим следам, через час после встречи, он, при всей его точности, конспективен: в значительной части это не передача прямой речи, а пересказ, и, что важно, пересказ не нейтральный, а отчетливо ориентированный на *Сюжет *петербургского текста*, не единожды сформулированный и разобранный его автором.

Перед нами диалог, живое отражение обоих собеседников. Подчеркиваю, *обоих*, потому что (продолжая мысль С. Г. Бочарова) В. Н. Топоров, по сути дела, является не только создателем и исследователем *петербургского текста*, но, в каком-то смысле, и его героем (персонажем). И в *Тексте МФ* он много сообщает о себе, выходя за пределы собственно «диалогических требований» (поддержать разговор об архитектурном пейзаже, уговорить принять деньги «на фрукты»). Упоминания о его особенной любви к городу, о частых приездах (и с детьми), о знании города и — особенно — деликатное предположение, что *иногда москвич легче замечает прелесть города, чем петербуржец*, наверное, были приятны его собеседнице, возможно, вызвали ее на откровенность. Но автору-герою *Текста МФ* они были необходимы в большей степени, как «выплеск» его любви к Городу.

Рассказ М. Ф. не выглядит импровизационным, явно этот *curriculum vitae* был повторен ею не раз и не одному встречному, и основная нота этого переходящего от темы к теме, несколько рваного, но в итоге хронологически цельного повествования о потерях — о д и н о ч е с т в о. Можно сказать, что М. Ф. повезло: она нашла единственного в своем роде слушателя и сострадавателя.

Как мне кажется, есть основания для того, чтобы интерпретировать *Текст МФ* в кругу Достоевскианы В. Н. Топорова. Это текст с ключом, и ключ отсылает к Достоевскому, чьи произведения в большой степени, если не по преимуществу, конструируют *петербургский текст*. В данном случае ключ — тема *маленького человека*, одна из любимых тем, которые В. Н. «разыгрывает» (его выражение, всегда в кавычках) в *петербургском тексте*. Прохарчин, Голядкин, Девушкин, Мармеладов, Ползунков, Вася Шумков..., писатель Я. М. Бутков как прототип — у всех В. Н. Топоров (вслед за Достоевским) находит общее: беззащитность, деликатность и душевную ранимость, повышенное чувство собственного достоинства, заставляющее особенно высоко ценить собственную независимость — там, где, казалось бы, она совершенно нереальна, а в глазах окружающих и комична. Ср. голядкинское *но как ветошку затирать себя не дам* в связи с пассажем

из *Текста МФ*, когда она говорит сыну, что во всяк(ом) случае она не ставит себя ниже его жены и знает, в каком общ(ест)ве и в каком разговоре она может принять участие; если же она чувств(ует) себя ниже общ(ест)ва или ситуации, то в общение не вступает.

Тональность, создаваемая не столько партией рассказчицы, сколько партией Я, второго участника диалога, отсылает (во всяком случае, в моем восприятии) к важному в кругу общей темы *петербургского* «маленького человека» мотиву, непосредственно с *Текстом МФ* как будто не связанному. Этот мотив можно считать для В. Н. Топорова сквозным, но особенно остро он отозвался в двух его работах по Достоевскому, по сути, продолжающих одна другую. Первая — о *несостоявшемся счастье* [Топоров 1986], вторая — о *сердце* в ранних произведениях Достоевского [Топоров 2003].

Стержнем первой является объяснение того, что счастье не состоялось «из-за незащищенности перед чуждой силой» [Топоров 1986, 266]. Защитой должно было бы стать сердце как средоточие душевной и духовной жизни человека («тайна тайн человека»), но *сердце* оказалось *слабым*. Во второй работе, посвященной «сердцеведению» в русской философии и литературе, В. Н. Топоров называет Достоевского великим сердцеведом и антропологом, «бывшимся над решением тайны человека» [Топоров 2003, 313]. Анализ темы сердца у Достоевского развернут на материале одиннадцати его ранних (1846—1849) произведений: *Бедные люди*, *Двойник*, *Господин Прохарчин*, *Хозяйка*, *Роман в девяти письмах*, *Ползунков*, *Честный вор*, *Слабое сердце*, *Чужая жена и муж под кроватью*, *Белые ночи*, *Неточка Незванова*.

Что объединяет этих, уже перечисленных мной героев, у которых *сердце бьется, трепещет, надрывается, прыгает, обливается кровью, замирает, тоскует, ноет, болит, дрожит* и т. д. (см. «словарь сердца» в *Хозяйке* [Топоров 2003, 333 сл.]? Точнее, что общего увидел в них исследователь? В названных работах это не эксплицировано, но подсказывается более широким контекстом: он увидел тот самый трепет «маленького человека», постоянно ждущего подвоха и потому особенно чуткого к ситуациям, в которых может быть задета его гордость (см. выше). Это и составляет напряженную жизнь сердца, которое, несмотря на самооборону, в самой глубине остается слабым, зависимым от испытания — счастьем ли или несчастьем.

Как мне кажется, в *Тексте МФ* можно видеть следующее: сознательно или подсознательно В. Н. Топоров подстроил его под описанную им же самим модель «маленького человека по Достоевскому».

Подчеркивая у М. Ф. достойную бедность — или достоинство⁴ вопреки бедности, сложности, вообще тяготам жизни, — он отчетливо сформулировал авторскую позицию, близкую прототипу (или прототексту) Достоевского и одновременно включил себя в сюжет в роли собеседника, который сочувственно выслушивает чужой рассказ (частый прием у Достоевского) и пытается помочь так, чтобы его помощь не выглядела милостыней⁵.

Такого рода позиция рассказчика, находящегося одновременно внутри и вне пространства текста, хорошо известна фольклористам (ср. хотя бы сказочное клише *и я там был*). В данном случае предположение о слиянии рассказчика/автора и персонажа, о проникновении внутрь собственного текста (тем более текста документального) позволяет, как кажется, по-новому взглянуть на многие «свидетельские» тексты В. Н. Топорова — недаром он сам придавал такое значение фигуре свидетеля у Рембрандта [Топоров 1997].

⁴ *Мария Федоровна (М. Ф.), 84 лет, маленьк(ая) старушка в стареньк(ом), но аккуратн(ом) темпосин(ем) пальто и серой вязан(ой) шапочке ... прекрасн(ый) русск(ий) язык, достойн(ое) поведение; Всем, что происходит сейчас, очень расстроена. Грубость и невоспитанность угнетают ее. Вошла в Елисейск(ий) посмотреть, и какой-то мужч(ина) подмигнул на цены, как бы намекнув, что ей здесь делать нечего. Потом какой-то молод(ой) ч(елове)к оттолкнул ее и не извинился, когда она сказ(ала) ему: «Ты бы хоть извинился»; Я просил М. Ф. не обижаться и предложил ей дать денег. Она неск(олько) смутилась, но сказала, что иногда к ней подходят и предлагают деньги, «чтобы вы купили себе что-нибудь».* См. также процитированную выше отповедь сыну в связи с определением собственного положения и поведения в обществе.

⁵ Может быть, прагматичный и лишенный сантиментов наблюдатель найдет, что для М. Ф. такие разговоры с первым встречным были способом заработка. В ответ, чтобы подчеркнуть неверность излишне прямолинейного подхода (по принципу *да/нет*), я приведу (уже использованный мною по другому поводу) пассаж из «Преступления и наказания». Раскольников задает Соне вопрос, била ли ее Катерина Ивановна. Соня горячо опровергает это (*Ах нет, что вы, что вы это, нет!*), но через несколько реплик говорит уже по-другому — и гораздо сильнее: *Била! Да что вы это! Господи, била! А хоть бы и била, так что ж! Ну так что ж?* (Достоевский 1973, 243).

Литература

Бочаров, в печ. — *С. Г. Бочаров*. Петербургский текст Владимира Николаевича Топорова // *Топоров В. Н. Петербургский текст*. М., 2008. В печ.

Достоевский 1973 — *Ф. М. Достоевский*. Полное собрание сочинений в 30 т., т. 6. Л., 1973.

Топоров 1986 — *В. Н. Топоров*. Мотив несостоявшегося счастья у Достоевского и Островского: (Об одной возможной переключке) // *Russian Literature*, 1986, vol. 19, № 3, 255—290.

Топоров 1997. — *В. Н. Топоров*. Фигура-функция «свидетеля» у Рембрандта: (Несколько соображений) // *Введение в Храм*. М., 1997, 344—365.

Топоров 2003 — *В. Н. Топоров*. О сердце в ранних произведениях Достоевского // *Russian Literature*, 2003, vol. 54, № 1/2/3. Spec. issue, 297—395.

Ранневизантийский церковный историк Сократ Схоластик и его мировоззрение¹

Сократ Схоластик был одним из ранневизантийских церковных историков, призванных окончательно закрепить победу христианской ортодоксальной идеологии. Созданием христианской империи и «огосударствлением» церковной власти отнюдь не были разрешены теологические проблемы церкви². Ортодоксальная церковь вела ожесточенную борьбу за торжество своих концепций с еретическими учениями и отчасти с язычеством, еще не сдавшим своих последних позиций.

В этих условиях возникла необходимость в церковной историографии. Время становления церковной историографии было к тому же переходным этапом в сфере духовной, идеологической и культурной жизни. «Христианство, родившееся на развалинах античного мира и, казалось, завладевшее без остатка духовной жизнью византийского общества, не смогло уничтожить обаяние языческой культуры; хотя церковь пыталась облечь в смиренные христианские одеяния преследуемых, но не забытых богов и героев античной мифологии, а саму античную историю перекроить на библейский лад, историческая инерция языческой цивилизации была еще столь могущественна, что идеологи христианства, борясь против нее, нередко сами бывали

¹ Эта статья является частью первой главы моей неопубликованной кандидатской диссертации (1987), во время написания которой активно действовал спонтанно сложившийся «кружок» коллег-друзей, обсуждавших интересующие каждого темы. Тема моей диссертации была включена в эти обсуждения, и большую заслугу в ее редактировании имеет Вардан Айрапетян, а посему в знак благодарности я решила посвятить ему часть именно этой моей работы, не внося в нее никаких изменений. Причем последнее касается даже изданий: несмотря на то, что уже есть критическое издание *Церковной истории* Сократа Схоластика (*G. Ch. Hansen, M. Širinjan. Sokrates Kirchengeschichte. Akademie Verlag. Berlin, 1995*), в котором я принимала участие, цитаты приводятся по старому изданию Р. Хасси (*Socratis Scholastici Ecclesiastica Historia / Hrsg. v. R. Hussey. Oxford, 1853, t. I—III, далее: Socr.*) и в старом русском переводе («Церковная история» Сократа Схоластика. Саратов, 1911; далее: Сокр.). Я решила оставить текст «девственным», ибо он передает какой-то этап исследования вопроса, который должен был быть зафиксирован давно. Кроме того, было бы невозможно ограничиться приведением выдержек в соответствии с новым критическим изданием; пришлось бы менять многое другое, и это была бы совсем другая работа.

² *F. Winkelmann. Die Kirchengeschichtswerke im oströmischen Reich // BS (37), 1976, S. 172.*

побеждены ею»³. Действительно, влияние античного наследия было настолько сильно, что даже некоторые церковные историки, имевшие цель укрепить церковные догматы, очистив их от языческих и еретических влияний, довольно широко пользовались достижениями античной науки. Впрочем, почти все они не могли обойтись без этого, т. к. имели языческое образование и были светскими лицами (адвокат или ритор).

Именно у этих церковных историков, несмотря на то, что и для них «единственным двигателем мировой истории теперь становится божественный промысел»⁴, истина остается превыше всего. Известно, что Библия была основным и первичным источником для церковных историков, но вместе с тем ими не были забыты языческие философы, сочинениями которых они широко пользовались. Для ранневизантийских церковных историков характерна и трансформация античного авторского самосознания⁵. В принципе, в церковных историях кроется очень много еще тесно связанного с античным наследием, завуалированного новой формой, новым типом содержания и новым методом. Из классической греческой историографии церковные, а впрочем и все византийские историки заимствуют принцип «очевидности» и дополняют ее документами. Несмотря на хронологические ошибки, у некоторых наблюдается стремление «не погрешить в хронологии»⁶.

Показательно, что некоторым церковным историкам времени правления Феодосия II (Сократ, Созомен, Феодорит) не присущ характерный для этого жанра вообще принцип расширения пространственно-временного континуума (хронотопа). Все они начинают свою историю с того времени, где остановился Евсевий, доводя ее до своих дней. Особняком стоит *Христианская история* Филиппа Сидского, к сожалению не дошедшая до нас, о которой знаем лишь благодаря Сократу Схоластику⁷. Ф. Винкельман тонко подмечает, что вследствие христианизации государства и изменения положения церкви возникла необходимость в новых принципах, мерках описания церковной истории и что «эти принципы могли быть выражены в работе Филиппа

³ З. В. Удальцова. Источники по истории Византии IV — первой половины VII вв. // История Византии, т. I. М. 1967, с. 6.

⁴ З. В. Удальцова. Церковные историки ранней Византии // Византийский временник, 43 (1782), с. 5.

⁵ И. С. Чичуров. К проблеме авторского самосознания византийских историков IV—IX вв. // Античность и Византия. М., 1975, с. 213.

⁶ Сocr., I, p. 177.

⁷ Сocr., II, p. 793—796.

Сидского, чей труд, насколько можно судить о нем, отличался от всех остальных церковных историй»⁸.

Вследствие того, что тема была новой, христианской, а почва оставалась старой, эллинской, в трудах церковных историков отмеченного периода, думаем, ярче отразился переход от эллинизма к христианству (или же потому, что многие из них несколько искусственно старались облечь свое произведение, свой стиль в «христианские ризы», через которые все равно проступала «античная тога»). В этом отношении выразительным примером может служить *Церковная история* Сократа Схоластика, которая, как справедливо отмечает К. Динков, «без сомнения стоит на первом месте среди православных продолжателей *Церковной истории* Евсевия, живших в V столетии»⁹. Такого же мнения об этом труде держится Г. Ф. Чеснат: «Его история — свежий взгляд на IV и V вв. и одна из четырех или пяти самых ценных частей из исторических произведений позднего римского периода»¹⁰.

Мы располагаем достаточно обширными сведениями о жизни этого автора из его же исторического труда. Сократ Схоластик родился в Константинополе в начале правления Феодосия I, около 380 г.¹¹ Начальное образование он получил у известных в то время грамматиков Аммония и Гелладия, которые сначала были жрецами в языческих храмах в Александрии, а приблизительно в 389—391 гг., когда фактически в результате декретов Феодосия I эти храмы были разрушены, переехали в Константинополь («ибо многие из Александрии бежали, рассеиваясь по городам, среди которых были и два грамматика, Гелладий и Аммоний, у которых я, будучи ребенком, учился в Константинополе»)¹². Возможно, что затем Сократ продолжает свое образование в школе весьма популярного в Константинополе софиста Троила, обучавшего риторике. Однако сведения о том, что Сократ посещал школу Троила, основаны на предположениях. Сам Сократ прямо не говорит об этом, но такой вывод напрашивается из следующих упоминаний о Троиле: он сообщает о родине Троила — «Филипп был родом из Сиды, а Сиды — город в Памфилии, откуда происходил и софист Троил»¹³; вспоминает

⁸ Winkelmann. Die Kirchengeschichtswerke, S. 172.

⁹ К. Динков. Сократ като църковен историк // Духовна култура, 36 (1956), № 5—6, с. 51.

¹⁰ G. F. Chesnut. The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius. Paris, 1977, p. 168.

¹¹ Socr., II, p. 646.

¹² Socr., II, p. 607—608. Здесь и далее цитаты из *Церковной истории* приводятся в сопоставлении с древнеармянским переводом, называемым *Большой Сократ* (далее — *БС*), чтения которого даем в квадратных скобках.

¹³ Socr., II, p. 794.

учеников Троила — «...Евсевием Схоластиком, который посещал тогда софиста Троила»¹⁴; «от софиста Троила взял превосходнейшего в то время ритора Авлавия»¹⁵; «Сильван сначала был ритором в школе софиста Троила»¹⁶; расхваливая Анфимия как «умнейшего среди современников», Сократ пишет, что он «более всего советовался о делах с софистом Троилом – подобным Анфимию по своей мудрости и способности заниматься государственными делами. Поэтому он все делал по совету Троила»¹⁷. Вследствие вышесказанного почти у всех исследователей не вызывает сомнений то, что Сократ посещал школу Троила¹⁸. Лучший интерпретатор и комментатор *Церковной истории* Г. Валезий писал по этому поводу: «И действительно, из его (Сократа. — *М. Ш.*) слов внимательный и прилежный читатель легко поймет то, что я сказал»¹⁹ (что Сократ учился в школе Троила).

