

с е т е в о й н а у ч н ы й ж у р н а л ISSN 2408-932X

НАУЧНЫЙ РЕЗУЛЬТАТ

R E S E A R C H R E S U L T

Том 5 | № 1
Volume 5 | 2019

НАУЧНЫЙ РЕЗУЛЬТАТ.
СОЦИАЛЬНЫЕ И ГУМАНИТАРНЫЕ
ИССЛЕДОВАНИЯ

RESEARCH RESULT.
SOCIAL STUDIES
AND HUMANITIES

Сайт журнала:
rrhumanities.ru

сетевой научный рецензируемый журнал
online scholarly peer-reviewed journal



НАУЧНЫЙ РЕЗУЛЬТАТ. СОЦИАЛЬНЫЕ И ГУМАНИТАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ RESEARCH RESULT. SOCIAL STUDIES AND HUMANITIES

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)
Свидетельство о регистрации средства массовой информации Эл. № ФС77-55674 от 28 октября 2013 г.

The journal has been registered at the Federal service for supervision of communications, information, technology and mass media (Roskomnadzor)
Mass media registration certificate El. № FS 77-55674 of October 28, 2013



Том 5. № 1. 2019

СЕТЕВОЙ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ
Издается с 2014 г.
ISSN 2408-932X



Volume 5. № 1. 2019

ONLINE SCHOLARLY PEER-REVIEWED JOURNAL
First published online: 2014
ISSN 2408-932X

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор: Ольхов П.А., доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и теологии, Институт общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Заместитель главного редактора – выпускающий редактор: Мотовникова Е.Н., доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и теологии, Институт общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Редактор английских текстов: Ляшенко И.В., кандидат филологических наук, доцент кафедры английской филологии и межкультурной коммуникации, Институт межкультурной коммуникации и международных отношений Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Ответственный секретарь: Ряпухина В.Н., кандидат экономических наук, доцент, директор Сербского ресурсного центра, доцент кафедры стратегического управления Белгородского государственного технологического университета им. В.Г. Шухова, доцент кафедры международных отношений, зарубежного регионоведения и политологии, Институт межкультурной коммуникации и международных отношений Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Пружинин Б.И., доктор философских наук, профессор, главный редактор журнала «Вопросы философии», Россия – **председатель редакционной коллегии**

Антанасиевич И., доктор филологических наук, профессор, заместитель заведующего кафедрой славистики филологического факультета государственного Белградского университета, Республика Сербия

Аронов А.А., доктор культурологии, доктор педагогических наук, профессор, заведующий кафедрой истории, истории культуры и музееведения Института культурологии и музееведения Московского государственного университета культуры и искусств, Россия

Атлагиц С., доктор политических наук, доцент факультета политических наук государственного Белградского университета, Республика Сербия

Борисов С.Н., доктор философских наук, профессор, директор Института общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Боянич Петар, доктор философии, профессор, директор Института философии и социальной теории, Белградский университет, Республика Сербия

Быкова М.Ф., доктор философских наук, профессор, Университет Северной Каролины, США

Быстрянец С.Б., доктор социологических наук, профессор кафедры истории и политологии Санкт-Петербургского государственного экономического университета, Россия

Вендт С., доктор наук, профессор, заместитель руководителя факультета психологии, социальной работы и социальной политики, старший научный сотрудник Центра гендерных исследований Университета Южной Австралии, Австралийский Союз

Вересов Н.Н., доктор философии, кандидат психологических наук, профессор, университет Монаша, Австралийский Союз

Винчигуэрра Лоренцо, профессор философии и эстетики, Реймский университет, директор Центра искусствоведения и эстетики, Франция

Волкова О.А., доктор социологических наук, профессор, заведующая кафедрой социальной работы Института общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Денч (Михаилович) Сунчица М., доктор филологических наук, профессор, декан Педагогического факультета государственного Нишского университета, Республика Сербия

Жиров М.С., доктор педагогических наук, профессор кафедры искусства народного пения факультета музыкального творчества Белгородского государственного института искусств и культуры, Россия

EDITORIAL BOARD

Editor-in-chief: PAVEL A. OLKHOV, Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Philosophy and Theology, Institute of Social Sciences and Mass Communications, Belgorod National Research University, Russia

Deputy chief – make-up editor: ELENA N. MOTOVNIKOVA, Doctor of Philosophy, Professor, Department of Philosophy and Theology, Institute of Social Sciences and Mass Communications, Belgorod National Research University, Russia

English text editor: IGOR V. LYASHENKO, Ph.D. in Philology, Associate Professor, Department of English Philology and Intercultural Communication, Institute of Intercultural Communication and International Relations, Belgorod National Research University, Russia

EXECUTIVE SECRETARY: VICTORIA N. RYAPUKHINA, PhD in Economics, Associate Professor, Director of the Serbian Resource Center, Associate Professor of Strategic Management, Belgorod State Technological University named after V.G. Shukhov, Associate Professor of the Department of International Relations, Foreign Regional Studies and Political Science, Institute of Intercultural Communication and International Relations, Belgorod National Research University, Russia

BORIS I. PRUZHININ, Doctor of Philosophy, Professor, Editor-in-chief of "Voprosy Filosofii", Russia – **Chairman**

IRINA ANTANASIEVIC, Doctor of Philology, Professor, Faculty of Philology, University of Belgrade, Republic of Serbia

ARKADY A. ARONOV, Doctor of Cultural Studies, Doctor of Education, Head of History, History of Civilization and Museum Management Studies Department, Institute of Cultural Studies and Museum Management Studies of Moscow State University of Arts and Humanities, Russia

SINIŠA ATLAGIĆ, Doctor of Political Sciences, Associate Professor, Department of Political Sciences, State University of Belgrade, Republic of Serbia

Sergey N. Borisov, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Institute of Social Sciences and Mass Communications, Belgorod State National Research University, Russia

Petar Bojanic, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Institute of Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, Republic of Serbia

Marina F. Bykova, Doctor of Philosophy, Professor, Department of Philosophy and Religion North Carolina State University, USA

SERGEY B. BYSTRYANTSEV, Doctor of Sociology, Professor, Department of History and Political Sciences, St. Petersburg State University of Economics, Russia

SARAH WENDT, Doctor of Science, Professor, Deputy Head of the Faculty of Psychology, Social Work and Social Policy, Chief Researcher at the Center for Gender Studies, the University of South Australia

NIKOLAI N. VERESOV, Doctor of Philosophy, Candidate of Psychology, Professor, The Monash University, Australia

LORENZO VINCIGUERRA, Professor of Philosophy and Aesthetics at Reims University, director of the Center for Research in Arts and Aesthetics, France

OLGA A. VOLKOVA, Doctor of Sociology, Professor, Head of the Department of Social Work, Institute of Social Sciences and Mass Communications, Belgorod National Research University, Russia

SUNČICA M. DENIĆ (MIKHAILOVIĆ), Doctor of Philology, Professor, Dean of the Faculty of Education, State University of Nis, Republic of Serbia

MIKHAIL S. ZHIROV, Doctor of Education, Professor, Department of Folk Art, Faculty of Music, Belgorod State Institute of Arts and Culture, Honored Worker of Culture of the Russian Federation, Russia

ILYA F. ISAEV, Doctor of Education, Professor, Emeritus Professor of Belgorod National Research University, Russia

VLADIMIR M. KAPITSYN, Doctor of Political Sciences, Professor of the Department of Sociology and Political Sciences, Institute for Professional Development, Lomonosov Moscow State University, Russia

Исаев И.Ф., доктор педагогических наук, профессор, Почетный профессор Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Капицын В.М., доктор политических наук, профессор, профессор кафедры социологии и политологии Института переподготовки и повышения квалификации Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, Россия

Кожемякин Е.А., доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой коммуникативистики, рекламы и связей с общественностью Института общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Короченский А.П., доктор филологических наук, профессор кафедры журналистики Института общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Майданский А.Д., доктор философских наук, профессор, кафедра философии и теологии Института общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Максимович Г., доктор филологических наук, профессор философского факультета государственного Нишского университета, Республика Сербия

Маркович Д., доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой русского языка и литературы философского факультета государственного Нишского университета, Республика Сербия

Микешина Л.А., доктор философских наук, профессор, Почетный профессор Московского педагогического государственного университета, Россия

Ойтинен Веса, доктор философии, профессор-исследователь, Хельсинкский университет – Александровский институт, Финляндская Республика

Окладникова Е.А., доктор исторических наук, профессор, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, Россия

Пенской В.В., доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры теории и истории государства и права юридического института; Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Порус В.Н., доктор философских наук, профессор, руководитель Факультета гуманитарных наук / Школы философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Россия

Романова А.П., доктор философских наук, профессор, Директор института исследований проблем юга России и Прикаспия; профессор кафедры культурологии Астраханского государственного университета, Россия