На основании когномена «Схоластик», имеющегося в некоторых из дошедших до нас рукописей *Церковной истории*, исследователи предполагают, что Сократ был адвокатом. Однако патриарх Фотий, упоминая Сократа в своей *Библиотеке*, не называет его схоластиком²⁰. Сам Сократ тоже ничего не говорит о своей профессии. Тем не менее знание им латинского языка («перевел книги Руфина с латинского языка» — кн. II, прооймион), который в те времена знали в основном адвокаты и риторы, может служить веским аргументом в пользу этого предположения. Для Г. Чесната, например, это вопрос решенный, и он называет Сократа «терпимый и осторожный адвокат»²¹. Ф. Винкельман же отмечает, что вопрос остается открытым, ибо «после диссертации А. Клауса стало очевидно, что когномен “схоластик” не означает определенной функции, а несет в себе значение квалификации в служебной иерархии. Но этим термином не исключается и юридический статус»²².

Кроме автобиографических упоминаний имеются сведения средневековых авторов о Сократе и Созомене, собранные и изданные

¹⁴ Socr., II, p. 675.

¹⁵ Socr., II, p. 752.

¹⁶ Socr., II, p. 819.

¹⁷ Socr., II, p. 731.

¹⁸ К. Динков (*Динков. Сократ*, с. 52) вслед за Г. Лешке (*G. Loeschke*, apud A. Hauck. *Realencyclopaedie für protestantische Theologie und Kirche*, XVIII, s. v. Sokrates. Leipzig, 1906, S. 481) считает, что это утверждение не может быть доказано.

¹⁹ Socr., I, p. VIII.

²⁰ *Photius. Bibliotheca* // Ed. by R. Henry. *Photius. Bibliothéque*, 8 vols. Paris: Les Belles Lettres, I:1959, p. 14.

²¹ *Chesnut. The First Christian Histories*, p. 167—168.

²² *Winkelmann. Die Kirchengeschichtswerke*, S. 61.

Г. Валезием²³: Кассиодор в труде *О наставлении божественных наук* (в главе 17); он же в латинской трипартите; Феодор Чтец в *Бревиарии истории несториан* (глава 2); в предисловии к *Церковной истории* Феодора, Чтеца церкви Константинопольской; у Евагрия Схоластика в первой книге *Церковной истории* (глава 1); у папы Григория I Великого в письме 31-м VI книги; в синодальных актах, изданных И. Манси, — в первом акте седьмого Синода; у Фотия в *Библиотеке* (в главе 28); в *Церковной истории* Никифора Каллиста (кн. I, гл. I, кн. XI, гл. 14). Эти сведения были дополнены Р. Хасси²⁴ следующими материалами: 1) *Хроника* Дионисия, патриарха яковитов; 2) Григорий Бар-Эбрея, епископ Тагритский, который наряду с другими произведениями компилировал *Церковную историю* Сократа Схоластика, о чем свидетельствует патриарх Михаил; 3) *Каталог книг* Гебед-Иесу епископа Несторианского; 4) Захария, епископ Мелитены, который приводит *Историю* Сократа в сокращенном варианте (из книг I, II, III, IV и V).

Церковная история Сократа Схоластика охватывает очень интересный период, в который жили и творили такие прославленные деятели культуры и истории, как Афанасий, Либаний, Юлиан Отступник, Иоанн Златоуст, «отцы каппадокийцы», Ипатия и многие другие. Отличительными чертами этого времени были утверждение христианской империи и долгие смуты в церкви — борьба с арианством и зарождение несторианства. Именно этот отрезок времени, с небольшими хронологическими отклонениями в ту или другую сторону, отражен в трудах церковных историков, писавших в первой половине V в. при Феодосии Младшем.

Интересно, что после Евсевия Кесарийского на протяжении почти целого века не было ни одного церковного историка. И вдруг почти в одно и то же время, с небольшими хронологическими разрывами написали свои историко-церковные труды сразу пять авторов: Филосторгий, Филипп Сидский, Сократ, Созомен и Феодорит Киррский. Случайность это или определенная тенденция, насаждавшаяся церковными иерархами, а возможно, и самим императором Феодосием в союзе с церковью? Принимая во внимание бурную деятельность, развитую Феодосием в сфере культурной жизни империи, особенно в области законодательства и образования, такая постановка вопроса не должна показаться странной.

Создание *Кодекса* Феодосия может свидетельствовать в пользу этого предположения тоже. Так, Г. Чеснат считает, что *История Со-*

²³ Socr., I, p. XVII—XXI.

²⁴ Socr., I, p. XXII.

крата была тесно связана с *Кодексом* Феодосия и потому она охватывает именно период, представленный в *Кодексе* — от начала правления Константина до эффективного вступления в силу новой законодательной системы в самом начале 439 года. Развивая эту мысль, исследователь продолжает: «Можно предположить, что Сократ как константинопольский адвокат сознавал важность великого создания императора Феодосия. Он, может быть, даже работал над проектом в какой-то второстепенной роли»²⁵. Следует отметить и то, что это законодательство было связано с историей доктринальных диспутов IV в., а XVI книга *Кодекса* содержала «имперские постановления, касающиеся религии, которые давали характеристики теологическим ересям и ортодоксии, установили легальные привилегии ортодоксального клира и запрещения, направленные на то, чтобы обессилить и уничтожить еретические религиозные секты»²⁶.

В том, что большинство этих церковных историков были люди образованные, а некоторые имели юридическое и риторическое образование, тоже можно видеть результат целенаправленного отбора лиц, способных создать стройную и прочную церковно-историографическую традицию на фундаменте, заложенном Евсевием Кесарийским, используя свои познания в области философии и риторики, согласованные в узловых пунктах с Библией. Впрочем, для этого периода характерно привлечение образованных людей (а таковыми были тогда в основном адвокаты и риторы) во все вообще сферы христианской идеологии для защиты церковных догматов. По свидетельству же самого Сократа, это было характерно и для ортодоксальных церковных деятелей, и для еретических. Расхваливая новацианского епископа в Константинополе Хрисанфа, Сократ пишет: «Он так заботился о своей церкви, что, взяв от софиста Троила превосходнейшего ритора Авлавия, чьи речи были изящны и звучны, возвел его в сан пресвитера. Впоследствии Авлавий стал епископом новациан в никейской церкви и в то же время действовал там как софист»²⁷.

Показателен и пример Филиппа Сидекого, который, согласно сообщениям Сократа, написал исторический труд, «назвав его не “церковной” историей, а “христианской”, и внес в нее множество материалов, желая показать, что ему знакомы и философские науки. По этой причине он делает упоминания из области геометрии, астрономии, арифметики и музыки»²⁸. Возможно, что Филипп Сидский до приня-

²⁵ Chesnut. The First Christian Histories, p. 168—169.

²⁶ Ibidem., p. 168

²⁷ Socr., II, p. 752.

²⁸ Socr., II, p., 795.

тия церковного сана (он был пресвитером) учился вместе с Сократом в школе Троила. Об этом можно судить на основании сообщений Сократа, что Филипп «хвастал софистом Троилом как своим родственником», а также что «Филипп много писал, подражая азианскому красноречию»²⁹.

В случае с *Церковной историей* мы имеем похожую ситуацию: Сократ, который имел языческое образование (Аммоний и Гелладий, софист Троил) и рос, очевидно, в языческой семье³⁰, будучи адвокатом, был привлечен к написанию *Церковной истории* духовным лицом. Сократ написал свою историю «*μὲν ἐπίταγμα σου, ὡ ἱερεὶ τοῦ Θεοῦ ἄνδρωπε Θεόδωρε*»³¹. Кто был этот Феодор, неизвестно; судя по *ἱερεὶ*, исследователи полагают, что он был духовным лицом высшего сана³²; а некоторые считают, что он был простым монахом³³. Однако Ф. Винкельман предостерегает от преждевременных выводов, сначала «следовало бы сравнить употребление *ἱερός* в греческих, иудео-эллинистических и раннехристианских текстах»³⁴. Известно, что Феодосий назначил комиссию из девяти ученых мужей, чтобы они следили за проектом составления Кодекса. «Одним из девяти уполномоченных лиц, кото-

²⁹ Socr., II, p. 794—795.

³⁰ На эту мысль наводит, во-первых, тот факт, что родители Сократа отдали его на обучение грамматикам-язычникам, и, во-вторых, имя Сократа тоже может свидетельствовать о симпатиях его родителей к язычеству. К последнему случаю, очевидно, можно привести цитату из монографии О. М. Фрейденберг, относящуюся, впрочем, к архаическому периоду: «Имя человека понималось как сущность, имя человека — то, что он значит и делает» (*О. М. Фрейденберг. Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936, с. 249; см. также с. 93, 509*).

³¹ Этот Феодор упоминается трижды (Socr., I, p. 178; Socr., II, p. 652, 839). Причем в *БС* имеем ρηήσισηη, что соответствует *ἱερεὶ* (иерей), во всех рукописях, привлеченных в издании Р. Хасси, кроме F и M. Это чтение нам кажется правильным, потому что имеется в большинстве рукописей, включая, надо полагать, и Cod. Allat (так как критический аппарат указывает только F и M), которая была сличена с *Трехчастной историей* Феодора Чтеца и поэтому дает наилучшие чтения. Не видим причины отказываться в этом случае от него, тем более что в критическом аппарате Р. Хасси (Socr., I, p. 178) отмечает, что чтение *ἱερεὶ* было во всех изданиях Вазелия, но последний в своем переводе дает sacerdos, что соответствует арм. ρηήσισηη. Кроме того чтение *ἱερεὶ*, по нашему мнению, здесь неоправданно, так как Сократ, столь сдержанный в таких эпитетах даже по отношению к императорам, вряд ли мог называть так заказчика. Все это склоняет нас к чтению *ἱερεὶ*. Однако Ф. Конибир, указывая на это разночтение, лишь пишет: «This is the vulgar reading» (*F. C. Conybeare. Emendations of the Text of Socrates Scholasticus // Journal of Philology, 33 (1914), p. 215*).

³² *Loeschke. Sokrates, S. 482.*

³³ *Динков. Сократ, 36 (1956), № 5—6, с. 55.*

³⁴ *F. Winkelmann, G. F. Chesnut. The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius. Paris, 1977, p. 257 // BZ, 72 (1981), S. 61 — далее: Winkelmann — Chesnut. The First Histories.*

рые следили за составлением кодекса»³⁵, был *vir spectabilis comes et magister memoriae* по имени Феодор, которого Г. Ф. Чеснат считает возможным заказчиком *Церковной истории*, официально уполномочившим Сократа написать историческое обозрение теологических споров IV — начала V вв.³⁶ Однако Ф. Винкельман не соглашается с Г. Чеснатом, отмечая, что это обращение Сократа к своему заказчику свидетельствует только о том, что речь идет о клирике; ничего другого мы о нем не знаем³⁷.

Гипотеза тождества заказчика *Церковной истории* с Феодором Мопсуэстийским была отвергнута еще Г. Валезием³⁸. Кроме всего прочего, против этой идентификации говорит обычай Сократа, упоминая кого-нибудь, давать его краткую характеристику, а если упоминание повторяется, он отмечает, что в таком-то месте уже говорил об этом персонаже³⁹ (это своего рода метод нашего историка); так логично ли, что, упоминая в гл. 3 кн. VI Феодора Мопсуэстийского, он никак не отмечает, что это тот самый Феодор, который поручил написать ему *Церковную историю*?

Удачно замечание Э. Пройшена о том, что обращение *ὁ ἱερεὶ τοῦ θεοῦ ἀνδρωπε Θεόδωρε* Сократ мог взять у Оригена, который обращается к Амвросию следующим образом: *Ἀμβροσιε, ... ἀληθῶς θεοῦ ἀνδρωπε*⁴⁰. И действительно, как будет показано ниже, Сократ был ярким оригенистом, так что естественно допустить использование Сократом оригеновского обращения к заказчику. Далее Пройшен отмечает, что поскольку эта зависимость не могла быть неосознанной, отсюда следует, что Феодор имел к труду Сократа такое же отношение, как и Амвросий к произведению Оригена, т. е. Феодор подал Сократу идею написать историю и даже обеспечил его средствами⁴¹. Однако, как справедливо отмечает Ф. Винкельман, «любая идентификация предположительна, т. к. это имя было очень распространено»⁴².

Со слов самого Сократа известно, что *Церковная история* имела две редакции⁴³, и она дошла до нас не в первой своей редакции, как свидетельствует предисловие II книги. Первая редакция была создана

³⁵ Winkelmann — Chesnut. The First Histories, S. 169.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibidem, S. 61.

³⁸ Socr., I, p. 8.

³⁹ Socr., II, p. 655—656.

⁴⁰ E. Preuschen // Theologische Literaturzeitung, 27 (1902), S. 207.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Winkelmann — Chesnut. The First Histories, S. 61.

⁴³ Socr., I, p. 176—177.

в 439 г., а вторая — около 450 г.⁴⁴ Для новой редакции Сократ добавил много документов в I и II книги. Г. Лешке считает, что частичной переделке подверглись и остальные книги, судя по отрывку в конце VI книги⁴⁵. По мнению О. Барденхойера, «только первые две книги содержат большие изменения; меняя текст, III—VII книги он подверг лишь редакционной переделке»⁴⁶. У. Элтестер отмечает, что для полного изучения *Церковной истории* необходимо иметь обе редакции. Хотя многочисленные материалы были дополнительно внесены в первые две книги (письма, соборные акты), надо считаться с возможностью переделки всех книг, т. к. в III, 8 сделаны выписки из Афанасия, с рукописями которого Сократ познакомился лишь в конце своей работы над первой редакцией⁴⁷.

О редактировании III—VII книг исследователи судят и по главе 11 книги VI. Дело в том, что эта глава, рассказывающая о разрыве отношений между Иоанном Златоустом и епископом Северианом Габальским, имеет две версии. Есть рукописи (F, C, V)⁴⁸, в которых после последней, 23-й главы книги VI имеется приложение под заглавием: «В некоторых списках находится следующий отрывок, не как дополнение к истории, но как повествование, изложенное в других выражениях. Я почел за лучшее предложить его, и предлагаю»⁴⁹. И действительно, в рукописях F, C, V, B⁵⁰ в приложении к книге VI дана другая версия этой главы, в которой отношение автора к Иоанну Златоусту намного мягче, между тем Сократ, как это видно из его произведения⁵¹ и как уже отмечалось исследователями, испытывал некоторую недоброжелательность к Иоанну Златоусту. В одной из рукописей — X, которую П. Перишон считает одной из лучших, нет ни примечания, ни приложения, а имеется редакция, которая скомбинирована из текста 11-й главы и приложения⁵². Впервые о ней как о но-

⁴⁴ O. Bardenhewer. *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Freiburg, I. Br. IV, 1924, S. 140.

⁴⁵ Loeschke. *Sokrates*, S. 482.

⁴⁶ Bardenhewer. *Geschichte*, S. 138.

⁴⁷ Paulys *Realencyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft*. W. Eltester, s. v. Sokrates. Zweite Reihe, fünfter Halband. München, 1927, S. 889.

⁴⁸ P. Périchon. *Pour une édition nouvelle de l'historien Socrate. Les manuscrits et les versions* // RSR, 53 (1965), p. 118.

⁴⁹ Socr., II, p. 725; Périchon. *Pour une édition*, p. 118—119. Текст этого примечания у П. Перишона отличается в конце от представленного в издании Р. Хасси. Очевидно, и в этих рукописях есть разночтения, о которых Перишон ничего не говорит.

⁵⁰ Périchon. *Pour une édition*, p. 119.

⁵¹ Socr., II, p. 691—695.

⁵² Странно, что П. Перишон говорит только о рукописи X, ибо, судя по разночтениям в издании Р. Хасси, в рукописи M представлена та же редакция, в ней также нет ни примечания, ни приложения.

вой редакции 11-й главы сообщил Сп. Ламброс, который, сопоставив ее с имеющимися отрывками, пришел к выводу, что она очень отличается от них⁵³.

На основании существования этих двух версий исследователи делали вывод об их принадлежности к двум редакциям труда Сократа. Гепперт, например (а вслед за ним и Пройшен в рецензии на его работу), считал, что эти параллельно существующие в некоторых рукописях версии надо относить к первой редакции⁵⁴. Лешке же, доверяя больше рукописи Р (в которой две редакции), чем М, считает, что в последней «глава 11 книги VI местами интерполирована, а вторая версия опущена так же, как опущены некоторые места в II, 22, 5, 2 и 23, 3»⁵⁵.

У. Элтестер считает приложение к книге VI интерполяцией, служившей незначительным дополнением к основному тексту⁵⁶. Издатель текста Сократа Р. Хасси тоже считает, что это приложение не принадлежит Сократу, т. к. в этом месте у Созомена (а также у Епифания, у Георгия, у Фотия и у Никифора, который следует Созомену) находим описание лишь первой версии. Хасси считает вторую версию интерполяцией, внесенной доброжелателем Златоуста и Серапиона⁵⁷. С этим мнением не соглашается П. Перишон, поскольку «трудно допустить, что вторая версия была первоначальным текстом, от которого произошли оба рассказа, каждый из которых целен и самодостаточен»⁵⁸. Поэтому он допускает, что рукопись X подверглась серьезной контаминации.