Фёдорова М.М., доктор политических наук, главный научный сотрудник, руководитель сектора истории политической философии Института философии Российской академии наук, Россия

Хамидов А.А., доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан

Харченко В.К., доктор филологических наук, профессор кафедры филологии историко-филологического факультета Педагогического института Белгородского государственного национального исследовательского университета, Россия

Чжу Цзяньган, доктор филологических наук, доцент, заведующий кафедрой филологического факультета Университета Сучжоу (провинция Цзянсу), Китайская Народная республика

Шувакович У., доктор политических наук, профессор кафедры социологии Философского факультета государственного Приштинского университета с временным местонахождением в Косовска-Митровице, Республика Сербия

Щедрина Т.Г., доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии Московского педагогического государственного университета, Россия

Юбара Анет, доктор философии, доцент Майнцского университета Иоганна Гутенберга (земля Рейнланд-Пфальц), Федеративная Республика Германия

EUGENE A. KOZHEMYAKIN, Doctor of Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Communication, Advertising and Public Relations, Institute of Social Sciences and Mass Communications, Belgorod National Research University, Russia

ALEXANDER P. KOROCHENSKY, Doctor of Philology, Professor, Institute of Social Sciences and Mass Communications, Belgorod National Research University, Russia

ANDREY D. MAIDANSKY, Doctor of Philosophy, Professor, the Department of Philosophy and Theology, Institute of Social Sciences and Mass Communications, Belgorod National Research University, Russia

GORAN MAKSIMOVIĆ, Doctor of Philosophy, Professor of the Faculty of Philosophy, State University of Nis, Republic of Serbia

DEJAN MARKOVIĆ, Ph.D., Professor, Head of the Department of Russian Language and Literature, Faculty of Philosophy, State University of Nis, Republic of Serbia

LYUDMILA A. MIKESHINA, Doctor of Philosophy, Professor, Emeritus Professor of Moscow State Pedagogical University, Russia

VESA OITTINEN, Doctor of philosophy, Professor, University of Helsinki (Aleksanteri Institute), Finland

ELENA A. OKLADNIKOVA, Doctor of Historical Sciences, Professor, Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg, Russia

VITALY V. PENSKEY, Doctor of Historical Sciences, Professor of the Department of Theory and History of State and Law, Law Institute; Belgorod National Research University, Russia

VLADIMIR N. PORUS, Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Faculty of Humanities / the School of Philosophy, of the National Research University "Higher School of Economics", Russia

ANNA P. ROMANOVA, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Institute for the Study of Southern Russia and the Caspian; Professor of the Department of Cultural Studies, Astrakhan State University, Russia

Maria M. Fedorova, Doctor of Political Sciences, Head of the Department of History of Political Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Russia

ALEXANDER A. KHAMIDOV, Doctor of Philosophy, Professor, Senior Researcher, Institute of Philosophy, Political Science and Religious Science, Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan

VERA K. KHARCHENKO, Doctor of Philology, Professor of the Department of Philology, History and Philology of Pedagogical Institute, Belgorod National Research University, Russia

ZHU TSZYANGAN, Doctor of Philology, Associate Professor, Head of the Department of Philology at the University of Suzhou, Jiangsu Province, People's Republic of China

Uros Suvakovic, Doctor of Political Sciences, Professor, Department of Sociology Faculty of Philosophy of State University of Pristina with temporary located in Kosovska Mitrovica, Republic of Serbia

TATIANA G. SHCHEDRINA, Doctor of Philosophy, Professor of Moscow State Pedagogical University, Russia

ANNETT JUBARA, Doctor of Philosophy, Docent, The Johannes Gutenberg University of Mainz, Germany

ИССЛЕДОВАНИЯ		RESEARCHES	
Копривица Ч. Д. Возможность конституирования цивилизации / культуры как коллективного социоисторического актора	4	Koprivitsa Ch. D. Possibility of constitution of civilization / culture as a collective socio-historical actor	4
Ильин Н. П. Субъект душевной жизни в трудах Н. Н. Страхова и П. Е. Астафьева. Опыт сравнения	16	Ilyin N. P. Comparison of the subject of mental life in the works of Nikolai Strakhov and Peter Astafiev	16
Фатеев В. А. Какой роман Толстого лучше? (Беглые заметки о критическом этюде К. Н. Леонтьева «Анализ, стиль и веяние»)	23	Fateyev V. A. Which novel by Tolstoy is better? (Impromptu notes on Konstantin Leontiev's critical essay <i>Analysis, Style and Waft</i>)	23
Черкасов В. А., Петрова С. В. Его величество... фатум! Полемика Ф. Е. Пактовского с интерпретационными стереотипами литературно-критической чеховианы 1880-1900-х	33	Cherkasov V. A., Petrova S. V. Her majesty... Fate! Polemic of F. Paktovsky with interpretational stereotypes of literary and critical Chekhovian of 1880-1900	33
Бёрджесс Джон П. Литургическая интерпретация Библии: подходы Д. Бонхёффера	57	Burgess J. P. Dietrich Bonhoeffer's liturgical interpretation of the Bible	57
Кучерова А. О. Понимание через жизнеописание: к опыту биографических исследований Х. Арендт	62	Kucherova A. O. Understanding through biography: to the experience of Hannah Arendt	62
MISCELLANEOUS: СООБЩЕНИЯ, ДИСКУССИИ, РЕЦЕНЗИИ		MISCELLANEOUS: MESSAGES, DISCUSSIONS, REVIEWS	
Пеньков В. Е. Герменевтика космологического знания: история и современность	73	Penkov V. E. Hermeneutics of cosmology knowledge: history and the present time	73
Масалов А. Г. Антропология субъекта Н. Н. Страхова: опыт реконструкции	81	Masalov A. G. Strakhov's anthropology of the subject: the experience of reconstruction	81
Казанцева И. А., Бельчевичен С. П. Понимание символа и его роль в философии Д. С. Мережковского	86	Kazantseva I. A., Belchevichen S. P. Understanding the symbol and its role in Dmitry Merezhkovsky's philosophy	86
Шахобов К. Б. Изображение перемен в сознании людей переходной эпохи в рассказе Ш. Холмирзаева «Аросат» («На перепутье»)	92	Shakhobov K. A. Portrayal of changes in the minds of people of the transitional epoch in Shukur Kholmiraev's story «Arosat» («At the Crossline»)	92
Хошимов У. К. Взаимоотношение Узбекистана и Российской Федерации в сфере высшего образования	99	Khoshimov U. K. Mutual relation between Uzbekistan and the Russian Federation in the sphere of higher education	99

ИССЛЕДОВАНИЯ
RESEARCHES

УДК 130.2

DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-1-0-1

Копривица Ч. Д.

ВОЗМОЖНОСТЬ КОНСТИТУИРОВАНИЯ
ЦИВИЛИЗАЦИИ / КУЛЬТУРЫ КАК КОЛЛЕКТИВНОГО
СОЦИОИСТОРИЧЕСКОГО АКТОРА

Белградский университет, ул: Йове Илича, д. 165, Белград, 11040, Сербия;
caslav.koprivica@fpm.bg.ac.rs

Аннотация. В статье рассматривается вопрос о возможности конституирования цивилизации / культуры как коллективного социоисторического субъекта, при этом рассмотрение идет внутри концептуального спектра, полюсами которого являются позиции, называемые нами, соответственно, грамматическим реализмом и номинализмом. Главной целью является задача установить, могут ли означающие «культура» и «цивилизация» действительно указывать на реальную культуру и цивилизацию. Наш основной вопрос решается путем сравнения данных концептов с понятием *нации* и проверяется практически в аспекте их способности выражать возможность реального исторического действия. Для этой цели подвергается анализу ряд исторических примеров, в которых цивилизация, в частности европейская, появляется либо не появляется как коллективный актор. Результатом исследования является тезис, что из-за их социально-психологической первичности национальные идентификации на практике всегда имеют преимущество перед более «абстрактными» и далекими – цивилизационными. Тем не менее, цивилизационная идентификация остается постоянной возможностью коллективной организации социальной реальности, в случае появления благоприятных исторических условий.

Ключевые слова: цивилизация; культура; коллективный деятель; социальная онтология; грамматический реализм.

Ch. D. Koprivitsa

POSSIBILITY OF CONSTITUTION
OF CIVILIZATION / CULTURE AS A COLLECTIVE
SOCIO-HISTORICAL ACTOR

Belgrade University, 165 Jova Ilić Street, Belgrade, 11040, Serbia; *caslav.koprivica@fpm.bg.ac.rs*

Abstract. This article examines the possibility of constituting a civilization/culture as a collective socio-historical actor, primarily as an alternative between the conceptual extreme positions that we respectively call the realism and nominalism. It is important to find out whether the signifiers of “culture” and “civilization” can actually mark a real culture and civilization. Our principal question is examined within comparative consideration with the notion of the nation, and it is further tested against the question to display ability of practical, historical action. For this purpose, a number of different historical examples are considered, where civilization, in particular: European, could or could not appear as a collective actor. The result of the research is that due to their

socio-psychological primacy, the national identifications have an advantage over wider and “more abstract” and remote – civilizational ones. Nevertheless, civilizational collective identification remains a permanent possibility of collective organization of social reality, when favorable historical conditions present.