В *БС* обсуждаемый отрывок не имеет примечания, т. е. в нем представлена вторая версия. Его сличение с отрывком рукописи Ксеропотаму в публикации Сп. Ламброта показало, что кое-где они не совпадают⁵⁹. Наличие второй версии в *БС* может служить дополнитель-

⁵³ *Sp. Lampros. Eine neue Fassung des elften Kapitels des VI Buches von Sokrates' Kirchengeschichte, BZ, 4 (1895), S. 481—486.* Этот отрывок Ламброс нашел в монастыре Ксеропотаму на горе Афон. Она характеризуется им как рукопись XV в. под номером 226. В статье П. Перишона рукопись X тоже из Ксеропотаму, но автор приводит ее под № 228 XIV в. Перишон, к сожалению, не сообщает, имеет ли он в виду ту же рукопись, что Ламброс, или это разные манускрипты из одного монастыря.

⁵⁴ *Preuschen // Theologische Literaturzeitung, S. 207.*

⁵⁵ *Loeschke. Sokrates, S. 482.* Кстати сказать, эти же места опущены в *БС*.

⁵⁶ *Paulys Realencyclopaedie, S. 990.*

⁵⁷ *Socratis Scholastici Ecclesiastica Historia. Hrsg. v. R. Hussey. Oxford, 1853, t. III, 495.*

⁵⁸ *Périchon. Pour une édition, 119.*

⁵⁹ *Lampros. Eine neue Fassung, S. 482—489; Մ. Տր-Մովսեսյան. Սոկրատայ Սրղաւստիկոսի Եկեղեցական Պատմութիւն եւ Պատմութիւն վարուց սրրոյն Սիրիւստրոսի եպիսկոպոսի Հոռովայ. Վաղարշապատ, 1897, 533—536.*

ным аргументом в пользу первоначальности этой комбинированной версии, тем более что она налицо в рукописях, дающих наилучшие чтения.

Как нам кажется, Сократ создал вторую редакцию *Церковной истории* не только потому, что вдруг обнаружил рукописи Афанасия и прегрешения в хронологии Руфина, но и потому, что «... ты, иерей, Божий человек Феодор, нашел нужным знать, что в своих посланиях писали императоры, что на разных Соборах, мало-помалу изменив, сделали для веры епископы, все то, что мы сочли необходимым, переделали в этом последнем изложении. И сделав это с первой книгою, постараемся подобным образом поступить и со второю, которая у нас под рукой»⁶⁰. Отсюда можно заключить, что после того как Сократ Схоластик написал свой труд, он представил его на суд Феодору и тот высказал свои пожелания, советы и замечания. Об этом же свидетельствует в особенности следующий отрывок, текст которого мы подвергаем конъектуре в соответствии с *БС*: «В предшествующих пяти книгах, священнослужитель, божий человек Феодор, повеление твое в соответствии с (твоим. — *М. Э. Ш.*) советом⁶¹ мы выполнили, написав церковную историю от времен Константина»⁶².

Это чтение в *БС* — *նրպէս էր վարվանիլ խորհրդիլ* — хорошо увязывается с контекстом и подтверждает указанное выше предположение. Причем, если согласиться, что оригинал в этом месте подвергся контаминации и *БС* дает правильное чтение, то в сочетании *ὡς οἶον τε* можно увидеть искаженный прототип — *նրպէս էր վարվանիլ* (если воспринимать *οἶον τε* как искажение формы от *οἴομαι*). Следует отметить, что греческое *διεπονησάμεθα* и его армянское соответствие *վաւանակեցաք* имеют исходное значение «переработать», которое больше бы подошло к данному контексту, и здесь это смысловое приращение явно присутствует.

Подобную ситуацию мы имеем и в самом конце *Церковной истории*, где Сократ, обращаясь в той же форме к Феодору, говорит: *τὸ ἐπίταγμά σου ἐν ἑπτὰ βιβλίοις ἐκτείναντες*⁶³, т. е. буквально — «повеление твое в семи книгах растянув (удлинив)». В этом случае, как и в предыдущем, прямое дополнение логически плохо согласуется со сказуемым. Но это слово не имеет такого значения, и мы не видим надобности отказываться от его первоначального смысла, тем более что в древнеармянском переводе находим кальку —

⁶⁰ Socr., I, p. 178.

⁶¹ Տէր-Մովսէսեան. Սովորան. 487.

⁶² Socr., II, p. 652.

⁶³ Socr., II, p. 839—840.

ник⁶⁸. В статье И. Бидеса и Г. Хансена высказывается предположение, что Созомен не указывает на труд Сократа из тщеславия, чтобы быть первым после Евсевия⁶⁹. (А на что рассчитывает Феодорит Киррский, поступая подобным же образом?)

Созомен фактически повторил Сократа, дополнив свою *Историю* большим количеством рассказов житийного характера, но осуществить ту «миссию», которая была возложена сперва на Сократа, а потом и на него, очевидно, ему тоже не удалось. Ведь Созомен, как и Сократ, упоминая разные ереси, не вмешивается в теологические споры и не старается вникать в их сущность. По этому вопросу у него идентичная с Сократом политика невмешательства в дела теологов, а лишь изложение фактов без комментариев, т. е. Созомену, как и Сократу, не свойственна фанатичная ортодоксальность. И лишь в труде Феодорита Киррского четко оформлена непримиримость к еретикам, особенно к монофиситам, и есть уже фанатичное отношение к своей вере. Не случайно и Феодорит пишет свою *Церковную историю* как продолжение произведения Евсевия, хотя знаком с трудами Сократа и Созомена, которые сами претендуют на продолжение *Церковной истории* Евсевия Кесарийского. Значит он, а может быть кто-нибудь другой, например заказчик, не удовлетворен таким «продолжением» и, отбрасывая его в сторону, пишет новое, более соответствующее духу времени, включая в него, по образцу Евсевия, больше документального материала. Хронологически такая очередность не нарушается: 439 г. — время написания *Церковной истории* Сократа, 443—450 — Созомена, 449—450 — Феодорита. Не случайно эти три сочинения включены в *Трехчастную историю*, составленную Феодором Анагностом, а потом вместе с последней переведены Епифанием под руководством сенатора Кассиодора, очевидно, не без основания объединившими их в одно целое. Почему же Кассиодор выбрал именно эти три истории, ведь ему были известны и другие — *Церковная история* Евсевия Кесарийского, на которую ориентировались все последующие церковные историки, и, к примеру, *Христианская история* Филиппа Сидского? Во всяком случае, у всех этих трех историй, кроме общей темы, была определенная общая направленность или, возможно, общий заказчик (чему не противоречат хронологические рамки).

Если принять предлагаемую здесь гипотезу о программности создания церковно-историографической традиции, то можно сказать, что

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ Ibidem.

заказчик Феодор был духовным лицом высшего сана, который имел право (возможно, по повелению императора Феодосия) поручить такое дело государственной важности Сократу Схоластику.

Труд арианина Филосторгия по понятным причинам выпадает из данного круга церковно-историографических сочинений. В то же время он может служить своеобразным доводом в пользу такой постановки вопроса, если считать, что осуществление вышеуказанной программы должно было быть ускорено, чтобы пресечь влияние сочинения Филосторгия на широкие массы. Во всяком случае почти синхронное появление еретического труда этого автора и ортодоксальных *Историй* Сократа, Созомена и Феодорита, как нам кажется, должно быть взаимосвязано.

Источники, использованные Сократом при создании своего труда, в основном указаны им самим в *Церковной истории*. Из них на первое место исследователи выдвигают *Церковную историю* Руфина, обнаруженную в начале V в. В предисловии ко II книге Сократ сам пишет об этом: «Мы же, сперва следуя Руфину, первую и вторую книги своей истории написали согласно с его мнением, с третьей же до седьмой книги писали, часть беря у Руфина, часть собирая из разных источников, а нечто дополнили, услышав от еще живущих современников. Но затем нам попались сочинения Афанасия, в которых он описывает свои бедствия и то, каким образом по проискам евсевиян он был сослан, и мы признали, что лучше верить (самому) страдальцу и тем, которые были очевидцами событий, чем тем, которые догадывались о них (событиях. — *М. Э. III.*) и вследствие этого заблуждались. Притом нам попались письма различных людей того времени и мы, насколько могли, исследовали истину. Из-за этого мы были вынуждены написать снова первую и вторую книги, удерживая ту часть, взятую у Руфина, в которой он не отклонялся от истины»⁷⁰.

У. Элтестер отмечает, что Сократ читал Руфина на латинском языке и не знал его греческой редакции⁷¹ (впрочем и сам Сократ пишет, что читал Руфина на латинском языке)⁷². Следующий источник Сократа — *Жизнь или жизнеописание Константина* Евсевия Кесарийского — основной источник I книги, а *Церковная история* Евсевия

⁷⁰ Socr., I, p. 176—177; Z. Jeep. Zu den Quellen des Sokrates und Sozomenos // JCP, Supplementa, 14 (1885), S. 108; F. Geppert. Die Quellen des Kirchenhistorikers Sokrates Scholasticus /SGTK, Bd. III, Heft 4/. Leipzig, 1898, S. 19—23. Здесь и далее мы придерживаемся группировки источников по Элтестеру.

⁷¹ Paulys Realencyclopaedie, S. 897.

⁷² Socr., I, p. 92.

цитируется всего несколько раз⁷³; использованы также его сочинения *Против Маркелла*⁷⁴ и два утерянных труда: *Против Порфирия* и *Жизнеописание Оригена*⁷⁵. Как сообщает Сократ, многое он почерпнул из следующих трудов Афанасия: *Против ариан* в I и во II книгах⁷⁶; *Апология моего бегства*⁷⁷ (особенно в III кн.); *Жизнеописание Антония*⁷⁸. Отрывок, в котором цитируется *Синодикон* Афанасия⁷⁹, признан интерполяцией⁸⁰.

Как показали исследования Л. Джипа⁸¹ и Ф. Гепперта⁸², Сократ использовал и *Бревиарий* Евтропия, который был написан на латинском языке и употреблялся для сведений по политической истории⁸³. На этот источник Сократ указывает косвенно⁸⁴. В статье *Евтропий или Пеаний?*⁸⁵ П. Перишон, пытаясь установить, пользовался ли Сократ латинским текстом Евтропия или же его греческим переводом, выполненным Пеанием, в одном случае прибегает и к разночтениям древнеармянского перевода, совпадающим с теми, которые дает рукопись X. В совокупности с другими замечаниями эти разночтения, имеющиеся только в рукописи X и БС, позволяют Перишону считать, что Сократ пользовался как латинским текстом, так и его греческим переводом⁸⁶.

В *Церковной истории* Сократа Схоластика содержатся отрывки трудов Григория Чудотворца, Григория Назианзина⁸⁷, Палладия⁸⁸,

⁷³ Socr., I, p. 125; Socr., II, p. 627, 815; Jeep. Zu den Quellen, S. 106; Geppert. Die Quellen, S. 23—25.

⁷⁴ Socr., I, p. 232.

⁷⁵ Socr., I, p. 398—399, 447—448.

⁷⁶ Socr., I, p. 230; Geppert. Die Quellen, S. 23—31; Jeep. Zu den Quellen, S. 110—114.

⁷⁷ Socr., I, p. 402—411, 422—424.

⁷⁸ Socr., II, p. 519.

⁷⁹ Socr., I, p. 96.

⁸⁰ Paulys Realencyclopaedie, S. 897. Эта интерполяция была выявлена Э. Шварцем. Кстати, этого отрывка нет в армянском переводе, который и в этом случае дает правильное чтение (Տր-Սոքրատի Մանրութիւն, 38). Если бы Шварц пользовался армянским переводом, он облегчил бы свой труд.

⁸¹ Jeep. Zu den Quellen, S. 124—127.

⁸² Geppert. Die Quellen, S. 67—69.

⁸³ Paulys Realencyclopaedie, S. 897.

⁸⁴ Socr., I, p. 3—7, 185—186, 262—265, 443—446.

⁸⁵ P. Périchon. Eutrope ou Paeanius? L'historien Socrate se référerait-il a une source latine ou grecque? // REG, 81 (1968), p. 378—384.

⁸⁶ Ibidem, p. 384. Как видим, армянский перевод помогает в этом случае и в установлении точного источника, использованного Сократом.

⁸⁷ Socr., I, p. 525—528.

⁸⁸ Socr., I, p. 531.

Архелая⁸⁹, Либания⁹⁰, Фемистия⁹¹. Из не дошедших до нас источников многое взято из *Константинопольской хроники*, причем «образец, который был у него под рукой, составлял нечто среднее между краткой формой, созданной Идатием, и пространной *Пасхальной хроникой*. Кажется, в этой *Хронике* не было Константинова периода, так как в первой книге нет хронологических элементов»⁹².

Многие сведения о восшествии на престол ортодоксальных, арианских и новацианских епископов и их смерти почерпнуты Сократом из посланий епископов. В *Церковной истории* часто цитируется *Сборник соборных деяний Сабина*⁹³. Вместе с тем Сократ пользуется сообщениями Сабина с большой осторожностью, т. к. не во всем доверяет ему: «Сабин ни о чем этом не упомянул: сам наполовину арианин, он скрыл беззакония своих друзей»⁹⁴. Сократ использовал и сборники писем Ария и Александра⁹⁵, а также письма Константина⁹⁶, «взяты ли они из *Сборника Сабина* — остается под вопросом»⁹⁷.

Кроме вышеуказанных источников упоминаются *Якорная книга* Епифания⁹⁸, сочинения Евагрия⁹⁹: «Он написал и очень хорошие сочинения. Одно из них называется *Монах, или о деятельности*, состоит из 100 глав¹⁰⁰, другое — *Гностик, или К человеку, удостоившемуся знания*, разделенное на пятьдесят глав; третье — *Опровергатель, или Из божественных Писаний против демонов-искусителей*, разделенное на восемь частей, по числу помыслов. Кроме того, он составил 600 вопросов, относящихся к знанию, и еще две книги, написанные стихами: одну к тем, кто жил в киновиях, или конгрегациях монахов, другую — к деве. Насколько удивительны эти книги, узнают те, которые прочтут их. Здесь я считаю уместным привести некоторые из его упоминаний о монахах»¹⁰¹.

⁸⁹ Socr., I, p. 128.

⁹⁰ Socr., I, p. 446—447.

⁹¹ Socr., I, p. 465, 466; Socr., II, p. 558; Geppert. Die Quellen, S. 76—80.

⁹² Paulys Realencyclopaedie, S. 897.

⁹³ Socr., I, p. 43—46, 68, 207—208, 215, 516.

⁹⁴ Socr., II, p. 516. Труд Сабина не дошел до нас, о нем мы знаем лишь по отрывкам у Сократа и его компилятора Созомена.

⁹⁵ Socr., I, p. 12—25.

⁹⁶ Socr., I, p. 27—34, 255—259.

⁹⁷ Paulys Realencyclopaedie, S. 898.

⁹⁸ Socr., I, p., 646.

⁹⁹ Socr., I, p. 524—531.

¹⁰⁰ Տղ-Մոզութեան. Մկրտի, 337.

¹⁰¹ Socr., II, p. 524.

Упоминает Сократ и *Историю Гайны* Евсевия Схоластика¹⁰², *Церковную историю* Филосторгия-арианина¹⁰³, из которых берет только то, что не противоречит ортодоксальным убеждениям; Георгия Лаодакийского¹⁰⁴, Иринея¹⁰⁵, Климента¹⁰⁶, Оригена¹⁰⁷, двух Аполлинариев (отца и сына)¹⁰⁸, Нестория¹⁰⁹, Евнапия и Олимпиодора¹¹⁰, Филиппа Сидского¹¹¹ и др.

Сократ пользовался и устной традицией, большую часть которой составляли воспоминания очевидцев. Однако и к этим источникам Сократ подходит критически: «Поскольку таковое я слышал от Евдемона, потому я осмелился передать это в своем сочинении. И как говорил я уже много раз, я прилагал все свое старание, чтобы узнавать о событиях от того именно, кто знал о них, и точно исследовать их, дабы не написать чего-нибудь вне истины»¹¹². О том, что он тщательно проверял, насколько мог, сообщения рассказчиков и приводил рассказы заслуживающих доверия людей, свидетельствует следующая фраза: «Люди любят сочинять рассказы о том, чего не знают; и если представляется случай, они наращивают эту молву как хотят и распространяют, всегда жадные до новостей»¹¹³. Об этом же он пишет в прооймионе VI книги: «написав кое-что о том, что я сам видел, а частью — что мог узнать от очевидцев, выбирая (при этом) истину». Особенно много рассказов в *Истории*, услышанных от старца новацианина Авксанона, с которым Сократ поддерживал приятельские отношения¹¹⁴. Каковы бы ни были его источники — устная традиция или определенный автор — к ним ко всем Сократ проявляет критическое отношение; в этом сходятся почти все исследователи. Например, обращаясь к рукописи Сабина (примкнувшего к ереси Македония), Сократ отмечает, что ею надо пользоваться осторожно, т. к. труд Сабина тенденциозен¹¹⁵.

¹⁰² Socr., II, p. 668—676.

¹⁰³ Socr., I, p. 240—260; *Jeep. Zu den Quellen*, S. 116—117.

¹⁰⁴ Socr., I, p. 191—193, 368—369.

¹⁰⁵ Socr., I, p. 400.

¹⁰⁶ Socr., I, p. 300, 398.

¹⁰⁷ Например, Socr., I, p. 300, 369.

¹⁰⁸ Socr., I, p. 370—372.

¹⁰⁹ Socr., II, p. 803—809.

¹¹⁰ Socr., II, p. 783—787; *Jeep. Zu den Quellen*, S. 130—137.

¹¹¹ Socr., II, p. 794—796.

¹¹² Socr., II, p. 616.

¹¹³ Socr., I, p. 60.

¹¹⁴ *Динков*. Сократ, 36 (1956), № 5—6, с. 56.

¹¹⁵ *Loeschke*. Sokrates, S. 484; *Bardenhewer*. Geschichte, S. 139.

Фактически Сократ перечисляет все использованные им источники. Как отмечает Г. Лешке: «Таблицы Гепперта свидетельствуют о том, что устная традиция стояла у Сократа на первом месте, а литературные памятники были для него более второстепенными»¹¹⁶. Критическое отношение к источникам, предпочтение устной традиции, проверка сообщений очевидцев событий, обусловленная стремлением передать истину, принцип аутопсии позволяют заключить, что в подходе к источникам и в их использовании Сократ в основном следовал античной традиции.

Здесь уместно привести слова Р. Досталовой об историографии времен Лукиана, хорошо отражающие принципы и метод и нашего автора: «В предисловиях, которыми византийские историки — по образцу античных — начинают свои произведения, они в основном повторяют требования Лукиана в соответствии с принципом *ὡτα ὀφθαλμῶν ἀπιστότερα* — писать о том, что автору известно по аутопсии, на основании собственного политического и военного опыта, строго придерживаться фактов действительности (*ὡς ἐπράχθη εἰπεῖν*), подвергать критическому рассмотрению данные устной традиции или источников. В особенности подчеркивается принцип абсолютной правдивости изложения...»¹¹⁷. Этот принцип правдивости и достоверности изложения и сообщения полезных сведений, вместе с отмеченными выше примерами, несколько раз провозглашается Сократом в своем сочинении: «Но я не стараюсь стать известным императору¹¹⁸ и не хочу выставлять напоказ слова (т. е. свое красноречие), но желаю в простом изложении правдиво упомянуть о прекрасных качествах императора (буквально: обо всем прекрасном, имеющемся у императора); ибо умолчание и незнание их, в то время как они столь полезны, я считаю, будет вредно тем, которые будут после нас»¹¹⁹. В другом ме-

¹¹⁶ Loeschke. Sokrates, S. 484.

¹¹⁷ Р. Досталова. Византийская историография (характер и формы) // ВВ, 1982, вып. 43, с. 24. Отметим, что если *Церковную историю* Сократа Схоластика рассмотреть в соответствии с характерными особенностями византийской историографии, выделенными Р. Досталовой, то легко заметить, что это сочинение схоже по всем основным параметрам с трудами византийских светских историков. Мы полностью согласны с Р. Досталовой, считающей вслед за Х.-Г. Бэком и Х. Хунгером, что между историографией и хрониками не было непреодолимой пропасти. Очевидно, их можно рассматривать как ветви одной традиции, между которыми связующим звеном были церковные истории.

¹¹⁸ Кстати, не следует ли отсюда, что Сократ не был представлен при дворе Феодосия II? Ср. И. С. Чичуров. Место *Хронографии* Феофана в ранневизантийской историографической традиции (IV — начало IX в.) // Древнейшие государства на территории СССР. М., 1983, с. 32.

¹¹⁹ Socr., VII, p. 778.

сте, восхваляя императора Феодосия, Сократ предупреждает: «И это я пишу не из лести, но расскажу о событиях, всем известных согласно истине»¹²⁰. В предисловии же к VI книге он признает: «Повинуясь законам истории, требующим истинного и беспристрастного раскрытия, не затемняемого никакими прикрасами, я приступлю к самому повествованию и, описывая то, что видел сам или что успел узнать от очевидцев, буду почитать рассказ истинным, если говорящие об одном и том же происшествии не противоречат друг другу. Труд мой в познании истины основывается на повествовании многих и различных свидетелей, из которых одни говорят, что сами присутствовали при описываемых событиях, а другие утверждают, что знают их лучше всех»¹²¹.

Следует отметить, что в предисловиях (к I, II, V, VI книгам) Сократ Схоластик, подобно другим византийским авторам, сообщает о своих основных теоретических принципах. Ф. Винкельман полагает, что эти прооймионы отсутствовали в первой редакции *Церковной истории* и были внесены Сократом во вторую редакцию как ответ на критику его сочинения¹²². Мы не считаем это предположение оправданным, ибо эти преамбулы, заимствованные из античной традиции¹²³, как отмечено выше, были отражением метода автора, тесно связанного с его языческим образованием, который он не мог изменить ни по чьему совету.

Сократ сам раскрывает поставленную перед собой цель — написать историю церковных событий по законам истории, т. е. правдиво и беспристрастно (*sine ira et studio*), включив в нее сведения полезные и нужные для потомков, и передать все это простым и ясным языком, чтобы сделать свое сочинение доступным как можно большему числу читателей и, возможно, слушателей. Например: «Мы же намерены описать события церкви...»¹²⁴, или: «Когда добрые процветают, зависть, как я сказал, любит устраивать им западню. А какова причина, по которой благой Бог допускает иметь место этому, иногда желая поучать всему доброму в догматах церкви или изгнать соединившуюся с верой гордость, или имеется какая-то другая (причина. — *М. Э. Ш.*), — решать трудно и отвечать долго, и не время теперь исследовать. Нам не следует ни упражняться в догматах, ни вникать в трудные рассуждения о промысле и суде Божьем, но мы должны на-

¹²⁰ Сocr., II, p. 830.

¹²¹ Сокр., с. 330.

¹²² *Winkelmann. Die Kirchengeschichtswerke*, S. 173.

¹²³ Чичуров. Место *Хронографии*, с. 32.

¹²⁴ Сocr., I, p. 2.

сколько возможно¹²⁵ рассказать историю церковных событий»¹²⁶. Это место объясняет, почему Сократ избегает раскрывать догматы, лишь констатируя те или иные факты. Как отмечает З. Удальцова, «у этого писателя не было вкуса к описанию сложных теологических споров, да он и не обладал глубокими познаниями в области теологии»¹²⁷.

Часто Сократ в описании того или иного события, как бы оправдываясь, объясняет, почему он ввел этот отрывок в свой труд; например: «А так как Павел перед смертью сделал достойное памяти дело, то считаю нужным добавить и это к своей истории для пользы читателей»¹²⁸. Фактически его *История* представляет собой просто хронологическое изложение церковных событий от Константина, когда была создана христианская империя, до Феодосия II, когда эта империя почти окончательно утвердилась. Сократ сознательно старается не пускаться в длинные рассуждения о том или ином факте, чтобы не наскучить читателю. Это обстоятельство, очевидно, было одной из причин введения Сократом в свою *Историю* сообщений светского характера. Он и сам объясняет это: «Прежде чем начать историю пятой книги, попросим читателей, намеревающихся прочесть наше сочинение, не винить нас в том, что, взявшись писать церковную историю, мы присоединили и войны, происходившие в критические моменты¹²⁹, о которых мы смогли узнать истину. Ибо это мы делаем по многим причинам: не только для познания событий, но и для того чтобы не нагнать на читателей скуку повествованием об одних только спорах епископов и их делах друг против друга; но прежде всего чтобы знали, что когда дела гражданские приходили в смятение, как бы по некоему сродству и дела церковью расстраивались»¹³⁰.

В этом важном и повторяющемся у Сократа мотиве¹³¹ связи церковных и государственных трудностей Г. Чеснат усмотрел элементы

¹²⁵ В *BC* (Տր-Սոքրատի Գրք, 74) на месте греческого *οἷον τε* опять (см. также Տր-Սոքրատի Գրք, 129) имеем *վարկանիլ* — или потому, что переводчик не понял слово (хотя оно очень простое), или же в оригинале место испорчено и первоначально здесь стояла какая-то форма от глагола *οἶμαι*, которому соответствует *վարկանիլ*. К сожалению, такие вопросы мы не можем решать из-за недоступности греческих рукописей (особенно семейства «В», в которых могут находиться поясняющие разночтения).

¹²⁶ Socr., I, p. 128.

¹²⁷ Удальцова. Церковные историки, с. 14.

¹²⁸ Socr., II, p. 835.

¹²⁹ *κατὰ καιρὸν* — мы переводим согласно интерпретации этого слова Г. Чеснатом (*G. F. Chesnut. Kairos and Cosmic Sympathy in the Church Historian Socrates Scholasticus // Church History*, 44, 1975, p. 163).

¹³⁰ Socr., II, p. 571—572.

¹³¹ Например, Socr., I, p. 199, 262, 265, Socr., II, p. 475—477, 668.

языческой греко-римской историографии, которые были тесно сплетены с христианским пониманием истории.

Это относится к доктрине Судьбы и ее христианизированной модификации в концепции кейроса (*καιρός*) — «критического момента», который фактически был другим лицом Судьбы»¹³². Как справедливо отмечает Г. Чеснат, христианскому историку хотелось видоизменить определенные аспекты традиционной исторической концепции о власти Судьбы, поэтому он постоянно искал более нейтральные термины, чтобы объяснить ими общепризнанный элемент случайности в истории. «Историки IV и начала V вв., — продолжает исследователь, — комбинировали мотивы Судьбы с христианскими интерпретациями истории»¹³³. Именно концепции кейроса, которому Сократ придает новый смысловой изгиб, комбинируя его с концепцией мирового сродства (*cosmic sympathy*), отдано предпочтение в его *Истории*¹³⁴. Слово *καιρός* Сократ использует для обозначения времени, когда вместе с государственными и церковными трудностями случаются и природные бедствия, например: «землетрясения были знамениями беспокойств в церквах»¹³⁵. «Сократ уверен, что эти трудные времена (*καιροί*) постигают человечество как наказание за их грехи. Это контрастирует с общепринятым языческим представлением о *Τύχη*»¹³⁶, — продолжает автор статьи. Этот кейрос «нарушает все аспекты человеческой истории, обусловленной феноменом мирового сродства»¹³⁷, которого придерживался Сократ¹³⁸. Идея мирового сродства существовала задолго до Сократа, она есть уже у Фукидида¹³⁹, впоследствии была развита стоиками и неоплатониками, особенно Плотиним.

Интересно отметить соотношение частоты слов *Τύχη* и *καιρός*. Сократ использовал собственно *Τύχη* трижды, несомненно, что язычник употреблял бы его намного чаще. Слово *Τύχη* никогда не употреблялось в Новом Завете. В то же время слово *καιρός*, часто употребляемое Сократом, было одним из безупречных библейских слов — в Новом Завете оно встречается свыше 80 раз — и выражало для уха грека-

¹³² Chesnut. Kairos and Cosmic Sympathy, p. 162.

¹³³ Ibidem.

¹³⁴ Ibidem. Примечательно, что в этом случае Сократ не следует Евсевию, который в своей философии истории представил языческую концепцию Судьбы в христианской модели.

¹³⁵ Socr., II, p. 489.

¹³⁶ Chesnut. Kairos and Cosmic Sympathy, p. 163.

¹³⁷ Ibidem, p. 166.

¹³⁸ Socr., II, p. 572.

¹³⁹ Chesnut. Kairos and Cosmic Sympathy, p. 165.

язычника важный аспект учения о Судьбе, основанного классическими историками¹⁴⁰.

Эта идея тревожных *καιρός* и мирового сродства, по мнению Г. Чесната, позволяет уяснить значение заключительных строк *Истории* и понять, в чем состоит задача историка для нашего автора¹⁴¹. Он просит молиться за мир и для церкви, и для государства, ибо: «пока будут мирные времена, те, кто хочет писать истории, не найдут материала для своей цели»¹⁴² — т. е. задача историка, по Сократу, «состоит в изложении великих космических волнений, во время которых все человеческие и природные дела расстраиваются и выливаются во всемирные бедствия. История является перечнем великих человеческих страданий, и, следовательно, историк должен заниматься их изучением и должен всегда молиться за возвращение такой космической гармонии, при которой задача его будет выполнена»¹⁴³.

Очевидно, понимание кейроса Сократом можно связать и с его политической концепцией, которая заключалась в том, что он принимал союз христианской империи и государственной церкви. Он видел теснейшую связь между ними, и потому войны в империи и смуты в церкви для Сократа связаны и взаимообусловлены. Эту связь можно усмотреть и в том общеизвестном факте, что каждая книга *Церковной истории* обнимает время правления одного императора. Восхваление союза христианской империи и государственной ортодоксальной церкви было одной из задач автора: «В истории мы постоянно говорим и об императорах, ибо с тех пор как они сделались христианами, от них стали зависеть церковные дела и великие Соборы бывали и бывают по их воле»¹⁴⁴. Поэтому-то «отправной точкой его сочинения было обращение Константина в христианство»¹⁴⁵.

Вопрос о месте императора в церковных историях последователей Евсевия и об их отношении к нему рассмотрен по пунктам в работе Г. Ф. Чесната, в главе IX, которая называется «Благочестивый император и царь-философ»¹⁴⁶. Исследователь отмечает, что в этих историях самой важной фигурой как светских, так и церковных событий

¹⁴⁰ Ibidem, p. 162—163.

¹⁴¹ Chesnut. The First Christian Histories, p. 187.

¹⁴² Socr., II, p. 839.

¹⁴³ Chesnut. The First Christian Histories, p. 187. Г. Чеснат отмечает, что эта космическая гармония была затем развита в учении Евагрия о «мире восьмого дня», а кейрос он персонифицировал в яркий традиционный образ.

¹⁴⁴ Socr., II, p. 573.

¹⁴⁵ Winkelmann. Die Kirchengeschichtswerke, S. 174, fn. 69.

¹⁴⁶ Chesnut. The First Christian Histories, p. 223—242.

становится император¹⁴⁷. Из всех императоров Константин Великий и особенно Феодосий II удостоиваются наивысшей оценки Сократа, так как они были самыми «христианскими» императорами¹⁴⁸; при Константине христианская церковь добилась легальности и был заключен союз с государством, а при Феодосии церковь укрепила свои права¹⁴⁹ и в ней на время прекратились смуты. Причем «контраст особенно выявляется при сопоставлении языческого императора Юлиана с благочестивым, почти монахом, Феодосием Младшим, характеристика которого помогает восстановить идеал христианского правителя. За этим новым пониманием правителя стоял Константин»¹⁵⁰. Но легко видеть, что образ Константина намного уступает в описании Сократа образу Феодосия II. По словам И. С. Чичурова, «в сопоставлении с Феодосием бросается в глаза скупость красок, использованных Сократом при создании портрета Константина... Доказательством тому служат и главы, посвященные специально восхвалению Феодосия, и богатство прославляющих императора эпитетов, и сравнения с библейскими царями»¹⁵¹.

Император Феодосий сравнивается даже с пророком Моисеем; как и он, «Феодосий был мужем более кротким, чем все живущие на земле люди»¹⁵². Скупой на эпитеты Сократ наделяет императора Феодосия II такими добродетелями как человеколюбие, благочестие, боголюбие¹⁵³, рассудительность, терпеливость, незлобие, мужественность, знание священных книг, незлопамятность, сдержанность, мудрость, «бытие философом на деле»¹⁵⁴, кротость¹⁵⁵; ср. также «истинно освященный», «боголюбивейший»¹⁵⁶ и т. д., в то время как эпите-

¹⁴⁷ Ibidem, p. 223.

¹⁴⁸ Интересно отметить, что пассажи *Церковной истории*, восхваляющие императоров Константина Великого и Феодосия, получили наибольший отголосок на армянской почве и переписывались в виде отдельных эксерптов, особенно отрывок о правлении Феодосия II, который представлен в армянских рукописях более других (см. например рукописи Матенадарана им. Маштоца — 7729, 7441, 3771, 996, 993).

¹⁴⁹ Ср., например, закон Феодосия II от 434 г., согласно которому церковь наследовала имущество клириков, умерших без завещания (124, 19).

¹⁵⁰ Chesnut. The First Christian Histories, p. 223.

¹⁵¹ Чичуров. Место *Хронографии*, с. 95.

¹⁵² Socr., II, p. 830. В сравнении императора Феодосия с пророком Моисеем можно усмотреть один из важнейших методов комментирования, присущий Александрийской школе толкования, а именно тенденцию связывать Ветхий Завет с современностью (но чаще, конечно, с Новым Заветом).

¹⁵³ Socr., II, p. 778—783.

¹⁵⁴ Socr., II, p. 827.

¹⁵⁵ Socr., II, p. 829.

¹⁵⁶ Socr., II, p. 829—830.

ты Константина встречаются в основном в выдержках из Евсевия¹⁵⁷. Надо отметить, что у Сократа своеобразное отношение к эпитетам: «Ревнители церковей могут порицать нас, что мы не называем императоров божественнейшими и повелителями, как обычно принято. Но я заметил из сочинений древних и могу показать, что даже раб у них называл господина по имени и ради пользы дела, не обращая внимания на его достоинство»¹⁵⁸. Не проявляются ли здесь двойственность и противоречивость, присущие Сократу: с одной стороны, он, следуя идее христианского смирения, фактически сравнивает себя с рабом, а с другой стороны, он берет за эталон не современные ему отношения, а «древние».