Key words: civilization; culture; collective actor; social ontology; grammatical realism.

Введение

Как можно говорить об идентичности цивилизации? Как – если это вообще возможно – *рассматривать* ее как коллективного актора, как единого мы-субъекта, который что-то делает, планирует, возможно, даже «думает», «желает»? Является ли «цивилизация» / «культура» неким социальным, в ходе истории бывающим, существом? Здесь ключевой вопрос: каков *онтологический статус* культурно-цивилизационного «мы»? Если определенное означающее введено в обращение, следует ли полагать, что и в реальности имеется соответствующее означаемое, в данном случае – коллективная субъектность; то есть, является ли культурно-цивилизационное *мы*, в силу самого факта его грамматически-прагматического абсолютно целесообразного использования, также и чем-то в действительности существующим?

Кроме того, употребление слова «культура-цивилизация»¹ само по себе предполагает реальную целесообразность этого очень специфического лингвистического образования. Проясним этот момент. Это слово в первую очередь охватывает всех людей, принадлежащих к одной соответствующей (культурно-цивилизационной) сущности, а затем совокупность их достижений – как объективных, так и известных только среди

членов соответствующих (культурных / цивилизационных) сообществ. Это понятие следует понимать как единство субъективного и объективного, а также материального и духовного. На самом деле, все эти концептуальные единства молчаливо подразумеваются при использовании данного понятия – но они никоим образом не доказаны.

Помимо того, использованием слова *предполагается*, снова молча, что вся совокупность различных видов и обликов культуры / цивилизации *должна творить одну Культуру / Цивилизацию*². В этом заключается суть этой (двойственной) *коллективной уникальности*. Именно потому и появляется это еще требующее объяснения, но всё-таки в вербальном общении уже столетиями имеющееся коллективное единство, что с его помощью осуществляется необходимо важная часть (до)теоретической ориентации, когда идет речь о самых различных вопросах социально-духовной реальности.

Трудно решить вопрос о (не)существовании культурно-цивилизационных образований, если мы предварительно не примем во внимание условие использования соответствующих понятий в истории дискурса в некоторых западноевропейских языках, которые фактически и ввели их в теорию. В настоящем рассмотрении обратимся только к философско-грамматическому

¹ Некоторые авторы, такие как Кант, Шпенглер и Бердяев, придают понятиям культуры и цивилизации существенно разное, иногда и в нормативном смысле различное значение. Однако в нашем последующем анализе это различие не будет иметь никакого влияния, поскольку для выбранного нами уровня общности рассмотрения проблемы не требуется никаких существенных различий. Таким образом, здесь это чисто техническое словослияние, применяемое для упрощения изложения.

² Вплоть до семнадцатого века слово «культура» использовалось исключительно в *родительных конструкциях* – как культура того или иного, дабы Самуэль Пуфендорф, известный как корифей учения о «естественном праве», впервые использовал его как «самостоятельное» слово, указывая таким образом на (якобы) существование *самой Культуры* (см.: Niedermann, 1941: 20ff). Т. е. Культура – это достижение истории.

аспекту вопроса: в каждой ситуации, когда грамматически можно, или даже необходимо, думать и произносить некое «мы» – соответствует ли этой языковой сущности действительно одно реальное *мы*, т. е. именно то, по семантической привычке подразумеваемое под используемым означающим? Другими словами, когда это «мы» должно быть истолковано с точки зрения того, что мы здесь будем обозначать *грамматическим реализмом*, а когда, наоборот, в смысле *грамматического номинализма*?

1. «Онтология» повседневной (и теоретической) речи о коллективах

Когда, например, мы говорим «мы, участники конференции „Герменевтическая традиция в России“», это выражение является коммуникативно вполне обоснованным, семантически целесообразным и грамматически допустимым. Но любому из нас здесь будет трудно сделать вывод, что обозначенное этой синтагмой является чем-то и само по себе, т. е. внекоммуникативно существующим. Прежде всего, мы не знаем друг друга – или, по крайней мере, только некоторые из нас знают; поэтому у нас нет никакой предыстории, общих знаний, общего опыта, не говоря уже совсем о какой-то общей миссии, которую мы как *мы* якобы пытаемся достичь. Наша «миссия» заканчивается 8 декабря днем. «Мы» как *мы*, в данном случае – даже и до истечения этой даты – просто отсутствует. Следовательно, вышеупомянутая синтагма, «мы, участники конференции», является прямым случаем применимости грамматического номинализма.

На другом конце этого концептуального спектра, который должен ограничивать все возможные случаи (не)соответствия речи и реальности или, точнее, слов и вещей, есть типичный случай грамматического реализма. Его можно определить как ситуации, в которых термин без искажения показывает реальный объект – именно тот, который подразумевается в самом его значении. Сложность, однако, заключается в том, что

нелегко вспомнить примеры коллективных образований, которые бы удовлетворяли требуемому условию. Более того, в наше время, которое в терминах теоретической моды уже давно называют эпохой *постноминализма* существует сильная скептическая тенденция отрицать онтологическую значимость концептуальных коррелятов. Например, в социальной онтологии, в которой рассматривается бытие коллективностей, некоторые считают, что все названия коллективов на самом деле являются номиналистическими заменами для множества / конъюнкции утверждений, называющих всех индивидов, относящихся к конкретному, лишь ситуативному, «мы». Оно, следовательно, несет только *механически-агрегирующий*, но не синтетический характер. Только если было бы оправданно говорить о *синтезе* большего числа людей в одно общественное существо – в *реальную коллективную сингулярность* – было бы допустимо применять грамматический реализм, по крайней мере, в некоторых случаях.

В истории философии Ницше уже осознал важность обусловленности мышления грамматикой, т. е. языковой или так называемой «дискурсивной практикой». Однако то обстоятельство, что мы чаще всего склонны следовать некритически, так сказать, «онтологическим внушениям языка», само по себе не означает, что обязательно должен быть истинным противоположный универсальный скептический суд – на котором, кстати, покоится практика критической деструкции грамматических предрассудков – что ни одно грамматически возможное и целесообразное «мы» в принципе никогда не означает соответствующего ему социоонтологического *мы*, поскольку последние объекты, якобы, просто полностью отсутствуют из реальности. Найти правильную меру между дотеоретическим, *наивным грамматизмом* и *критически-грамматическим онтологическим скептицизмом* должно быть самой важной задачей философии в этой области.

Каковы были бы критерии для реалистического отношения к языковым привычкам говорить «мы»? Пример, который нам будет служить референтным случаем грамматического реализма, – это семья, члены которой обычно связаны друг с другом глубокими чувствами любви и верности. Поэтому они не только видят себя как единство, но и на основании этого они могут также оказываться носителями коллективных, семейных действий и, следовательно, выступать как одно настоящее семейное *мы*. Таким образом мы получили, по меньшей мере один, реальный класс случаев, говорящих в пользу грамматического реализма, когда знаменующее «мы» действительно обозначает некое настоящее *мы*-существо.

Эмоциональная близость представляет собой первичный «цемент» коллективного единства в таких сообществах, как семья; когда же речь идет о культуроцивилизации, то тут преимущественно объективные достижения коллективного духа, выраженные вовне, возвратно способствуют появлению чувства коллективного единства, вызывая вторично особое чувство культурной близости. Пример народа находится посередине между цивилизацией и семьей. С одной стороны, всё то, что построили мы из разных деревень, городов и краев, и что мы признали как (национально) *наше*, становится нашим *объективным бытием*. Но с другой стороны, границей формирования *коллективной эмоции* обычно является общий язык, причем говорящие на одном и том же языке обычно, хотя и не всегда, воспринимают друг друга как будто членов одной общей, расширенной «семьи». Таким образом, язык здесь выступает не только в качестве коммуникативного средства, но и как ключевой элемент в создании эмоциональной близости. Если язык был бы только средой общения, была бы необъяснима возможность появления эмоционального отношения к нему.

Поскольку, как обнаружил Гадамер, «бытие – это язык» (Гадамер, 1988: 561), родной язык является нематериальным воплощением духовной малой родины говорящих на нем как на своем родном. Коллективные эмоции, коллективная близость, способность действовать сообща – как национальный коллектив – возможны без взаимного личного знакомства. Действительно, отдельные культуры, обычно национальные, могут выступать в качестве основы реальных *мы*-сущест³в, и этот феномен – в отличие от радикально *идеалистического* тезиса Андерсона о нации как о воображаемом сообществе, причем номиналистски интерпретированном³ – соответствует *этническому реализму*.