Намереваясь рассказать об императоре Юлиане — «муже красноречивом», Сократ просит, чтобы «никто из его близких не требовал цветистых фраз, которых не должно было быть слишком много в таком рассказе»¹⁵⁹. В целом его отношение к «философу на троне» Юлиану отрицательное, но это не мешает ему быть объективным, повествуя о заслугах императора в борьбе с варварами и успехах в науках. Для него Юлиан и окружающие его философы — «так называемые философы»¹⁶⁰, неистинные философы: «А свойственно ли философу то, что было после этого, пусть судят читатели [тем более те, кто хвалит его]»¹⁶¹. Сопоставляя Юлиана с императором Феодосием, он пишет: «Например, и император Юлиан хотя и обещал держаться философом и никому не мстить¹⁶², но не смог удержаться от гнева на осмеявших его в Антиохии и предал Феодора величайшим мучениям. Феодосий же, наслаждаясь много рассуждениями, высказанными Аристотелем, через дела являл философию — воздерживаясь от гнева, скорби и желаний, и никому, кто его несправедливо обидел, не мстил, и никто поистине не видел его рассерженным»¹⁶³. В другом

¹⁵⁷ Чичуров. Место Хронографии, с. 94.

¹⁵⁸ Socr., II, p. 654.

¹⁵⁹ Socr., I, p. 375.

¹⁶⁰ Socr., I, p. 421.

¹⁶¹ Socr., I, p. 381; Տր-Սոքրատեսն. Սոկրատ, 225.

¹⁶² Տր-Սոքրատեսն. Սոկրատ, 620. Эту фразу тоже дополняем по БС «ոչ ունէր քնիսարեցս հատուցանել». Противопоставление Юлиану Феодосия (в следующем предложении), который «не мстил никому», свидетельствует о том, что такое восставление правомерно и это чтение имелось в первоначальном оригинале. Древнеармянское чтение было отмечено Ф. Конибиром, но без комментариев (F. C. Conybeare. A Collation of the History of Socrates Scholasticus, books IV—VII, with the old Armenian version and with the Latin version of Epiphanius Scholasticus as preserved in the *Historia Tripartita* of Cassiodorus // Journal of Philology, 34, 1915, p. 71).

¹⁶³ Socr., II, p. 779—780.

месте он замечает: «Ибо выгнать поваров и брадобреев было делом философа, но не императора, а срамить и насмехаться не прилично ни философу, ни императору. Ибо оба они должны быть выше всякого оскорбления и поношения. Император может быть философом в делах, в которых он проявляет здравомыслие, но философ, если он будет во всем подражать императорам, отойдет от цели»¹⁶⁴. Эти слова говорят о том, что Юлиан не соответствовал сократовскому идеалу ни философа, ни императора.

Сократ считает, что когда Юлианом «был положен конец императорскому великолепию, вызывающему изумление многих, тем самым он сделал достойной презрения и императорскую власть»¹⁶⁵. Отрицательное отношение к Юлиану-философу усугубляется тем, что он вместе с Порфирием осмелился осмеять даже «главнейшего из философов — Сократа»¹⁶⁶ и что он не был приверженцем Оригена¹⁶⁷. Характеристика Юлиана у Сократа интересна еще и потому, что в ней проявляются объективность автора и его этические взгляды.

Сократ настолько объективен, что может хвалить и язычника, и еретика. Например, он высоко ценит Либания, называя его «великим ритором и превосходным софистом»¹⁶⁸. Кажется, что он сожалеет, что Либаний не христианин, а то бы с его способностями этот ритор мог принести большую пользу христианству в полемике с язычниками и еретиками: «Я считаю его превосходным софистом и уверен, что он, если бы не был единомышленником императора (Юлиана. — М. Э. Ш.) в его вере, сказал бы против того все то, что говорят христиане, и, возможно, как софист приумножил бы сказанное»¹⁶⁹.

В этом аспекте примечательно и отношение к Иоанну Златоусту. Признавая его дарования и заслуги, Сократ в то же время не скрывает своей неприязни к нему, вызванной жестокостью Иоанна по отношению не только к еретикам, но и к ортодоксальным духовным лицам. Отношение Сократа к тому или иному лицу определялось не тем, был ли этот человек еретиком или ортодоксальным христианином, важнее для него, являлся ли он гонителем или нет. Этот факт частично был отмечен еще А. Лебедевым: «Притом, и это главное, нужно взять во внимание особенную, оригинальную для того времени историческую точку зрения Сократа. Несомненный факт, что этот историк неодо-

¹⁶⁴ Socr., I, p. 386.

¹⁶⁵ Socr., I, p. 385.

¹⁶⁶ Socr., I, p. 448.

¹⁶⁷ Socr., I, p. 452.

¹⁶⁸ Socr., I, p. 445—446.

¹⁶⁹ Socr., I, p. 446.

отвечать языческим диалектикам»¹⁷⁶. С целью укрепить свои доводы против гонений и показать их вред, в этой же книге он приводит прекрасный отрывок из *Апологии о бегстве* Афанасия¹⁷⁷.

Сократ ясно сознает, что язычниками и еретиками было причинено много зла империи и церкви, однако он отвергает крайние меры и насилие. Философия Сократа заключается в «непротивлении злу насилием» — «ибо совершенно чужды для мыслящих по Христу убийства, войны и подобное этому»¹⁷⁸. Строго порицает Сократ и тех людей, которые ради выгоды меняют свое мнение, свою религиозную позицию: например, Юлиана за то, что он сначала притворялся христианином¹⁷⁹, константинопольского софиста Эквиолия, «притворявшегося пламенным христианином [будучи арианом]»¹⁸⁰ при императоре Констанции, слыл истым, ярим язычником при Юлиане, а после него снова захотел стать христианином»¹⁸¹; Феофила, «из-за ненависти к Диоскуру, Исидору и Иоанну, лицемерно присоединившемуся к Епифанию Кипрскому, хотя и не был согласен с ним, изменив свое прежнее мнение о Боге»¹⁸².

Итак, для Сократа (как это можно проследить даже в приведенных примерах) худшими качествами в человеке были тщеславие, легкомыслие, вспыльчивость, лицемерие, склонность к гонениям, мщению, порицанию, осмеянию. Комплекс идеальных черт тоже для него одинаков. Это отмеченные выше качества Феодосия, с которым он сравнивает современного ему епископа Константинополя — Прокла¹⁸³: «Прокл с раннего возраста был чтецом, посещал школы и ревностно занимался риторикой... Прокл был человек прекрасного нрава и отличался этим больше других. Воспитанный Аттиком, он подражал всем его добродетелям, а незлобием (терпимостью. — *М. Э. Ш.*) превосходил и его самого; ибо Аттик иногда бывал страшен для еретиков, а Прокл на всех действовал кротко и старался привести их к истине скорее этим средством, чем силою. Стараясь не преследовать ни

¹⁷⁶ Socr., I, p. 418—419.

¹⁷⁷ Socr., I, p. 402—411.

¹⁷⁸ Socr., II, p. 761.

¹⁷⁹ Socr., I, p. 376—377.

¹⁸⁰ Տր-Սոլոտուտիւն. Սոլոտուտ, 249. Ф. Конибир считает что это чтение в *БС* «определенно было в греческом тексте» (*Conybeare. Emendations*, p. 232).

¹⁸¹ Socr., I, p. 420—421.

¹⁸² Socr., II, p. 688—691.

¹⁸³ Восхвалению Прокла посвящены даже отдельные главы — Socr., II, p. 828—830, 833—834. Здесь можно несколько усомниться в беспристрастии Сократа, поскольку наивысшей оценки с его стороны удостоиваются император Феодосий и епископ Прокл, при которых жил и творил наш автор.

одной ереси, он сполна возвратил церкви достоинство кротости и в этом отношении подражал императору Феодосию. У Феодосия было принято за правило не употреблять строгих мер власти против виновных; а у него — не обращать много внимания на мысливших о Боге не так, как он. За это и император хвалил его, ибо сам был подобен людям, истинно освященным, и никогда не одобрял воздвигавших гонения. Можно сказать, что кротостью они превосходили всех истинно освященных»¹⁸⁴.

О комплексе духовных качеств, которые ценит Сократ в человеке, можно составить представление по описаниям новацианского епископа Сисиния и константинопольского епископа Аттика, который «при большом образовании был богобоязнен и мудр, вследствие чего и церкви при нем намного увеличились»¹⁸⁵. А самое главное достоинство Аттика по Сократу в том, что он «выковал веру не только среди своих, но своей мудростью наводил страх и на еретиков и никогда не решался мучить их, — если же иногда стращал, то после, напугав наказанием, сразу же проявлял свою кротость. Он не оставлял без внимания и науки, ибо занимался чтением древних ночами, потому и не были для него чужды философы и софисты... Просто, по апостолу, был для всех всем»¹⁸⁶. Еще больше похвал воздает Сократ новацианскому епископу Сисинию, противопоставляя его даже Иоанну Златоусту: «Он, как я многократно говорил, был муж красноречивый и глубоко знал философию, особенно же занимался диалектикою и хорошо умел изъяснять Священное писание»¹⁸⁷. Рассказывая некоторые эпизоды из жизни епископа, Сократ восхищенно восклицает: «Вот сколь находчив и ловок в ответах был Сисиний»¹⁸⁸. Он сообщает, что за большую ученость Сисиния любили и уважали не только соседние епископы, «мало того, ему свидетельствовали свою привязанность и удивление даже знаменитые сановники сената». Как и в случае с Атиком, Сократ отмечает, что «и в лице его, и в голосе, и в одежде, и во взгляде, и во всех телодвижениях заметна была какая-то приятность, за что любили его христиане всех исповеданий, а особенно епископ Атик»¹⁸⁹.

Можно сказать, что этические воззрения Сократа Схоластика носят на себе отпечаток античной философии, переплетенной с хри-

¹⁸⁴ Сокр., с. 422—423.

¹⁸⁵ Сокр., II, р. 731—732.

¹⁸⁶ Сокр., II, р. 732.

¹⁸⁷ Сокр., с. 366.

¹⁸⁸ Сокр., с. 367.

¹⁸⁹ Сокр., с., 368.

стианской идеологией. В этом отношении примечательна 23-я глава IV книги, в которой повествуется о египетских монахах и рассматриваются духовные качества человека. На этот счет Сократ приводит высказывания многих монахов, но главное место отведено цитатам из книг Евагрия. Приведем одну из них, которая взята из *Гностика* Евагрия: «Мы научились у праведного Григория, что добродетелей и умозрений о них четыре: разумность, мужество, воздержание и справедливость. Дело разумности, говорил он (Евагрий. — *М. Э. Ш.*), состоит в том, чтобы созерцать умственные и святые силы без причин: потому что причины, учил он, открываются мудростью. Дело мужества — стоять в истине и, хотя бы встретил противоборство, не уклоняться к не сущему. Принимать семена от первого земледельца и отворачиваться от последующего сеятеля, по его мнению, значит быть воздержанным. А справедливость состоит в том, чтобы выражаться соответственно со свойствами каждого предмета: — иное, говорит, темновато, иное означает загадочно, а иное, ясно на пользу людей простых»¹⁹⁰. Далее приводятся отрывки из высказываний Василия Кесарийского, Афанасия, Серапиона и Дидима о добродетелях, процитированные Евагрием в *Гностике*.

Как видно из этих примеров, среди всех добродетелей важнейшими для Сократа являются терпимость и причастность к эллинскому образованию (*ἑλληνική παιδεία*). Вся 16-я глава книги III проникнута страстным желанием Сократа доказать, как важно значение греческих наук и философии для христиан. Приводя цитаты из Библии, он старается как бы оправдать греческих философов, которые «имели понятие об истине, которую открыл им Бог, но остаются виновными, потому что, познав Бога, не прославили его как Бога»¹⁹¹, тем не менее «апостолы, не запрещая заниматься греческими науками, оставили это на усмотрение желающих», более того — «апостол не только не запрещал учиться греческим наукам, но и сам не пренебрегал ими, насколько видно из того, что знал многих греческих писателей»¹⁹². Приводится еще одна причина необходимости знания «греческих наук»: «Богодухновенные писания преподают удивительные и поистине божественные догматы, также внушают слушающим правила

¹⁹⁰ Сокр., с. 263. Этот отрывок интересен еще тем, что он использован и Аммианом Марцеллином (о четырех добродетелях), причем показательно, что источник не указан и эти добродетели приводятся «по определению философов...» (124, 13). Кстати, этот отрывок можно добавить к тем общим с Аммианом Марцеллином местам, которые были отмечены Л. Джипом (*Jeep. Zu den Quellen*, S. 129, 151).

¹⁹¹ Сокр., с. 213.

¹⁹² Сокр., с. 214.

благоговейной и святой жизни и сообщают усердным богоугодную веру; но они не научают искусству красноречия, посредством которого можно было бы опровергать врагов истины; а враги побеждаются преимущественно тогда, когда против них употребляют их же оружие»¹⁹³, т. е. он верит в могущество слова, что характерно для античной традиции.

Сократ призывает «приобрести оружие противника, не принимая, впрочем, их образа мыслей, но отвергая худое и усваивая хорошее и истинное, все же принимая с разборчивостью, ибо где есть что-нибудь хорошее, там есть нечто свойственное истине»¹⁹⁴. Убеждая христиан в полезности «греческих наук», он закрепляет свою мысль фразой: «Учители церкви издревле, как бы по какому общепринятому обычаю, до глубокой старости занимались греческими науками — частью для изучения красноречия и упражнения ума, частью же для опровержения того, в чем язычники заблуждались»¹⁹⁵. В том, что Сократ был сторонником союза христианства с античной наукой, выражается его эклектизм. Примеры этого можно продолжить: «Так как они оба были люди с познаниями, — отец знал грамматику, а сын софистику, — то в настоящее время оказали христианам много пользы. Первый, как прямой грамматик, изложил в христианском духе грамматическое искусство, переложил в стихи так называемым героическим размером книги Моисея, а книги Ветхого Завета, написанные в роде историческом, частью подчинил размеру дактилическому, частью облек в форму драмы и выразил трагически, — вообще употреблял роды стихоложения, чтобы никакие формы греческого языка не оставались неизвестными христианам»¹⁹⁶; «Доставляя таким образом пользу христианству, они своими трудами победили злонамеренное узаконение царя»¹⁹⁷; и далее, продолжая разговор об отце и сыне Аполлинариях: «Но может быть, кто-нибудь с самоуверенностью возразит нам: как ты говоришь, что это произведено силою божественного промысла? Скорая смерть императора была полезна христианству; но то, что христианские сочинения Аполлинариев оставлены и христиане стали опять учиться греческим наукам, отнюдь не приносит пользы христианству; потому что греческие науки, в которых предполагается многобожие, служат

¹⁹³ Сокр., с. 213.

¹⁹⁴ Сокр., с. 213—214.

¹⁹⁵ Сокр., с. 214.

¹⁹⁶ Сокр., с., 211. Отсюда становится очевидным, что Сократ был близко знаком с греческим стихосложением, с греческими размерами. Впрочем, в свете исследований Г. Х. Хансена это не вызывает сомнения.

¹⁹⁷ Сокр., с., 212.

ко вреду. На это мы скажем по возможности, что приходит на мысль. Ни Христос, ни ученики его не принимали греческих наук за богодуховенные, но и не отвергали их как вредные. И это, я думаю, делалось не без намерения. Многие из греческих философов не далеки были от познания Бога. При помощи научных познаний они мужественно восставали против людей, отвергавших промысел, как то эпикурейцев и других эристик, и обличали их в невежестве»¹⁹⁸. Из всех этих примеров можно заключить, что сократовское понимание *ἑλληνική παιδεία*, за которое он так ревностно ратовал, предполагает владение красноречием, глубокое знание философии и занятия диалектикой, необходимые для толкования Библии, для пользы христиан и для опровержения теорий язычников.

Сократ Схоластик высоко ценит представителей античной культуры — Сократа, Аристотеля, Страбона, Николая Дамаскина и «знаменитого по красноречию Ксенофонта»¹⁹⁹. Особо он выделяет «главнейшего из философов — Сократа»²⁰⁰, о котором пишет: «Я говорю о Сократе, которому греки удивляются за его воздержание, правдивость и другие добродетели, которого знаменитый философ их Платон, Ксенофонт и весь сонм философов почитают человеком не только богоугодным, но и мыслителем о предметах даже выше человеческих»²⁰¹.

Но высочайшим авторитетом для Сократа является Ориген. Г. Чеснат отмечает, что «*История Сократа* наполнена именем Оригена. Он то защищает Оригена от нападков, то призывает в качестве авторитетного руководства истинной христианской веры»²⁰². Даже выступая за Евсевия Кесарийского, против его обвинителей и клеветников, Сократ приводит самый веский свой довод: «...тем более, что он (Евсевий. — М. Э. Ш.) был подражатель и любитель Оригена, в сочинениях которого везде можно найти учение о Сыне, рожденном от Отца, лишь бы кто был в состоянии понимать глубины Оригеновых сочинений»²⁰³. Он глубоко переживает предание сочинений Оригена анафеме и удивляется тому, что «зависть, преследовавшая до смерти Оригена, пощадила Иоанна. Ориген, спустя почти двести лет после кончины, отлучен был Феофилом; а Иоанн в тридцать пятый год после кончины принят в общение Проклом. Столько-то

¹⁹⁸ Сокр., с. 212.

¹⁹⁹ Сокр., II, p. 790.

²⁰⁰ Сокр., I, p. 448.

²⁰¹ Сокр., I, p. 448 или русск. Сокр., с. 223.

²⁰² Chesnut. The First Christian Histories, p. 169.

²⁰³ Сокр., с. 122—123.

Прокл своим нравом превосходил Феофила. Впрочем, как это всегда бывало и бывает, люди умные понимают»²⁰⁴. Противников Оригена он считает людьми необразованными: «Образованнейшие из них, конечно, не увлеклись этой хитростью и остались на стороне Диоскора и Оригена; но необразованные, которых было числом гораздо более, отличающиеся особой ревностью, тотчас восстали против братии»²⁰⁵. Причем «необразованными» он называет антропоморфитов, будущих халкидонитов, которые в основном были представлены тогда монахами.

Отрицательное отношение Сократа к Несторию, кажется, тем и обусловлено, что хотя тот и считал себя образованным, но на самом деле не имел никакой учености, потому что не хотел изучать сочинений «древних толкователей»²⁰⁶, главным из которых для Сократа был, несомненно, Ориген. По этому поводу А. П. Лебедев замечает: «Сократ по вопросу о Нестории не может быть признан свидетелем беспристрастным. Он был поклонником александрийской школы — Оригена, защитником его памяти, заступником за Евсевия Кесарийского, оригениста, — вообще он был истый александриец по направлению... Не потому Сократ не любил Златоуста, что этот был выходцем из антиохийской школы?»²⁰⁷ Противникам Оригена, которые занимались «софизмами», Сократ противопоставляет «истинных философов» — оригенистов: Евсевия Кесарийского, Памфила Кесарийского²⁰⁸, Евагрия Понтийского, Дидима, Василия Великого, Григория Назианзина, Руфина, Григория Чудотворца, Афанасия.

Следуя Оригену Сократ считает, что знания нужны не сами по себе, а для того чтобы суметь пояснить и прояснить религиозные догматы христианства. «То, что Сократ вычитал из Оригена, было истинной герменевтикой, τὴν ἐρμηνείαν τῶν ἱερῶν γραμμάτων, и служило ему ключом, которым он открывал все священное Писание²⁰⁹ — τὰ ἱερά γραμματα ἐρμηνεύειν. Ориген был учителем, который проповедовал людям “истинную философию” — τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν²¹⁰, в отличие

²⁰⁴ Сокр., с. 425.

²⁰⁵ Сокр., с. 345.

²⁰⁶ Сокр., II, р. 808.

²⁰⁷ Лебедев. Вселенские соборы, т. I, с. 157.

²⁰⁸ Кстати, в сообщении о мученике Памфиле (Сокр., II, р. 545) в *BC* (Stp-Unctututw. Unlprwt, 373), имеем еще одно указанное раньше (Сокр., I, р. 398) сведение, что Сократ четко отличал Евсевия Кесарийского (Памфила) от Памфила Кесарийского — Πάμφιλην υἱοῦ Ἐριεῖρηου ἢ ἡδωῆς ὑψιωνίου, «мученик Памфил, у которого Евсевий (взял свой. — М. Э. Ш.) когномен», которого нет в дошедшем до нас оригинале.

²⁰⁹ Сокр., II, р. 540, 545.

²¹⁰ Сокр., II, р. 545.

от просто “диалектиков” и “софистов”. Концепция священного Писания как символа и аллегории была использована Сократом, так же как доктрину оправдания верой использовали другие теологи несколькими веками позднее в качестве обозначения наступающего легализма и сурового буквализма. Например, Сократ использовал аллегорическую экзегезу в *Церковной истории* — V, 22, чтобы объяснить, почему Церковь должна разрешить разнообразие в христианских ритуальных обрядах», — указывает Чеснат²¹¹.

Подробно раскрывая суть сократовского оригенизма, Чеснат считает, что акцент, сделанный Сократом в своем сочинении на учении Евагрия Понтийского, позволяет поместить его в список радикальных оригенистов IV—V вв.²¹² По мнению исследователя, Сократ был даже более радикальным оригенистом, чем Евсевий Кесарийский, поскольку он сторонник распространения развитой Евагрием доктрины предсуществования и апокатастасиса, а также потому что он придавал особое значение элементам мистицизма, недостающим у первого церковного историка²¹³. «Сократ сознавал тот факт, что он придерживается радикальной позиции. Он знал, что, защищая Оригена, идет против многих»²¹⁴. Он искренне считал себя человеком, принадлежащим к привилегированному интеллектуальному кругу, маленькой группе людей, чье философское воспитание и неординарные интеллектуальные способности давали возможность им «понимать глубину книг Оригена»²¹⁵, — продолжает Чеснат²¹⁶.

Отношение Сократа к Оригену позволяет лучше охарактеризовать философскую позицию рассматриваемого автора. Для философских воззрений Сократа, как и многих других раннехристианских авторов (особенно александрийской школы), характерен эклектизм. «Философская среда Александрии была преимущественно стоико-платонической», в ней развивалась космогония Оригена — «креационизм, причудливо соединенный со стоицизмом и платонизмом»²¹⁷. Услуга Оригена христианству состояла в том, что он ввел в него многое из античной культуры и тем самым как бы внес «интеллектуализм» в христианство.

²¹¹ Chesnut. *The First Christian Histories*, p. 170.

²¹² Ibidem, p. 171. Сократ дает список всех сочинений, написанных Евагрием, и приводит два довольно длинных отрывка из трудов Евагрия, — совершенно необычный прием для его историографического стиля.

²¹³ Chesnut. *The First Christian Histories*, p. 171—172.

²¹⁴ Socr., II, p. 697—698.

²¹⁵ Socr., I, p. 240.

²¹⁶ Chesnut. *The First Christian Histories*, p. 172.

²¹⁷ Г. Г. Майоров. *Формирование средневековой философии*. М., 1979, с. 95.

Во второй половине IV в. христианско-платоническая традиция приобретает вполне ортодоксальный характер: «принципиальная установка Оригена на принятие наследия античного идеализма принимается, но очищается от одиозных с точки зрения строгой церковности сопутствующих моментов»²¹⁸. Философия этого периода претерпела уже некую метаморфозу, основываясь на стойко-неоплатонических концепциях, она уже стала средневековой философией, призванной служить религии, в которой действовали законы, оформленные Климентом Александрийским, — равновесие веры и знания, христианская религия как истинная философия. Характеризующим философскую мысль этого периода является и высказывание Оригена: «правильно понятая Библия не мешает здоровой философии, правильно примененная философия не вредит Библии»²¹⁹. Именно на этой почве сформировались философские взгляды Сократа Схоластика.

Неоплатонические идеи Сократа выражены в его упоминавшемся выше отношении к *ἑλληνικὴ παιδεία*, в доктрине о космической упорядоченности (мировом средстве), стоявшей в центре учения Посидония²²⁰, а затем развитой Плотинем и мистиками. Мистицизм Сократа в том, что он верит в демонов²²¹, в женских духах со змеиными волосами, называемых Эринниями²²², в предсказания оракулов²²³. В последнем случае имеется созвучие между трудом Сократа и Аммиана Марцеллина, замеченное Г. Чеснатом: «Интересно отметить, что оба этих оракула были также упомянуты у Аммиана Марцеллина²²⁴ — языческий и христианский историки в этом случае стоят на одной общей почве»²²⁵.

Особенно примечательна для характеристики неоплатонических идей нашего автора гл. 35 кн. II, в которой он, опровергая учение арианина Аэция, отмечает, что Аэций не в состоянии был «понять

²¹⁸ С. С. Аверинцев. Эволюция философской мысли // Культура Византии (IV — первая половина VII вв.). М., 1984, с. 69.

²¹⁹ Там же, с. 92.

²²⁰ По определению А. Ф. Лосева, учение Посидония представляло собой «переход от раннего стоицизма через стоический платонизм к неоплатонизму» (А. Ф. Лосев. Античная философия истории. М., 1977, с. 324).

²²¹ Socr., I, p. 455, Socr., II, p. 824.

²²² Socr., I, p. 443.

²²³ Socr., II, p. 484, 512.

²²⁴ Ammiani Marcellini Rerum gestarum. Berlin, 1971, XXIX, I, 29—32; XXXI, I, 4—5.

²²⁵ Chesnut. The First Christian Histories, p. 175. Не свидетельствует ли это место вместе с отмеченным выше, что труд Аммиана Марцеллина наверняка был одним из источников *Истории* Сократа (ср.: Jeep. Zu den Quellen, S. 129)? Если это так, то еще раз подтверждается знание Сократом латинского языка и использование им латинских источников.

Категории Аристотеля, так как не изучил цель Аристотеля у людей знающих» и так как не имел учителем философа академика (эфектика). Называя Аэция эристиком²²⁶, а его рассуждения «софизмами», Сократ четко противопоставляет им диалектику, при помощи которой «эфектики, противопоставляя учения философов Платона и Плотина, искусно опровергают суждения Аристотеля». Это место удачно прокомментировал Чеснат, отмечая, что Сократ, призывая учиться у академиков, при которых к скептическому направлению эллинистической философской мысли (Пиррон, Аркесилай, Карнеад) принадлежала и платоновская академия, привлекает еще и имя Плотина, должно быть потому, что имел свой особый вариант традиционной академической позиции, — «это был скептицизм, смешанный с мистицизмом на довольно-таки широкой неоплатонической основе»²²⁷.

Стоический момент в философских воззрениях Сократа выражен в его понимании добра как главной движущей силы на пути к истине. Этим, очевидно, можно объяснить его отрицательное отношение к гонениям.

Выбор Сократом Схоластиком источников для своего труда тоже может характеризовать его философскую направленность. Философские воззрения данного автора осложняются еще и его верой в божественный промысел наряду с *Τύχη* и *Μοῖρα*. Например, по воле божьего промысла женщина-христианка становится пленницей иберийцев и обращает их в христианство²²⁸; рассказывая о Фрументии, который обратил в христианство индийцев, Сократ пишет: «Он удостоился божьей благодати, ибо Бог совершил много знамений через него»²²⁹. Нахождение Арсения с мнимо отсеченной рукой опять-таки устроил промысел Божий²³⁰. Промысел божий останавливает наступление варваров, а также способствует их покорению²³¹; победу в войнах дарует

²²⁶ В *BC* вместо Ἀέτιος αἰρετικὸς (Socr., I, p. 298) имеем ἡλιωνῶληνη (Str-Ἰνδουτῦτων. Ἰνδουτων, 176), т. е. ἐριστικὸς, а ниже (Socr., I, p. 300) — ῥηλιωνῶληλητων ῥηλιωνῶληνηνη (Str-Ἰνδουτῦτων. Ἰνδουτων, 177), равнозначное τὴν ἐριστικὴν λεσχὴν — чтение, которое отмечается Г. Валезием как более правильное. Ф. Конибир считает, что оба эти чтения были первоначальными, так как в § 10 той же главы Аэций назван эристиком. Присоединяясь к этим исследователям, мы со своей стороны добавим, что подтверждением правильности чтения в *BC* может служить и контекст, а именно противопоставление — эристики и диалектики.

²²⁷ Chesnut. The First Christian Histories, p. 173—174.

²²⁸ Socr., I, p. 117—123.

²²⁹ Socr., I, p. 117. Чтение дается по *BC* (Str-Ἰνδουτῦτων. Ἰνδουτων, 60), поскольку в оригинале стиль абруптивный, но смысл тот же.

²³⁰ Socr., I, p. 150.

²³¹ Socr., II, p. 589—596.

Бог²³², он же и наказывает персидский народ «за смерть многих его служителей, мужей благочестивых»²³³. По мнению Сократа, истинные причины всего «знает судья истины — Бог»²³⁴, который является «распорядителем судеб»²³⁵. Сократ глубоко убежден, что бедствия постигают людей за их грехи²³⁶, причем, как пишет Ф. Винкельман, «прегрешения приписываются не только противникам церкви», но и христианам, тем самым «человеческий грех является основным двигателем развития истории»²³⁷.

Наряду с этим в *Церковной истории* Сократа Схоластика представлена и концепция «судьбы» (*τύχη*) и вышеотмеченная идея кейроса, которая была просто другим подходом греческой мысли к той же концепции. При этом Г. Чеснат отмечает, что «в труд Сократа прокралось очень много языческих терминов, которые Евсевий веком раньше ни за что бы не допустил на свои страницы»²³⁸. Например, в *Истории* Сократа встречаются оба слова *τύχη*²³⁹ и *Μοῖρα*²⁴⁰, против принципиального использования которых еще до Сократа высказывался Евсевий. В этом принятии концепции «судьбы» наряду с верой в божественный промысел опять проявляется двойственность, присущая сократовскому мировоззрению. Очевидно, в той или иной степени она была характерна для всей ранневизантийской историографии в период формирования христианской идеологии. Об этом пишет Г. Майоров: «Исходная сумма или, лучше сказать, смесь идей стоицизма и платонизма, которая вместе с элементами, почерпнутыми из Библии, легла в основу постепенно складывающегося собственно христианского представления, уже содержавшего в самом своем возникновении признаки непреодолимой двойственности»²⁴¹.

Теологическая позиция Сократа Схоластика, которой мы коснулись выше в связи с Оригеном, тесно сплетена с его философскими

²³² Socr., II, p. 772.

²³³ Ibidem.

²³⁴ Socr., I, p. 207.

²³⁵ Socr., I, p. 382.

²³⁶ Socr., II, p. 488, 507.

²³⁷ Winkelmann. Die Kirchengeschichtswerke, S. 174.

²³⁸ Chesnut. The First Christian Histories, p. 179—180. Г. Чеснат предупреждает, что Сократ, конечно, не был язычником в прямом смысле. Открытый паганизм Порфирия, Юлиана и Либания полностью отвергался им (Socr., I, p. 446—458). Это была неосознанная передача идей вездесущей языческой основы, которая не могла означать для Сократа измену христианской вере.

²³⁹ Socr., II, p. 470, 647, 784.

²⁴⁰ Socr., II, p. 670. Кроме этого места слово *μοῖρα* встречается еще три раза: IV, 12; VI, 6; VII, 20.

²⁴¹ Майоров. Формирование философии, с. 75.

воззрениями и обусловлена его толерантностью. Сократ был ортодоксальным христианином, насколько он мог быть им при своем языческом образовании и нескрываемой симпатии к эллинской традиции. Мнения исследователей по вопросу о теологической позиции Сократа несколько разнятся. Г. Лешке, например, полагает, что для Сократа характерен теологический индифферентизм. По мнению Ф. Винкельмана и З. Удальцовой, Сократ не обладал достаточно глубокими для ведения богословских споров познаниями²⁴². Другие же не считают, что Сократ был несведущ в догматических вопросах²⁴³. Г. Чеснат, например, отмечает: «хотя Сократ был адвокатом, он хорошо разбирался в теологии»²⁴⁴.

В научной литературе существует предположение о принадлежности Сократа к новацианской секте, но исследователи расходятся во мнениях: одни уверены в том, что он был новацианином²⁴⁵, другие считают, что такая мысль допустима, но окончательно не уверены в этом²⁴⁶, а третьи считают ее недоразумением, вызванным терпимым отношением Сократа к еретикам²⁴⁷. Действительно, его отношение к новацианам проникнуто огромной симпатией и сочувствием. В описаниях Сократа никто из новациан не выступает гонителем, наоборот, они часто подвергаются гонениям, что в свою очередь вызывает сострадание Сократа. Его подкупает «великая ревность и усердие новацианского племени к своим церквам»²⁴⁸. Сократ с сожалением говорит, что во время гонений Македония на новациан и ортодоксальных христиан они могли бы соединиться, «если бы новациане отказались от своего прежнего предписания»²⁴⁹. С большим уважением описывает Сократ новацианских епископов Авлавия и Сисиния (примеры см. выше), которые наделены всеми высокими для Сократа качествами. Особое место в *Истории* отведено старцу Авксанону, пресвитеру новацианской церкви, из рассказов которого Сократ очень многое внес в текст своего сочинения. Он был почитаем Сократом и, возможно, сумел повлиять на его благорасположение к новацианам.

²⁴² *Winkelmann*. Die Kirchengeschichtswerke, S. 173; З. В. Удальцова. Церковные историки, с. 14.

²⁴³ *Динков*. Сократ, 36 (1956), № 7, с. 23.

²⁴⁴ *Chesnut*. The First Christian Histories, p. 169.

²⁴⁵ *Encyclopaedia Britannica*, A. Harnack, s. v. Socrates, vol. XXII, 1888, 238—240; *Socr.*, I, p. X.

²⁴⁶ *Loeschke*. Sokrates, S. 485.