Наконец, есть ли настоящая цивилизация, помимо понятия «цивилизация», т. е. возможно ли говорить о каком-то *цивилизационном реализме*? С одной стороны, может показаться, что *цивилизация* является «изобретением» интеллектуалов, которые вообразили ее путем введения в обращение и культивирования термина «цивилизация». Со временем стали возникать и эмоции, вызываемые именно словами «цивилизация» и «культура». Однако на эти эмоции реагируют преимущественно в тех же самых кругах, которые их распространили – среди интеллектуалов. Вспомним Версилова из «Подростка», вымышленного представителя русской интеллектуальной верхушки, как он говорит о русской любви к европейским «священным камням». По-видимому, даже здесь – хотя и в ином смысле и для значительно более узкого круга людей, чем в реальности, – могут возникнуть эмоции. Как в семье обычно все ее члены в большей или меньшей степени участвуют в семейном переживании, так и внутри народов большинство их членов испытывают одно и то же чувство к соотечественникам, за исключением национально-равнодушных и идеологических космополитов. А чувство

³ «На самом деле все сообщества крупнее первобытных деревень, объединенных контактом лицом-к-лицу (а может быть, даже и они), – воображаемые» (Андерсон, 2016: 48).

принадлежности к какой-то культуре-цивилизации, например, к европейской, обычно испытывает только часть интеллектуальной элиты европейского жизненного мира. Это происходит в силу того, что *европейство* – это не непосредственно испытываемая данность, поскольку внутри широких слоев европейского населения отсутствует эмотивно заряженное (*пан-европейское воспоминание* – как замена более конкретного и распространенного национального воспоминания. Без опыта общеевропейской «крови» (как символической конструкции псевдородства), или чего-то подобного, позволяющего естественным образом всем европейцам, независимо от уровня образованности, соиспытывать всеевропейскую близость, европейство не может стать стабильной социоонтологической действительностью.

О европейской культуре-цивилизации, помимо соответствующего «рефлексивного понятия» – которое служит *номинальным* знаком для всего, что считается культурно-цивилизационным достижением Европы – можно говорить пропорционально способности Европы выступать в качестве действующего субъекта (мировой) истории. Не так просто найти исторические примеры, которые соответствуют этому критерию. Допустим, так называемые «колониальные завоевания» – это (западно)европейский феномен Нового времени; но на самом деле здесь только отдельные нации выступают в качестве деятелей, хотя впоследствии, с помощью аналитических концепций, конструируются как якобы историческая данность так называемые «(западно)европейские колониальные завоевания». В действительности это просто номинальный «кластер», который заменяет конъюнкцию «испанские, португальские, французские, голландские, британские и немецкие колониальные завоевания», поскольку европейцы никогда не ходили на колониальные завоевания как *европейцы*, хотя все они, в определенное время, разделяли некоторые так называемые

«общеевропейские ценности» заставляющие и позволяющие всем им решиться на такие походы. Оказавшись в сходных ситуациях и фазах исторического развития, используя свое выгодное географическое положение, причем конкурируя друг с другом, а не сотрудничая, т. е. действуя друг против друга, все эти нации начинали свои зарубежные приключения одна за другой.

Однако существуют и другие исторические ситуации. Примером общего действия европейцев как европейцев, в определенной степени, могут считаться крестовые походы. В них участвовала только часть Европы – остальная ее часть не могла оказаться в этой коалиции, поскольку она была инициирована одним партикулярным внутрехристианским, внутриевропейским, религиозным авторитетом (римского папы); но зато, в свою очередь, и она вела по-своему христиански инспирированные войны против «неверующих» (византийские войны против арабов и турок, бесконечная серия русско-татарских и русско-турецких войн). Правда, определенным недостатком этого примера является то, что религия, т. е. одна среди прочих частей культуры, здесь выступает в качестве основы общеевропейства. С началом процесса секуляризации христианство всё больше было выдавливаемо из своей традиционной унии с европейством, дабы сегодня оно стало лишь одним из нескольких важных – как теперь даже считается, и не самым значимым – элементом истории европейской культуры.

Но когда мы принимаем во внимание эту политрадиционность европейской культуры, возникает большой вопрос, возможно ли вообще или, по крайней мере, вероятно ли, что при формировании общеевропейского действия все слои (или суб-акторы) общеевропейской культурно-цивилизационной идентичности (нации, конфессии, сословия...) эффективно объединяются для участия в нем. Альянсы, заключенные в Европе во время оборон Вены, первой и второй, намекают, что общеевропейское со-действие может иметь место скорее как защитно-оборонительное

явление. Подобным образом, когда мы говорим, например, о так называемой «турецкой опасности» (*Türkengefahr*), нужно учесть, что речь шла не просто о защите христианства, но и о защите европейской цивилизации как таковой, включая и ее частично только потом зародившиеся секуляристские составляющие.

Наконец, великие внутриевропейские столкновения – Тридцатилетняя война, Наполеоновские войны, может быть даже Семилетняя и Крымская война, и, прежде всего, мировые войны в XX веке – были по сути противоположны солидарному всеевропейскому действию, как критерию для фиксирования совместного европейского культурно-цивилизационного со-действия. Тут речь часто шла не только об идеологических различиях, но и о конфликтах из-за разного видения человечности и человечества. А из-за типично европейской идентификации европейства и человечества⁴ – эти столкновения не раз становились конфликтами по поводу различных «европовидений», т. е. трактовок и разработок реальной Европы, которыми не раз заражалось и занималось также и почти всё остальное (неевропейское) человечество⁵. Можно поэтому сказать, что по меньшей мере некоторые всеевропейские войны можно рассматривать как *борьбу между интерпретациями* сути «настоящей» Европы. Таким образом, реально действующее *соборное (все)европейство* – это всего лишь один случай в истории относительно редко встречающейся

альтернативы гораздо более частым, взаимно противоположным *контревропействам*. Разве мы не живем, в конце концов, сегодня снова в одной из такого рода эпох, являющихся скорее правилом, чем исключением европейской истории?

Впрочем, если сегодня Европейский союз выступает как одна из сторон внутриевропейского конфликта (с Россией) – зародившегося, кстати, его усилиями (вместе с США) – тогда он явно предал свою общеевропейскую и общечеловеческую миссию, обнаруживая себя как простая коалиция интересов определенных стран, связанных единой политикой силы (*Machtpolitik*). Такой Евросоюз слишком далек от альянса, созданного на основе чего-то универсального, т. е. *типично европейского*. Это даже нельзя считать *панъевропейской* политикой силы, поскольку Евросоюз – что не раз проявилось при вспышках различных кризисов в третьем тысячелетии – является *лишь коалицией интересов различных национальных государств*, а не реальным геополитическим единством, и даже более того, *геоцивилизационной коллективной сингулярностью*. Евросоюз, в частности, действует солидарно только до тех пор, пока совпадают интересы его ведущих (национальных) государств, поскольку национальное государство по-прежнему остается основной единицей реального коллективного самочувствия и, как следствие, действий.

Тем не менее, Европа как актор – языческая ли (как в персидских войнах, хотя

⁴ «Врожденн[ый] европейскому человечеству со времен греческой философии телос, сообразно которому оно хочет стать человечеством на основе философского разума», причем «в греческом человечестве впервые прорывается то, что как *энтелехия* по существу заключено в человечестве как таковом» (Гуссерль, 2004: 31-32). Поэтому для него «европейское человечество несет в себе абсолютную идею, а не является всего лишь эмпирическим антропологическим типом, подобным 'Китаю' или 'Индии'». Но самое главное заключается в следующем вопросе: «обнаруживает ли зрелище европеизации всех чуждых Европе человеческих общностей некий властвующий в нем абсолютный смысл, соотносимый со смыслом мира, а не с его исторической бессмыслицей» (Гуссерль, 2004: 32-33).

⁵ «Только Европа, благодаря несравнимому чувству незавершенности своей цивилизационной идентичности, драматично почувствовала значимость проблемы Другого <...> Конструкция <...> и дискурсивное, собственными интересами управляемое употребление другого, связано с непонятностью [со стороны Запада. – авт.] по поводу вопроса: *Кто мы?*» (Копривица, 2016: 30). Именно поэтому Запад впоследствии «заразил все другие культуры динамикой своей цивилизации» (Копривица, 2015: 47).

и сокращенная до ее вообще породившего эллинского мира), или христианская, или просвещенная, или какая бы то ни было другая – основанная на некой версии общего, нормативно истолкованного и усвоенного культурно-цивилизационного наследия, является постоянно открытой возможностью, которая пока достаточно редко становится реальностью. Впрочем, так называемое «Европейское наследие» так и становится действительным – т. е. *Европейским наследием* – только на основе многовековой традиции общей европейской памяти, чьим осадком, а со временем и авторефлексивной работой подготовленным субстратом стала *европейская культура-цивилизация*. Нормативное восприятие собственной культуры-цивилизации как синонима для ценности – независимо от того, что различные слои этой культуры и на предметном уровне содержат в себе нормативный компонент – также является одним из типично европейских, если не исключительно европейским свойством.