²⁴⁷ *Winkelmann*. Die Kirchengeschichtswerke, S. 174. Особенно рьяно отвергает эту точку зрения Г. Вalezий в предисловии к указанному изданию (*Socr.*, I, p. X—XIII).

²⁴⁸ *Socr.*, I, p. 330.

²⁴⁹ *Socr.*, I, p. 332.

Сократ отмечает, что новациане сторонники единосущия, как ортодоксальные христиане, они почти ничем не отличаются друг от друга и даже молятся в одних и тех же церквях²⁵⁰. В древнеармянском переводе, в конце гл. 39 кн. VII сохранился довольно пространственный отрывок, которого нет в дошедшем до нас оригинале *Церковной истории*, подтверждающий это: Քանզի և ճշմարտարար է իսկ սուրբ տեղին. վասն զի ի հալածանսն ուղղափառ հաւատոյն ի Կոստանտինոս և ի Վտղէտ բազաւորացն, յամենայն եկեղեցեացն հալածեալք մնաց անշաղախ յանսուրբ Արիանոսաց և Մակեդոնիանոսաց: Վասն այնորիկ ասա և մեր ընդ նաւատիանոսացն ուղղափառքս անդ զաղաւթս և զերկրպագութիւնս վեր առաքեմք մարդասիրին Աստուծոյ. զտեղին զայն աղաւթից ապրեցուցչին ի միջոյ ըրրորեալ ըոցոյն²⁵¹ — «Ибо воистину место это свято, потому что во время гонений на ортодоксальную веру со стороны императоров Констанция и Валента из всех гонимых церквей эта осталась незапятнанной от нечестивых ариан и македониан. По этой причине затем и мы, православные, вместе с новацианами воссылаем там молитвы и поклонения человеколюбивому Богу — это место молитв Спасителя (Искупителя) посреди пылающего пламени». Аутентичность этого отрывка налицо (и потом, армянский переводчик не мог бы придумать такого). Авторская ремарка в конце («Об этом столько»), которой обычно заканчивает Сократ главы своего произведения, и цельность контекста тоже могут служить подтверждением изначальности этого дополнения из древнеармянского перевода.

Самые веские аргументы, из-за которых Сократа считают новацианином, это сведения церковного историка XIV в. Никифора Каллиста: «Сократ, который был катарос²⁵² только по имени, но не душой», и второе: «Так, узнав от какого-то старца, пишет Сократ, который в этом месте²⁵³ не расходится с новацианскими принципами и открыто выставляет это напоказ»²⁵⁴. Однако и эти более или менее конкретные сведения не решают вопроса. Они скорее говорят в пользу того, что сам Никифор Каллист не считал Сократа новацианином, т. к. тот «был катарос по имени, но не в душе».

²⁵⁰ Например, Socr., I, p. 332, Socr., II, p. 825.

²⁵¹ (Տըր-Սոլստութան. Սոլրաւ, 671—672); Ф. Конибир считает, что этот отрывок изначальный, но вследствие открытой поддержки Сократом новацианской церкви он был изъят из текста (*Comybeare. A Collation*, p. 76).

²⁵² Новациане считали церковь обществом святых, чистых — *καθαροί*.

²⁵³ Интересно было бы узнать, какое именно место имеет в виду Никифор Каллист, не приведенный ли выше отрывок из *БС*? К сожалению, мы не располагаем изданием Никифора Каллиста.

²⁵⁴ Socr., I, p. XXI.

Очевидно, Сократа все же нельзя считать новацианином, т. к. он четко противопоставляет эту секту кафоликам и упоминает ее при перечислении других ересей²⁵⁵. Просто Сократ в силу двойственности своего мировоззрения, которая проявляется и здесь, в его теологической позиции, и в силу того, что он был не вполне «оформившимся» христианином, полагал, что новациан, придерживавшихся идентичной позиции с ортодоксальными христианами по метафизическому вопросу троицы, можно считать ортодоксами. Возможно, в этом он хотел убедить не только читателя, но и самих новациан, тем самым способствуя искоренению этой ереси. Ведь Сократ верил в могущество слова и ратовал за «безболезненное» уничтожение ересей, за то, чтобы все учения слились в одно — ортодоксальное.

Либеральность, терпимость, двойственность и не вполне оформившаяся теологическая позиция²⁵⁶ не только дают повод некоторым исследователям увидеть в Сократе Схоластике новацианина, но и позволяют усмотреть в его труде идеи, развитые затем монофиситами. Эта тенденция была отмечена А. Лебедевым, но осторожно и вскользь: «Он даже близок был к воззрениям монофиситским»²⁵⁷, и К. Динковым, считающим ее «догматическим грешком»²⁵⁸. Между тем эти идеи, идущие еще от Оригена и Аполлинария Лаодикийского, горячо поддерживаются Сократом. Бог для него существо бестелесное и не имеющее никакого человеческого образа: «ибо человекообразному свойственны и человеческие страсти, и этому учат древние, а особенно Ориген» (VI, 7). В другом месте его «монофиситские» идеи четко оформлены в следующую мысль: «Человек и божество в Христе соединены (смешаны) так, что они не два, а одно. Уверенные в этом, древние не сомневались называть Марию Богородицею»²⁵⁹. Кажется, что эта склонность Сократа Схоластика к монофиситским воззрениям имела очень большое значение для появления древнеармянских версий.

Как уже отмечено И. Чичуровым, в *Церковной истории* Сократа четко проявились элементы авторского самосознания «при постановке автором своих задач»²⁶⁰. Особо важное значение для выявления степени авторского самосознания приобретает осмысление преамбул, отражающих, как было отмечено выше, теоретические принципы ав-

²⁵⁵ Socr., II, p. 717—718, 723—729.

²⁵⁶ Очевидно, с этим связано то обстоятельство, что несторианин Бархадбешабба из ранних церковных историй признает только *Историю* Сократа Схоластика.

²⁵⁷ А. П. Лебедев. Греческие церковные историки IV, V и VI вв. М., 1890, с. 157.

²⁵⁸ Динков. Сократ, 36 (1956), № 7, с. 24.

²⁵⁹ Socr., II, p. 804—809.

²⁶⁰ Чичуров. Место *Хронографии*, с. 32—33.

тора. Исследователь предостерегает, что «было бы непростительным упрощением ограничить характеристику авторской позиции Сократа указанием на использование им античного стереотипа. Материал его *Истории* позволяет ему конкретизировать авторское понимание своей задачи»²⁶¹. Руководствуясь принципами, указанными в работе Чичурова, можно выделить элементы авторского самосознания у Сократа Схоластика по следующим пунктам: 1) определение тематики труда; 2) определение задач — служение истине, эмоциональное воздействие на широкий круг читателей; 3) наличие авторского замысла; 4) несмотря на то, что у него есть заказчик, Сократ многое вносит в свой текст по своему усмотрению, т. е. мотив стороннего побуждения второстепенен: «Но кто мне посоветовал о нем, скажу определено, — не буду скрывать, хотя и не понравлюсь кому-нибудь»²⁶²; 5) как автор он осознает, что произведение его не должно быть слишком пространным, чтобы не наскучить читателю, как это было с трудом Филиппа Сидского; 6) отчетливое разграничение своего и чужого материала, дополнение недостающих, по мнению автора, сведений; 7) четкая граница начала и конца; свой труд Сократ воспринимает как целое, поэтому даже для каждой главы характерна законченность, часто подкрепляемая конечными фразами: «но довольно об этом», «об этом столько» и т. д.; 8) указание использованных источников; 9) многочисленные авторские ремарки; 10) в его сочинении нет христианской формулы самоуничтожения. Причем Чичуров замечает, что элементы авторского самосознания у Сократа проявлены в большей степени, чем у Созомена.

Рассмотрим теперь еще один важный вопрос *Церковной истории* Сократа. Он писал свое сочинение «для многих и для простонародья» (*τοὺς πολλοὺς καὶ ἰδιώτας*), поэтому стремился к максимальной простоте и ясности: «Знай же (Феодор. — *М. Э. Ш.*), что мы не заботились о выражении, полагая, что если мы будем заботиться о красоте языка, может быть, удалимся от цели. И хотя мы достигли (цели. — *М. Э. Ш.*), но не смогли написать всего того, что сказано древними историками, которые, как подумаешь только, могли прибавлять и сокращать произведения. Причем стиль (*λόγος*) никоим образом не займет людей многих и простых, которые хотят знать только о событиях, а не удивляться хорошо выдержанному стилю. А чтобы действительно мое произведение не было бесполезно и тем и другим — образованным, ибо не достойно оно в отношении слога (стиля) быть сравниваемо с

²⁶¹ Там же, с. 32.

²⁶² Сocr., I, p. 93.

древними, и простым, ибо они не могут понять событий, скрытых за напыщенной речью, — (поэтому) мы использовали, как нам кажется, более ясный — более низкий (*ταπεινότεραν*) стиль»²⁶³. Этот ясный и простой способ изложения нужен еще и потому, что «история (эта. — *Μ. Ἐ. Σ.*) христианская, поэтому для ясности продолжим скромным (*ταπεινός*) и низким (*χαμαιῆζηλος*) стилем, что и было обещано в начале» (III, I). Как нам кажется, выражение *ταπεινός καὶ χαμαιῆζηλος ὁ λόγος* до сих пор неправильно понималось только как «простой и ясный язык» сочинения. Мы же склонны видеть в нем прямое указание на употребление Сократом конкретного стиля — простого, низкого, скромного (*genus subtile*), одного из трех основных стилей античной риторики. Слово *ταπεινός* как обозначение простого, низкого стиля засвидетельствовано еще у Аристотеля²⁶⁴. Фактически Сократ следовал теории прозаического ритма, подробно изложенной Цицероном в трактате *Оратор*, касающейся, в частности, ритмической концовки (клаузулы) и ее отдельных частей (колонов) и восходящей к V—IV вв. до н. э. (Исократ, Лисий, Фрасимах, Демосфен, Аристотель). Создается впечатление, что Сократ, почти в каждой главе, строит свое повествование по типу античной судебной речи. Во всяком случае для большинства глав *Церковной истории* характерна разбивка судебных речей: вступление, повествование, доказательство, заключение. Очевидно, такую композицию глав можно связать с тем, что Сократ был адвокат и хорошо знал греческое красноречие.

Возможно, использование «низкого», «простого» стиля, обращение к Феодору и объяснение ему, что ясность и простота изложения нужны, чтобы привлечь к *Церковной истории* внимание как можно большего количества людей, выдают еще одну задачу, поставленную Феодором перед Сократом: рассчитывая на его образованность и риторическую выучку, Феодор поручает ему написать *Историю* в популярной форме, чтобы она служила утверждению ортодоксальной линии в борьбе за единство церкви. И Сократ применил свои риторические способности, употребив “низкий” стиль и ритмизацию текста, что, очевидно, способствовало лучшему восприятию произведения. Это обстоятельство не заметили комментаторы и исследователи, т. к. сочинение Сократа изучалось лишь в письменном виде, без учета фонетической нагрузки, выявление которой в наши дни требует специального анализа.

²⁶³ Socr., II, p. 653.

²⁶⁴ H. G. Liddell — R. Scott. A Greek-English Lexicon. Oxford, 1968, p. 792, e. g. Rhet. Γ 2, 1404^b₆.

Именно этому вопросу посвящена статья Г. Х. Хансена о ритмизованной прозе у Созомена и Сократа²⁶⁵. Хансен отмечает, что «у византийских авторов содержание и форма произведения находятся во взаимной связи». «Известно положение, что при оценке и интерпретации византийских текстов следует учитывать формальные, стилистические и языковые принципы... Подобные исследования могут расцениваться не только как вклад в языкознание и историю языка, они могут быть и вспомогательным моментом в исторической критике текста. Комплекс риторических средств дает нам возможность правильно оценить и понять эти произведения. До сих пор не до конца изучено влияние риторики на способ изложения у позднеантичных и византийских авторов. Одной из специфических черт византийских авторов, которым уделялось мало внимания, является ритмизованная проза, в основном конец предложения, а также маленькие отрывки внутри предложения, расположенные так, чтобы при помощи ударения они стали благозвучными и ритмичными. Эта тенденция появилась в середине IV в. и вскоре получила широкое распространение, особенно в риторических школах, где она заняла место классической ритмической клаузулы, основа которой, т. е. качество гласных и слогов, в устной речи уже давно была утрачена»²⁶⁶. Хансен подробно прослеживает историю развития ритма прозы, называет все исследования в этой области и отмечает, что в последние годы они увенчались большими успехами, так как при помощи этого метода оказывается возможным установить правильные чтения некоторых предложений, утративших свой первоначальный вид. Хансен призывает исследователей пересмотреть как можно большее число трудов различных авторов при помощи этого конкретного метода. В конце его статьи помещены таблицы, в которых указано процентное соотношение употребления разных ритмических форм у Фукидида, Сократа и Созомена. Автор статьи дал и график, показывающий, какая именно из рассматриваемых ритмических форм чаще всего употребляется у указанных авторов. На основании этих таблиц можно сказать, что Сократ употребляет больше ритмических приемов, чем два других автора. Хансен обработал лишь I, III и VII книги *Истории*, сопоставил этот материал с трудом Созомена и заключил: «Созомен очень старался при помощи своего искусства превзойти *Церковную историю* Сократа. Однако бросается в глаза то, что Сократ пользовался более богатыми риторическими средствами, чем Созомен»²⁶⁷.

²⁶⁵ G. Ch. Hansen. Prosarythmus bei den Kirchenhistoriken Sozomenus und Sokrates // BS, 26 (1965), S. 82—93.

²⁶⁶ Ibidem, S. 82.

²⁶⁷ Ibidem, S. 88.

Это очень интересное исследование Г. Хансена может оказать услугу и нам. Прежде всего: поскольку текст *Церковной истории* изучался комментаторами и исследователями до Хансена без учета фонетической нагрузки, при котором выявляется ритмизованность, большинство из них приходили к очень невысокому мнению о стиле и языке этого сочинения. На самом же деле Сократ использовал «низкий», простой стиль и, добиваясь максимальной доступности в изложении, одновременно придал тексту максимальную ритмическую упорядоченность, что делало его очень благозвучным. Такой слог, очевидно, Сократ высоко ценил (например, он отмечает как одно из достоинств упомянутого выше ритора Авлавия звучность его речей — кн. VII, гл. 12), поскольку он помогал читателю удерживать внимание на тексте. Близкое мнение высказывает Ф. Винкельман, который предупреждает, что «стиль Сократа не должен восприниматься как плод недостаточной образованности автора и его слабости в стилистике. Сократ избирает этот стиль для ясности и для большего понимания его труда народом»²⁶⁸.

Кстати, сказанное может свидетельствовать о том, что Сократ, как говорилось выше, действительно имел риторическое образование, причем он выделялся своими способностями, раз ему было поручено столь ответственное дело, как написание церковной истории. Благодаря исследованию Г. Хансена многие места в тексте, которые могли расцениваться как плохой стиль Сократа, приобретают положительное значение. Например, при рассмотрении случаев, когда главы кончаются фразой «но довольно об этом»²⁶⁹, нам становится понятным, что кроме логического ударения эти фразы несут на себе ударение ритмическое — для большей благозвучности текста²⁷⁰. Выбор этого «низкого» стиля для такой темы вызывает, конечно, некоторое удивление; не объясняется ли это обстоятельство еще и тем, что Сократ рассчитывал не только на широкого читателя, но и на слушателя (не надо забывать, что читатель был в те времена слушателем); ведь такой риторический стиль больше подходит к произведению, которое предназначено для чтения вслух. Вероятно, этой тенденцией можно объяснить и сокращение автором числа документальных материалов, в которых

²⁶⁸ *Winkelmann*. Die Kirchengeschichtswerke, S. 174—175.

²⁶⁹ Например, кн. I, гл. 9: *Καὶ περὶ τούτων τοσαῦτα εἰρήσθω*; кн. I, гл. 10: *Τὰ μὲν οὖν Ἀλεξίου τοσαῦτα*; кн. II, гл. 17; кн. II, гл. 26; кн. II, гл. 28; кн. II, гл. 41; кн. III, гл. 10 et seq.: *Τοσαῦτα μὲν περὶ τούτων*.

²⁷⁰ Сократ использует и другие риторические приемы, например антитезу в главе 22 книги I: доброта — ненависть, христианство — язычествующее христианство, пророки — лжепророки, апостолы — лжеапостолы.

он не мог использовать свои риторические приемы эмоционального воздействия. Из всего этого становится достоверным наличие метода у Сократа, что вызывало сомнения у некоторых ученых²⁷¹.

Возможно, использование риторических способностей помогло ему завоевать популярность среди современников — о ней мы не можем судить. Правда, если согласиться с мнением исследователей, что Созомен написал свою историю еще и для того, чтобы посредством привлечения других источников проверить, дополнить и исправить сочинение Сократа²⁷², можно предположить, что труд последнего и во второй редакции не был признан удовлетворительным, во всяком случае в догматическом отношении. Поэтому дело перепоручили Созомену.

Если нельзя определенно ответить на вопрос о популярности труда Сократа среди его современников, то конкретно можно сказать, что впоследствии, как уже письменный источник, когда увлечение риторикой шло на спад, он стал для ортодоксальных иерархов сочинением, в котором они не находили веских аргументов для защиты своих догматов; мало того, они усматривали в нем положения, противоречащие ортодоксальной линии церкви. Причем это относится не только к Сократу Схоластику, но ко всем трем авторам *Трехчастной истории*. Об этом свидетельствуют письма папы римского Григория I (Великого) и библиотекаря Анастасия, цитирующего его слова. В своем письме (от 597 г.) Григорий Великий осуждает *Трехчастную историю* Епифания и, приводя пример Созомена, отмечает, что апостольская кафедра отказывается поддерживать его сочинение, так как в нем слишком восхваляется Феодор Мопсуэстийский, который представлен так, будто он до самой смерти был великим учителем церкви²⁷³. Поэтому «если кто принимает эту историю, тот противоречит синоду, который был принят тремя главами во времена блаженной памяти Юстиниана. Кто не хочет противоречить этому собору, должен историю отвергнуть²⁷⁴. В IX в. библиотекарь Анастасий, собрав экскерпты из «греческих историй» в письме Иоанну Дьякону, намеревавшемуся написать церковную историю, и вспоминая слова Григория I, предупреждает, чтобы он не вносил ничего недостойного из сочинений Евсевия, Феодорита, Сократа и Созомена, ибо выясняется, что в чем-то они ошибались, а кое-что опускали²⁷⁵.

²⁷¹ Winkelmann. Die Kirchengeschichtswerke, S. 172.

²⁷² Socr., I, p. XVIII.

²⁷³ Socr., I, p. XIX; W. Jacob — R. Hanslik. Cassiodori—Epiphanii Historia Ecclesiastica tripartita // CSEL (71), Wien, 1952, p. VII.

²⁷⁴ Jacob—Hanslik, p. VII—VIII.

²⁷⁵ Ibidem, p. VIII.

О том, что труд Сократа был не очень распространен и популярен в средние века, говорят и дошедшие до нас немногочисленные «свидетельства древних», собранные и изданные с *Церковной историей* Г. Валезием, а затем дополненные Р. Хасси²⁷⁶.

Как уже говорилось, в *Церковной истории* Сократа много сообщений и светского характера. Особенно интересны сведения о его современниках. Например, с большой любовью и уважением говорит Сократ об Ипатии: «Но по своему образованию, имея достойную уважения самоуверенность, она со скромностью представала даже перед лицом правителей, да и в том не поставляла никакого стыда, что являлась среди мужчин: ибо за необыкновенную ее скромность все уважали ее и дивились ей. Против этой-то женщины вооружилась тогда зависть»²⁷⁷. Возможно, высокая оценка, которую он дает деятельности Ипатии, обусловлена еще и тем, что она была представительницей александрийской школы неоплатонизма.

Особенно ценны сведения Сократа о Филиппе Сидском, о котором, как было отмечено выше, мы знаем лишь благодаря нашему историку. Однако отношение Сократа к нему не очень благосклонно, возможно потому, что тот «общался многие годы с епископом Иоанном»²⁷⁸. Он обвиняет Филиппа Сидского в клевете²⁷⁹; включение в *Христианскую историю* богатого материала Сократ считает бахвальством, желанием «показать, что ему знакомы и философские науки»²⁸⁰. Сократ оценивает сочинение Филиппа Сидского как бесполезное и для людей простых, ибо оно им непонятно, и для образованных, ибо он часто повторяется и погрешает в хронологии²⁸¹. Однако, не теряя свойственной ему объективности, Сократ сообщает и о хороших качествах Филиппа: он был трудолюбив в науках, собрал много источников, написал много книг, подражая архаическому стилю, среди которых отмечаются сочинение, написанное в опровержение книг Юлиана против христиан, и *Христианская история*²⁸².

Несмотря на то, что история Сократа — церковная и он старается «не уклоняться от предмета», все же он подробно рассказывает о

²⁷⁶ Socr. I, p. XVII—XXII.

²⁷⁷ Сокр., с. 388.

²⁷⁸ Socr., II, p. 794.

²⁷⁹ Socr., II, p. 794: «наклеветал и на рукоположенного и на рукополагавших, а более всего на народ».

²⁸⁰ Socr., II, p. 795.

²⁸¹ Socr., II, p. 796.

²⁸² Socr., II, p. 795.

происхождении и воспитании Юлиана²⁸³. Рассказывая об императоре Иовиане и его вступлении на трон, Сократ сообщает и политические сведения, комментируя их: «Увидев себя внезапно в стеснительном положении, а воинов — умирающими с голоду, приняв условия, он окончил войну. А условия были не достойны римлян, но необходимы по времени»²⁸⁴. Сообщений о войнах, которые вела Византия с соседними государствами и с варварами, довольно много²⁸⁵.

Для истории административных институтов Византии интересно сообщение Сократа об уничтожении императором Констанцием звания проконсула²⁸⁶. Среди сообщений светского характера есть и рассказ о скороходе Палладии, который «с такою быстротою ездил на лошадях, что в три дня достигал границ, разделявших государства ромейское и персидское, и во столько же дней возвращался в Константинополь», вызывая изумление у всех, даже у персидского царя²⁸⁷.

В *Истории* Сократа довольно богато представлен топонимический, этнографический и географический материал. Некоторые места свидетельствуют о том, что он путешествовал и побывал на Кипре²⁸⁸, в Пафлагонии²⁸⁹ и в Фессалии²⁹⁰. Эти сведения особенно ценны, ибо рассказ исходит непосредственно от очевидца событий или Сократ сам является очевидцем. Например, о событиях в Пафлагонии (восстание жителей Мантинии против ариан) он «узнал от одного деревенского пафлагонянина, который, по словам его, сам участвовал в сражении. То же утверждают и многие другие пафлагоняне»²⁹¹; следует обратить внимание, что и в этом случае Сократ не довольствуется рассказом одного очевидца, а тщательно проверяет его. В другом случае Сократ сам является очевидцем: «Будучи в Фессалии, я узнал и о другом обычае: там если клирик спал со своей женой, с которой вступил в брак по закону до своего определения в клирики, и после вступления в клир, то исключался из него»²⁹².

²⁸³ Сокр., с. 186—187.

²⁸⁴ Сокр., с. 221.

²⁸⁵ Сocr., II, p. 766—771, 772—775.

²⁸⁶ Сocr., I, p. 353, см. также II, p. 754 — о полиции, II, p. 756 — о синагогах.

²⁸⁷ Сокр., с. 394.

²⁸⁸ Сокр., с. 49.

²⁸⁹ Сокр., с. 166.

²⁹⁰ Сокр., с. 318.

²⁹¹ Сокр., с. 166.

²⁹² Сocr., II, p. 633. Эта глава интересна еще и тем, что Сократ, касаясь вопроса празднования пасхи, считает, что в основном время празднования зависит от обычаев той или иной страны, и в связи с этим делает пространный экскурс в обычаи разных стран.

Большое место в *Церковной истории* уделено сведениям о распространении христианства в других странах — в Персии²⁹³, Индии²⁹⁴, Иберии²⁹⁵, Бургундии²⁹⁶ и среди варваров²⁹⁷. Сочинение Сократа может оказать большую услугу как источник по истории христианства в этих странах. Вместе с тем он сообщает сведения о быте и нравах этих народов: «Есть варварский народ, живущий по ту сторону реки Рейна и называющийся бургундами. Бургунды ведут жизнь спокойную; почти все они плотники и питаются, зарабатывая себе деньги этим ремеслом. На них непрестанно нападали гунны, опустошали их страну и нередко многих убивали»²⁹⁸. Вследствие этого бургунды решили обратиться к вере во Христа и после этого «смело пошли против своих тиранов, — и надежда не обманула их; ибо, когда царь гуннов по имени Оптар ночью умер от обжорства, бургунды напали на гуннов, лишившихся вождя, и в малом числе, сразившись с многочисленным неприятелем, победили их. Бургундов было только три тысячи, а число пораженных гуннов простиралось до десяти тысяч»²⁹⁹. Особенно ценно то, что в этом интересном отрывке находим одно из самых ранних упоминаний о гуннах; вот еще одно место, где Сократ их упоминает: «...ибо подозревали его (префекта Руфина. — *М. Э. Ш.*) в тирании и думали, что он призвал в римскую область варварский народ гуннов, которые около того времени опустошили Армению и другие восточные земли»³⁰⁰. В *Церковной истории* достаточно часто упоминается и Армения, ее города и епископы. Странно лишь, что Сократ непоследователен в отнесении того или иного города к Каппадокии или к Малой Армении: например, Кукиссон упомянут и как город в Каппадокии³⁰¹ и как город в Армении³⁰².

Интересны и социально-политические взгляды Сократа Схоластика, в которых тоже проявляется стремление к объективности и истине. Иногда он дает смелую и объективную оценку представителям имперской власти или высшим клирикам. Сократ не только не боится осуждения, но и сам осуждает епископов за их стремление к власти, называя его «болезнью»: «Но зависть коснулась их; потому что римское епи-

²⁹³ Сокр., с. 380.

²⁹⁴ Сокр., с. 59—61.

²⁹⁵ Сокр., с. 61—64.

²⁹⁶ Сокр., с. 408—409.

²⁹⁷ Сокр., с. 278—279 — готы, с. 280—281 — сарацины.

²⁹⁸ Сокр., с. 409.

²⁹⁹ Там же.

³⁰⁰ Сокр., с. 331.

³⁰¹ Сокр., I, p. 266.

³⁰² Сокр., II, p. 588.

скопство, подобно александрийскому, выступив за пределы священства, давно уже перешло в самовластное господство. Епископы константинопольские не были *заражены такою болезнью...*»³⁰³. У. Элестер восхищается такой зоркостью Сократа: «И как он заметил, что в истории церкви его времени решающим было стремление епископов к власти! Тем не менее здесь отсутствует описание полного развития, чему мешает летописная разбивка, вследствие которой *Церковная история* походит на сборник отдельных анекдотических рассказов»³⁰⁴.

По этому же поводу Чеснат пишет: «Проницательные наблюдения практического политика (мы должны помнить, что он был адвокатом) часто проявляются в нормальном ходе его исторического рассказа: арианский император использует свою гражданскую власть, чтобы воздействовать на церковь в различных случаях; император пытается низложить популярного епископа, и политическая сила епископа проявляется как народная в бунте на улицах города; война занимает все внимание императора и связывает все его воинские силы, и это дает епископу возможность осуществить удачный церковный мятеж против его религиозной политики»³⁰⁵. Вместе с тем восстания и волнения народных масс он воспринимает только как зло, приносящее гибель людям. Как совершенно верно отмечает Ф. Винкельман, «волнения и восстания народа он не принимал и не интересовался причинами, побудившими народ на эти действия»³⁰⁶.

Не одобряя народных восстаний и волнений, Сократ все же относится к народу с сочувствием, так как хвалит тех епископов, которые помогают народу³⁰⁷, и вообще пишет свою *Историю* для широких масс. Восстания тиранов тоже расцениваются им как несчастья: «Все силы несчастья (смуты вокруг Афанасия, спор насчет слова “единодушие”, восстания тирана Магнеция и Ветраниона. — М. Э. Ш.) случились в одно непродолжительное время»³⁰⁸. Обратим внимание, что и в этом случае Сократ отмечает синхронную связь между волнениями в церкви («воевали за Афанасия и за слово *единодушие*»³⁰⁹) и государстве (восстания тиранов).

На основании вышеизложенного можно прийти к следующим основным выводам. Сократ Схоластик — выходец из интеллиген-

³⁰³ Сокр., с. 383.

³⁰⁴ Paulys Realencyclopaedie, S. 989.

³⁰⁵ Chesnut. The First Christian Histories, p. 164.

³⁰⁶ Winkelmann. Die Kirchengeschichtswerke, S. 175.

³⁰⁷ Например, Socr., II, p. 793.

³⁰⁸ Socr., I, p. 264.

³⁰⁹ Socr., I, p. 253.

ции, в котором достаточно сильно еще влияние античной культуры, но уже доминирует христианская идеология. Вместе с тем, очевидно, его нельзя назвать окончательно сформировавшимся христианином. Философские представления Сократа содержат много эклектических неоплатонических идей. В то же время вырисовывается тенденция к монофиситству, восходящая к учению Оригена, который был одним из высших авторитетов для нашего автора. Сократ не фанатик, ему присуще свободное и смелое отношение к теологическим позициям, отсюда и симпатии к новацианам, которые он не боится обнаруживать, хотя и знает, что «вследствие этого может кому-то не понравиться». Но это не значит, что он считает нормальным и приемлемым существование ересей. Сократ ратует за их исчезновение, но оно должно совершиться без гонений, преследований и убийств. Он мечтает о примирении, чтобы «весь город сделался одною церковью»³¹⁰, хотя прекрасно понимает, что «вообще между всеми обществами верных едва ли можно найти и две церкви, которые в совершении молитв были бы согласны одна с другой»³¹¹. Стремление к примирению и призывы в самом конце труда молиться за мир, очевидно, тесно связаны с отстаиваемой им доктриной мирового сродства.

Итог его труда можно охарактеризовать словами Г. Майорова о деятельности Оригена: «это была своеобразная форма религиозно-философского синкретизма, слишком религиозная, чтобы конкурировать даже с позднеантичными философскими теориями в отношении доказательности, и слишком философичная, чтобы стать официальным учением христианской церкви»³¹². Это обстоятельство обусловлено еще и тем, что тема была новой, а методы (наличие авторского самосознания, упоминание почти всех источников, сообщение автобиографических сведений, стремление передать истину и быть точным в хронологии, тщательная проверка источников, рассказы автора как очевидца, объективность, беспристрастность) были старыми и тяготели к античной традиции.

Ценность труда Сократа в том, что это один из важных источников по истории ранней Византии, удивительно беспристрастный и объективный для того времени, особенно в вопросах, касающихся еретиков. Благодаря Сократу до нас дошли имена забытых ранневизантийских авторов и названия их утерянных трудов. В первую очередь это относится к Филиппу Сидскому и его *Христианской истории*; о

³¹⁰ Socr., II, p. 782.

³¹¹ Socr., II, p. 635.

³¹² Майоров. Формирование философии, с. 92.

Сабине также мы знаем благодаря цитатам из его труда, которые приводит Сократ. Из труда Сократа мы узнаем об одной не дошедшей до нас речи Либания *Против учителей*. Кроме того ценность *Церковной истории* значительно увеличивают сведения топонимического, этнографического, географического характера, а также включенный в нее документальный материал.

Следует отметить, что произведение Сократа Схоластика не свободно от ошибок, особенно хронологических. Говоря о надежности *Церковной истории*, Г. Лешке отмечает, ссылаясь на исследования Раушена и Лофса: «в первых пяти книгах у Сократа много ошибок. Наиболее достоверны VI и VII книги, в которых Сократ излагает современные ему исторические факты, и поэтому эти последние книги представляют для нас большую ценность. Однако это вовсе не умаляет значения первых книг его труда, где описаны многие интересные события и использованы ценные источники»³¹³. О. Барденхойер же пишет: «Если ему и ставятся в вину некоторые отдельные неточности, в основном его работа остается весьма значительным вкладом, особенно для позднего периода этой эпохи»³¹⁴.

Церковную историю Сократа Г. Чеснат считает «одной из классических работ христианской историографии» и отмечает, что Сократ «распределяет запутанную хронологию событий как можно лучше и оживляет ее анекдотами, спокойными, но едкими комментариями о догматической нетерпимости епископов и императоров и готовности теологов заниматься невероятно злобными диспутами над минимальными словесными различиями в формулировке доктрин»³¹⁵.

³¹³ Loeschke. Sokrates, S. 486.

³¹⁴ Bardenhewer. Geschichte, S. 139.

³¹⁵ Chesnut. The First Christian Histories, p. 167—168.

ЧЕЛОВЕК КАК СЛОВО

Сборник в честь Вардана Айрапетяна

Издатель А. Кошелев

Зав. редакцией М. Тимофеева

Корректор А. Ставцев

Оператор Е. Зуева

Оригинал-макет подготовлен Е. Морозовой

Художественное оформление переплета А. Григорьева

Художник-консультант Л. Панфилова

Подписано в печать 27.09.2008. Формат 60×90 ¹/₁₆.
Бумага офсетная № 1, печать офсетная. Гарнитура Times.
Усл. печ. л. 16,5. Тираж 500. Заказ №

Изд-во «Языки славянской культуры».

ОГРН 1037739118449.

Тел.: 607-86-93. E-mail: Lrc.phouse@gmail.com

Site: <http://www.lrc-press.ru>, <http://www.lrc-lib.ru>

*

Оптовая и розничная реализация — магазин «Гнозис».
Тел./факс: (499) 255-77-57, тел.: 246-05-48, e-mail: gnosis@pochta.ru

Костюшин Павел Юрьевич (с 10 до 18 ч.).

Адрес: Зубовский проезд, 2, стр. 1
(Метро «Парк Культуры»)

Foreign customers may order this publication
by E-mail: koshelev.ad@mtu-net.ru