Однако, независимо от достаточно редкой актуализации основы европеизма, благодаря научно-культурной работе и поддержанию в состоянии постоянной готовности европейского культурного воспоминания, *культурно-цивилизационная Европа* остается (*идеальной*) *духовной реальностью* только как *сообщество культурно-цивилизационной памяти*. В отличие от национальной памяти, которая генерируется на тех традиционных уровнях, в которых каждый может участвовать, независимо от уровня своего образования, в европейской памяти (которая принципиально отличается от несуществующего, упомянутого выше «европейского воспоминания», в качестве замены национальной памяти), не обладающей ни силой, ни охватом, сравнимым с национальной памятью, могут со-участвовать только те, кто достаточно образованы и готовы активно, интеллектуально и эмоционально, вовлекаться в духовные образования наднационального уровня.

2. Концептуальные предпосылки осуществления цивилизации

Культура-цивилизация, как здесь предполагается, осознается и признается как таковая, пока находится в состоянии активного действия. Особенность цивилизационно-культурной деятельности заключается в том, что она, помимо в принципе возможной направленности к другим (цивилизациям и культурам), всегда несет и аспект рефлексивности, причем в двух смыслах. Во-первых, действие, направленное на другого – это всегда, по крайней мере, непреднамеренно, и автодеятельность одновременно, т. е. действие, сонаправленное и на самого себя. Действуя по отношению к другому, культура-цивилизация всегда и неизбежно перерабатывает себя, воссоздает или, по крайней мере, подтверждает свою уже установленную (и узнаваемую) идентичность. Это, в принципе, относится к любому виду взаимодействия «я-другой / мы-другие», но здесь может быть более заметным, потому что культура-цивилизация, часто в повышенной степени, осознает свою идентичность и свою, независимо от того, что это звучит семантически нелогично, *нерефлексивную интенциональность*, только при столкновении-столкновении с другими. Таким образом, зафиксировано и второе значение межцивилизационной рефлексивности.

Как, однако, «выглядит», как реализуется внутреннее самосознание цивилизации, т. е. самосознание ее членов как *ее* членов? Если межцивилизационное взаимодействие является ключевым измерением синхронии, поскольку оно всегда рассматривается как *теперь* происходящее, то решающей для внутреннего самовосприятия и самочувствия ее членов является диахрония. Кругозор вопроса «Кто мы?», аналогичный вопросу «Кто я?», не может оставаться связанным исключительно (или даже преимущественно) с настоящим моментом. Утверждать что-то подобное означало бы не отличать относительно устойчивую идентичность от (ситуационной)

идентификации. Поэтому спрашивать об идентичности *нас* – значит задавать вопрос о том, кто *мы* фактически *уже есмь*. По этой причине Хайдеггер прав, когда из трех темпоральных измерений вот-бытия (Dasein) прошлое («бывшее») связал с фактичностью (в его смысле)⁶, с тем, что уже было или уже произошло. Поэтому взаимодействие с другими культурами и цивилизациями часто является фактором (пред)формирования самосознания собственной цивилизационной идентичности.

Это, однако, не означает, что проблема цивилизационной и вообще коллективной идентичности исчерпывается *полемически-контрастной концептуализацией*. Без самого существования (каких-либо) соседних других, конечно, не было бы и нас. Но ответ на вопрос «Кто мы?» нельзя свести к: «Мы те, кто не (эти) другие». Впрочем, если бы природу *мы-идентификации* действительно трактовали бы так, как всё больше и больше верят в теоретических кругах⁷, оказалось бы, что каждая коллективная идентичность является *окказиональным остатком ситуативного самовосприятия* нас «как не-других» – в противоположность некоторым конкретным, соседним другим. Это, попросту говоря, означало бы, что каждый коллектив был бы «создан» исключительно осознанием своей разницы к относящимся к нему как к другому. Более того, согласно этому пониманию, другие будут «действительно» другими, т.е. какое-то другое «мы-ство», только в восприятии других, а не, как бы странно это ни звучало – как-то «сами по себе». Но почему другие противопоставляли бы себя «нам» *как другие*, если они не создавали бы некое *мы-*

существо уже в себе, то есть если бы они уже, хотя и предварительно, не узнавали себя *как себя*, прежде чем другие «утвердили» их в качестве «своих» других? Также неясно, каким образом (общее) знание неструктурированной группы людей о других как других будет более первичным (и более ранним, и более важным) по отношению к со-знанию тех других о себе как членах одного *мы-существа*. Приведу один очень упрощенный пример, без намерения делать из него слишком универсальные выводы – конституирует ли себя один спортивный коллектив как таковой только при своей встрече с другим коллективом, или его члены знают о своем существовании и до встречи с соперником?

Итак, ответ на вопрос «Кто мы?» можно давать путем (трансэпохальной) авторефлексии о нас как об уже существующем – желаемом, естественно, продержаться и в будущем. Такая авторефлексия осуществляется независимо от контекстуальной тематизации нашего бытия во взаимоотношениях с соседним другим, часто воспринимаемым как соперник. Если бы тезису о первичности *мы-вопроса* перед *вы / они-вопросом*, т.е. идентичности перед взаимодействием и, соответственно, диахронии перед синхронией, была предъявлена претензия в связи с тем, что вопрос об идентичности многочисленной *мы-группы* (нации, даже цивилизации) нередко тематизируют на фоне некой (надуманной или нет) «вековой враждебности» по отношению к кому-то, то следовало бы сказать следующее. Тот факт, что в некоторых народах неотъемлемой частью их самопонимания является повествование в виде воспоминаний о «вечной враждебности» с другим народом, еще не подтверждает тезис о главенстве

⁶ «Первичный экзистенциальный смысл фактичности лежит в бывшем» (Хайдеггер, 2003: 367-368).

⁷ «Различие между приписываниями идентичностей возникает в принципе из-за того, что они обычно выполняют функцию в контексте саморефлексии или самосравнения. Приписывание идентичностей не отражает результат 'объективного' анализа некоего другого, а является частью создания собственной идентичности...» (Schmale, 2008: 147). Другими словами, мое бытие является сопутствующим продуктом моего конструирования инаковости, как и бытие другого, аналогичным образом, вторично возникает при его конструировании моей идентичности. В обоих случаях или направлениях, что существенно, идентичность происходит из чего-то контингентного (случайного). Путем этой двойной «контингентнизации» идентичности она как таковая должна стать чем-то лишь случайным.

гетероцентрической перспективы в конституировании ее идентичности. К мысли о том «вечно» враждебном другом приходят таким образом, что в рамках (автоцентрической) диахронической авторефлексии насчет собственного мы-существа устанавливается, что наша ситуация в прошлом часто сталкивалась с конфронтацией в отношениях с одним, по сути постоянно враждебным, другим (как, например, между сербами и турками). Следовательно, путь к другому, к его тематизации и учитыванию в нашем собственном самопонимании и самопознании опосредуется первичным вопросом о нас *как нас*. Итак, тезис о первенстве диахронической идентичности перед синхронно-интерактивным моментом можно считать защищенным.

Как и при авторефлексии «инсулярной» самости индивида, совершаемая авторефлексия цивилизационного мы-ства не может всё оставить в предварительном состоянии. Скорее она обусловлена, можно сказать «контаминирована», самой деятельностью цивилизационного *мы*. Наше из прошлого унаследованное *мы* – это, так сказать, дело *герменевтики (коллективной) фактичности* (в расширенном хайдеггеровском смысле), а будущее – это дело проектирования, причем проектируемое многообразно связано с нашим прошедшим. И активная автопроекция, и пассивная рефлексия имеют место *sub speciaе identitatis*, как опосредование того, что мы были, и того, чем мы либо хотим стать, либо желаем остаться. Это переплетение двух измерений времени и, одновременно, двух «агрегатных состояний» нашего бытия – того, что уже есть, и того, чем мы еще стремимся быть, – происходит одновременно в обоих направлениях.

Никого, полагаем, не надо уверять, что прошлое – и индивида, и группы – является отправной точкой для действий в будущем. Но, с другой стороны, уже давно стало ясно, что то, как мы видим себя и чего мы хотим достичь, влияет на то, как мы смотрим на свое прошлое. Именно факт, что ситуативные характеристики настоящего, то

есть *гиперфактически* спроецированного будущего, формируют образ случившегося с нами, указывает на то, что наше прошлое, в измерении которого всегда преимущественно и создается идентичность, не является *простой данностью*. Напротив, оно годно для предмета герменевтической интерпретации, потому что его элементы не говорят сами за себя, спонтанно и прямо, о том, чем и какими именно они являются. Следовательно, их бытие связано не с самоочевидностью на поверхности пребывающего смысла, а с опосредованным, часто в лучшем случае лишь непростым способом достижимым «осадком» интерпретации. Вот почему таким предметам интерпретации посредством толкования, путем их перемещения в определенный интерпретативный контекст, необходимо помочь, чтобы привести их в состояние *презентации открытого смысла*. Однако эта *презентация*, даже когда она получена, условно говоря, путем безупречной интерпретативной работы, никогда не сможет достичь такого уровня или «вида» очевидности, как это происходит в непосредственном, какой-нибудь интерпретацией не опосредованом, контакте с истиной – как, например, когда мы и без малейших усилий знаем, что $2 + 3 = 5$. По этой причине наше / мое прошлое является пространством, построенным из непростым образом переплетенных друг с другом интерпретандумов, в то время как и сама (наша / моя) идентичность равна одному всегда открытому и готовому для переосмысления *мегаинтерпретандуму*, вряд ли обладающему каким-то фиксированным смыслом.

Однако, хотя момент интерпретации неизбежен, даже крайне важен, кажется, что в его фактической реализации коллективная идентичность – будь то нация или цивилизация – представляет собой не преимущественно интерпретативную, и более того, не чисто теоретическую проблему. Мало того что такими самоинтерпретациями занимаются не только теоретики-специалисты, но и самоинтерпретации эти, в отличие от сугубо научных

достижений, непременно применяются⁸ – к познанию того, кто мы на самом деле и как будем воспринимать себя. Не требуется много дальновидности, чтобы сделать из этого вывод о том, что такие самоинтерпретации не защищены от односторонности, слепоты насчет себя и других ошибок, которым всегда могут подвергаться толкования, где речь идет обо мне / нас. Но вот ключевой момент состоит в том, что сообщество – этническое, национальное, цивилизационное – существует только пока оно себя как *такое* ощущает, воспринимает, по крайней мере – толкует. Причем оно существует даже независимо от фактической адекватности этих интерпретаций. Это, конечно, только необходимое условие, не достаточное. В противном случае любая коллективная иллюзия или даже решение какой-то группы, что она в будущем должна считаться такой-то, были бы достаточны, чтобы принять такое толкование как удовлетворительное, так же как и «реальность» этим путем созданного «сообщества».

В идеале, сообщество (авто)интерпретаторов одной коллективной идентичности и сообщество его обладателей – т. е. *коллективное интерпретирующее и коллективное интерпретируемое* – должны совпадать. Ясно, что по очевидным причинам не все члены сообщества одинаково компетентны и заинтересованы в процессе создания базовых коллективных автонарратий. Кроме того, не каждый момент истории коллектива в равной степени годен для их построения и последующего массового принятия внутри сообщества. Но даже несмотря на то, что подавляющее большинство никогда напрямую не участвовало в создании внутри коллектива положенного самопонимания – даже когда речь идет об изначально анонимных коллективных традициях – всё равно молчаливое принятие ими всеми действующих коллективных автонарратий делает из них, хотя и пассивных

– (авто)интерпретаторов. В той степени, в которой эти два, только для аналитических целей разделенные, но не на самом деле отделимые друг от друга (гипотетические) «сообщества» совпадают в одно реальное сообщество, можно говорить о его реальной, исторической экзистенции.

Когда эти коллективные автоинтерпретации достаточно успешны – в производстве соответствующего коллективно-идентичного самосознания – они перестают восприниматься как (лишь) *интерпретации*, то есть как допускающие, помимо самих себя, и различные другие толкования; скорее внутри данного коллектива они усваиваются как коллективные «истины» о нас. Затем – и это следующий, решающий шаг в формировании коллективного единства – это, *трансинтерпретативно*, удостоверяется *чувством общей судьбы*. Чувство общей судьбы является, правда, апостериорным, но (надолго) продолжающимся эмпирическим индикатором состояния онтологической кристаллизации в рамках данного коллективного существа. Это чувство – один из возможных, не единственный – способ практической операционализации внутреннего закрепления данного вида коллективного сосуществования.

Как мы уже отмечали выше, ощущение принадлежности к цивилизации – по крайней мере, в «очередном положении», когда нет сильного чувства внешней угрозы (испытываемой, впрочем, многими европейцами в настоящее время из-за так называемого «мигрантского кризиса») – это, как правило, дело интеллектуалов, не как сравнительно многочисленного *социального класса*, а скорее как определенного антропологически-духовного типа так называемой «высокой интеллигенции». Однако при определенных обстоятельствах, прежде всего, из-за внешней опасности,

⁸ Об аппликативной составляющей герменевтики см. у Х.-Г. Гадамера «Напротив, во всяком чтении уже совершается аппликация, так что тот, кто читает, сам находится как бы внутри воспринимаемого им смысла»; «понять текст всегда означает применить его к нам самим...» (Гадамер, 1988: 400, 462).

представители разных наций в одном и том же цивилизационном круге могут распознать сходство своих положений, угроз, с которыми они сталкиваются, что вызывает сходство в их способах рассуждения, что, наконец, может обусловить появление общего, солидарного образа восприятия реальности и мышления (The Paris Statement). Это может быть почвой появления – вернее актуализации – ощущения *общей цивилизационной судьбы*.

Чувство общей судьбы всегда, как это выражено в терминах социально-онтологической номенклатуры Шелера, принимает форму со-чувствия (Mitfühlen). Я не только знаю, что у меня общая судьба с другими, с соотечественниками и, так сказать, «со-культурцами», живыми, мертвыми и еще не родившимися, но и моя интенциональность имеет значение, как часть успешного (коллективного) самовосприятия, только потому, что я всегда знаю также, что все в моем сообществе со-испытывают подобное. Короче говоря, со-чувствительность является не только реальной модальностью индивидуального опыта общей судьбы, но также представляет собой и эмпирическое подтверждение – для каждого «со-чувствующего» – факта существования (национального / цивилизационного) «со-судьбинства». Чувство общей судьбы является эмпирическим признаком установления коллективной идентичности, но, конечно, не *доказательством* того, что эта судьба на самом деле есть (если «судьбу» вообще можно доказывать). По той же самой причине вряд ли здесь можно говорить и о каком-нибудь строгом доказательстве того, что должно быть вызвано к бытию объединяющим чувством общей судьбы – а это существование соответствующего мы-существа – в частности, национального или цивилизационного коллектива. Но всё равно задачей теории остается попытаться прояснить совсем непростую проблему культурно-цивилизационной идентичности, в решении которой, по понятной причине, не

следует ожидать желаемой научной точности.

Литература

Андерсон, Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / пер. с англ. В.Г. Николаева, Москва: Кучково поле, 2016. 402 с.

Гадамер, Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики / пер. с нем. Б.Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. 704 с.

Гуссерль, Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / пер. с нем. Д.В. Складнева и Я.А. Слинина. СПб.: «Владимир Даль», 2004. 385 с.

Копривица, Ч. Ванредно стање у маргиналном свијету живота. Размишљања о Савићевој херменеутици ситуације [Чрезвычайное положение в маргинальном жизненном мире. Размышления о савичевской герменевтике ситуации (серб.)] // Трећи програм. Белград, 2015. № 165. С. 44-88.

Хайдеггер, М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Биbihина. Харьков: Фолио, 2003. 509 с.

Koprivitsa, Ch. D. The Balkans, Europe's Distant Back Yard: Identity – Alterity, Necessity – Arbitrariness // European Quarterly of Political Attitudes and Mentalities. 2016. No. 2 (2). Pp. 18–34.

Niedermann, J. Kultur. Werden und Wandlungen des Begriffs und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder. Firenze: Bibliopolis, 1941. 249 S.

Schmale, W. Geschichte und Zukunft der Europäischen Identität, Stuttgart: Kohlhammer, 2008. 246 S.

The Paris Statement, 2017, URL: <https://thetrueeurope.eu/a-europe-we-can-believe-in/> (дата обращения: 15.01.2019).

References

Anderson, B. (2016) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, "Kuchkovo pole", Moscow, Russia (in Russ.).

Gadamer, H.-G. (1988) *Truth and Method*, Progress, Moscow, Russia (in Russ.).

Heidegger, M. (2003), *Being and Time*, Folio, Kharkov, Ukraine (in Russ.).

Husserl, E. (2004) *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, "Vladimir Dal", St. Petersburg, Russia (in Russ.).

Koprivitsa, Ch. (2015) “Vanredno stanje u marginalnom svijetu zhivota. Razmishlyanya o Savichevoy hermeneutitsi situatsiye” [State of Emergency in a Marginal Life World: Reflections on Savich’s Hermeneutics of Situation (Serbian)], *Trechi program* [The Third Programme] (165), 44-88, Belgrade, Serbia, (in Serb.).

Koprivitsa, Ch. D. (2016) “The Balkans, Europe’s Distant Back Yard: Identity – Alterity, Necessity – Arbitrariness”, *European Quarterly of Political Attitudes and Mentalities*, 2 (2), 18-34, Bucharest, Romania.

Niedermann, J. (1941) *Kultur. Werden und Wandlungen des Begriffs und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder* [Culture: Becoming and transformations of the Concept and its Substitutes from Cicero to Herder], Bibliopolis, Firenze (in German).

Schmale, W. (2008) *Geschichte und Zukunft der Europäischen Identität* [History and Future der European Identity], Kohlhammer, Stuttgart, Germany (in German).

“The Paris Statement” (2017) [Online], available at: <https://thetrueeurope.eu/a-europe-we-can-believe-in/> (accessed: 01.15.2019).

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Копривица Часлав Данилович, доктор философии, профессор, Факультет политических наук, Белградский университет, ул. Йове Илича, д. 165, Белград, 11040, Сербия; caslav.koprivica@fpn.bg.ac.rs

ABOUT THE AUTHOR:

Chaslav D. Koprivitsa, PhD in Philosophy, Full Professor, Faculty of Political Sciences, Belgrade University, 165 Jova Ilić Street, Belgrade, 11040, Serbia; caslav.koprivica@fpn.bg.ac.rs

УДК 1(091)

DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-1-0-2

Ильин Н. П.

**СУБЪЕКТ ДУШЕВНОЙ ЖИЗНИ В ТРУДАХ
Н. Н. СТРАХОВА И П. Е. АСТАФЬЕВА. ОПЫТ СРАВНЕНИЯ**

Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого,
ул. Политехническая, д. 29, г. Санкт-Петербург, 195251, Россия; ilyinnp@yandex.ru

Аннотация. В статье представлены материалы сравнительного анализа фундаментальных принципов философии познания выдающихся представителей классической русской философии XIX века Н.Н. Страхова и П.Е. Астафьева. На материалах их главных философских произведений показано, как, опираясь на *cogito ergo sum* Декарта (укорененное, в свою очередь, в традиции, восходящей к сократовскому самопониманию), оба мыслителя в своих полемически направленных самостоятельных философских поисках приходят к разным выводам о природе познающего субъекта. Полагая принципиально необходимым момент объективации познаваемого, в том числе в процессе познания собственных душевных переживаний, Н.Н. Страхов считает, что субъект сознания как таковой – это *нечто*, не обладающее никакими свойствами и качествами, поскольку все эти свойства и качества объективируются в содержании душевной жизни. П.Е. Астафьев считал такое раздвоение – на субъект переживания и само переживание – незаконным; настаивал на нераздельности в «тотальном психическом акте» субъекта и его душевного переживания, трактовал процесс познания внутренней душевной жизни как непосредственный и естественный.

Ключевые слова: Н.Н. Страхов; П.Е. Астафьев; П.А. Бакунин; русская классическая философия; субъект; самопознание; объективация; картезианство; душа.

N. P. Ilyin

**COMPARISON OF THE SUBJECT OF MENTAL LIFE IN THE
WORKS OF NIKOLAI STRAKHOV AND PETER ASTAFIEV**

Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University, 29 Politekhnicheskaya St., St. Petersburg,
195251, Russia; ilyinnp@yandex.ru

Abstract. The article presents a comparative analysis of the fundamental principles of the philosophy of knowledge of prominent representatives of the classical Russian philosophy of the XIX century Nikolai Strakhov and Peter Astafiev. The materials of their main philosophical works show how, based on Descartes' *cogito ergo sum* (rooted, in turn, in a tradition that goes back to Socratic self-understanding), both thinkers in their polemically-directed independent philosophical quests come to different conclusions on the nature of the cognizing subject. Assuming fundamentally necessary moment of objectification of the knowable, including the process of knowledge of their own spiritual experiences, N. Strakhov believes that the subject of consciousness as such is *aught* that does not possess any properties and qualities, since all these properties and qualities are objectified in the content of psychic life. P. Astafiev considered this split – on the subject of the experience and the experience itself – to be illegal; he insisted on the inseparability of the subject and his spiritual

experience in the "total mental act", and interpreted the process of knowledge of the inner psychic life as a direct and natural.

Keywords: Nikolai Strakhov; Peter Astafiev; Pavel Bakunin; Russian classical philosophy; subject; self-knowledge; objectification; Cartesianism; soul.

В этой статье речь идет о мыслителях, которые принадлежат, на мой взгляд, к числу подлинных *классиков русской философии*. Понятие «классического» многозначно, но в данном случае я выделяю, следуя Гансу-Георгу Гадамеру, понимание классического как «наиболее зрелого, наиболее совершенного оформления человеческого как такового» [7, с. 339]. Человеческое как таковое, *собственно человеческое* – вот главная тема классиков русской философии, ибо даже там, где их внимание направлялось на Бога или на природу, это диктовалось стремлением как можно глубже *понять человека*.

Вспомним и о том, что классический строй и образ мыслей всегда подразумевает творческое продолжение *традиции*. А это значит, что классическое мышление имеет в своей основе *твердый принцип*, для которого это мышление может находить различные выражения, но от которого оно никогда не отказывается *по существу*. О каком же принципе идет речь в случае русской классической философии? Начну с конкретных примеров.

В названии статьи стоит имя Петра Евгеньевича Астафьева (1846–1893), на которого давно навешан ярлык «русского лейбнищанца», ярлык тем более правдоподобный, что основное произведение П.Е. Астафьева – книга «Вера и знание в единстве мировоззрения» имеет подзаголовок «опыт критической монадологии». Но если идти дальше подзаголовок, мы поймем всю условность такого ярлыка. В частности, едва начав обсуждение философии Лейбница, Астафьев отмечает: «Одно Декартово *cogito ergo sum*, – если бы этим одним бесспорным положением и исчерпывалась даже вся его философия – дает уму несравненно более такого несомненного знания, на которое он может с ничем непоколебимой уверенностью опереться, чем всё

стройное и обширное <...> здание философии Лейбница» [2, с. 187].

Скажу несколько слов еще об одном мыслителе, которого с полным основанием можно считать классиком русской философии: о Павле Александровиче Бакуnine (1820–1900), младшем брате «сумбурного Бакунина», по выражению В.В. Розанова [10, с. 15]. Павел Бакунин причислен к «русским гегельянцам», но, опять-таки, стержнем его учения является всё та же «формула Декарта», которую он передает словами: «разумеюсь, стало быть есмь» (*cogito me ipsum ergo sum*) и называет «смыслом саморазумения». Этот смысл он выражает в словах, которые весьма актуальны в эпоху безудержной апологии так называемого «другого», через которого человек якобы только и познаёт самого себя. Павел Бакунин, напротив, подчеркивает: «Есть истинно, или действительно, лишь то, что есть или разумеется не чем-либо другим, не чрез это что-либо другое, не в мнении и не мнением другого, а только в себе самом и самим собою» [6, с. 40].

Имя Павла Бакунина уместно вспомнить еще и потому, что он ясно видел *узловые моменты* традиции, итогом которой стало *cogito* Декарта. Один из этих узлов – это, конечно, размышления блаж. Августина, суть которых выражена в словах: «А что, если ты обманываешься? Если я обманываюсь, то поэтому уже существую» [1, с. 217]. Такова великая сила саморазумения – ей не страшны даже заблуждения мыслящего субъекта, ибо и они являются свидетельством его бытия. Но Бакунин идет дальше и находит эту же силу в словах Сократа о том, что «он знает только то, что ничего не знает» [8, с. 113]. Подобное «незнание», отмечает Павел Бакунин, «уже вмещает в себе великое знание» [5, с. 380], в котором открывается истина

личного существования, освобожденная от покровов всякого иного знания.

Таким образом, русская классическая философия продолжала традицию, уходящую в глубину истории европейской философии; традицию, с которой связаны *поворотные моменты* этой истории: Сократ в Античности, Августин Аврелий – на пороге Средних веков, Декарт – на заре Нового времени.

Но обратимся, наконец, к Николаю Николаевичу Страхову (1828–1896), которому принадлежит в русской классической философии совершенно особое место. Почему особое? Хотя бы уже потому, что среди всех классиков русской философии только Страхов посвятил принципу *cogito ergo sum* **отдельное исследование**, не сплетенное с какими-либо посторонними размышлениями, как у Астафьева и др.

Речь идет, конечно, о первой части книги Страхова «Об основных понятиях психологии и физиологии» (1886). В предисловии к ее второму изданию Страхов пишет простые, но очень важные слова: «приводя рассуждение Декарта, я видел в нем не какой-нибудь окончательный вывод, или уже готовое учение, а только чрезвычайно ясную и отчетливую ступень, через которую должен пройти каждый, кто рассуждает о душе» [11, с. XIII].

В этих словах высказано, на мой взгляд, *русское понимание* значения Декарта: только продумав его рассуждение о *cogito*, можно поставить на прочное основание размышления о *душе*. Я назвал это русским пониманием Декарта вот почему: прочитав немало книг (в основном немецких), посвященных *cogito*, я или вообще не встречал в них слово «душа», или встречал заведения в том, что у Декарта с *cogito* связано все, что угодно, но только не *живая индивидуальная душа*.

Я, конечно, не имею возможности проследить размышления Страхова шаг за шагом и попытаюсь выделить в них только то, что считаю наиболее важным.

Прежде всего, Страхов отмечает ту *абсолютную достоверность*, которая присуща душевным, психическим явлениям. Он пишет: «Если я что-нибудь люблю, чего-нибудь боюсь, на что-нибудь негодую, то, может быть, вовсе нет в действительности вещей и явлений, к которым относятся эти чувства; но самые мои чувства, любовь, негодование, страх тем не менее существуют. И вообще, вся моя жизнь и весь мой мир, может быть, только сон, но этот сон мне несомненно снится» [11, с. 17]. Вот уникальная черта душевных явлений *как таковых*: их *действительность* никак не зависит от различия сна и яви.

В итоге Страхов дает четкое определение *внешнего* и *внутреннего* мира: «Все то, что может быть подвержено сомнению, что можно представить себе являющимся во сне, составляет внешний мир. Все остальное, что одинаково существует и во сне, и в бодрственном состоянии, принадлежит нашему внутреннему миру» [11, с. 22]. Вот простой, совершенно ясный и в то же время парадоксальный результат: *зыбкий, изменчивый душевный мир* – это область несомненного; *внешний же мир* – это мир, «где все может быть подвергнуто сомнению и даже вовсе отрицаемо» [11, с. 23]. Казалось бы, нам следовало строго держаться внутреннего мира, видеть именно в нем основу познания.

Фактически так думал и сам Декарт: он «принял *cogito ergo sum* за исходную точку своей философии» и верил, что в области внутреннего мира будут найдены «самые твердые и ясные познания, на которые должны опираться все остальные» [9, с. 32], пишет Страхов. Но этого не произошло; наука стала развиваться преимущественно путем познания внешнего, объективного, а не внутреннего, субъективного мира. Почему принцип Декарта не сработал в качестве универсального принципа познания?

Пытаясь ответить на этот вопрос, Страхов обращается к понятию *объективирования*¹, о котором пишет: «Смысл этого выражения тот, что в каждом познании необходимо различается познающий *субъект* и познаваемый *объект*, и что, следовательно, всё познаваемое должно быть в какой-нибудь мере обособлено от субъекта, так или иначе должно от него не зависеть» [11, с. 46].

Здесь мы подходим к самому важному моменту. С точки зрения Страхова, объективирование присуще познанию как таковому, будь то познание внешнего, физического или внутреннего, психического мира. В то же время ясно, что *естественность объективирования* для этих миров далеко не одинакова. *Чистый объект* «есть *вещество*, нечто совершенно независимое от субъекта, вполне ему чуждое». Объективирование, строгое различение субъекта и объекта здесь, как говорится, напрашивается. Но в области душевной жизни все не так однозначно, ибо разделить в субъекте зрителя и творца этой жизни далеко не просто.

Тем не менее, Страхов настаивает на объективировании как единственном методе познания душевной жизни. Почему? Во-первых, этот метод аналогичен методу естествознания, а Страхов и в данной работе не скрывает своего восхищения естественными науками. Во-вторых, идея объективирования позволяет Страхову внятно сформулировать понятие *сознания*. Он пишет: «Самая существенная черта психических явлений заключается в этом удивительном раздвоении каждого из них на субъект и объект. Это раздвоение мы называем *сознанием*» [11, с. 57].

Вместе с тем ясна и цена, которую приходится платить за это раздвоение. Если объективированные явления душевной жизни обладают конкретным содержанием – логическим, эмоциональным, волевым, –

то субъект всякого известного нам содержания практически *лишен*. Или, как пишет Страхов, «наше я есть нечто, ничего в себе не содержащее, <...> – монада, неподвижная центральная точка психического мира». Вот и всё, что мы знаем о субъекте самом по себе, взятом отдельно от явлений душевной жизни.

Я думаю, со мной согласятся, что разногласия философов, при определенных условиях, являются главным двигателем философии.

К таким разногласиям относится критика рассмотренной работы Страхова другим замечательным русским мыслителем Петром Евгеньевичем Астафьевым. Дать очерк его биографии мне не позволяет формат статьи. Отмечу, однако, что возможность обратиться к постоянным занятиям философией и психологией он получил только в последние двенадцать лет жизни, исполняя при этом обязанности директора Лицея при Московском университете. Никакой академической карьеры Астафьев не сделал, оставаясь до своей неожиданной смерти скромным приват-доцентом. Но образ «неудачника» с Астафьевым никак не вяжется. Вот слова одного из его современников: «Это был в высшей степени живой, сердечный, удивительно чуткий и отзывчивый человек, истинно просвещенный и многосторонне образованный, и притом человек русского ума и характера» [4, с. 145].

Переходя к существу дела, следует отметить, что свое мировоззрение сам Астафьев выразил в краткой формуле: «Душа всего дороже» [3, с. 44]. Можно спорить с тем, прав ли он, считая эту формулу и кратким выражением «русской идеи», основного убеждения русского народа. Речь сейчас не об этом. Астафьев настаивал, что постижение души и ее внутреннего мира составляет *фундамент* человеческого знания вообще; более того – является *естественной основой богопознания*. Дело в том, пишет он, что «всякая вера в собственном

¹ Я буду следовать Страхову и использовать его термин «объективирование», а не более привычный термин «объективация». Преимущество термина Страхова в том, что он яснее выражает характер *акта*, а не *результата* акта.

смысле (и не только одна вера религиозная)», имеет своим предметом *субъекта*, это «вера во внутреннее *существо* <...> субъекта»

[2, с. 89]. Но если у нас нет содержательного понятия даже о нашем собственном субъекте, то тем более наша вера в личного Бога обречена оставаться бессодержательной.

Ясно, что при таких взглядах книга Страхова, посвященная *cogito* Декарта, не могла не вызвать обостренный интерес Астафьева. Интерес обостренный и, как следовало ожидать, заостренно критический. Но весьма показательно для личности Астафьева, что он первым делом выделяет те положения, в отношении которых он полностью согласен со Страховым.

Отмечу два из этих положений. Прежде всего, внутренний мир «дан и несомненно ведом только самому его обладателю в своей индивидуальности, и никому другому» – подчеркивает Астафьев вслед за Страховым. Но особенно важно следующее: «От этого своего внутреннего, субъективного знания, в его полном объеме, сознающее себя *существо* укрыться, убежать не может, как может оно намеренно или случайными условиями жизни быть отчasti или вполне отчужденным от той или иной области объектов» [2, с. 82–84].

Таким образом, характерная черта внутреннего мира, отмеченная Астафьевым вслед за Страховым, заключается в принципиальной *открытости* этого мира его обладателю. Невольно хочется отметить следующее. Мне случалось встречать «образованных» людей, которые рассуждают так, как если бы они даже не подозревали о существовании у них какого-то внутреннего мира. Опровергается ли этим фактом положение об открытости внутреннего мира его обладателю? Конечно, нет. Это говорит лишь о том, что упомянутые люди, для которых слово *душа* – пустой звук, живут в состоянии *самообмана*. Их «незнание» о своем внутреннем мире как таковом является, конечно, не результатом опыта, а попыткой *укрыться* от ясных свидетельств

этого опыта, попыткой похоронить этот опыт под могильной плитой так называемого «научного знания».

Но обратимся к расхождениям между Астафьевым и Страховым. *Психическое бытие* распадается у Страхова на *познаваемый внутренний мир*, мир «ведомых нам состояний мысли, чувства и воли», – и на непознаваемого, *неведомого в своем существовании* субъекта, «совершенно чуждого самой субъективной жизни». А если так, то закономерен риторический вопрос Астафьева: «Зачем нужен *такой* субъект *такому* внутреннему, психическому миру, и такой психический мир подобному субъекту?!» [2, с. 142].

По мнению Астафьева, Страхов пришел к отрицанию познаваемости субъекта потому, что перенес на познание внутреннего, субъективного мира основной прием познания внешнего, объективного мира, прием *объективирования*, с характерным для него приматом дискурсивно-логического мышления. Но внутренний мир в собственном смысле слова, мир наших чувств и желаний, познается совершенно иначе, познается *непосредственно*; этот мир, строго говоря, не познается в смысле разделения на субъект и объект, а *переживается* как конкретное единство субъекта и душевных явлений. Ибо я всегда чувствую не просто радость, но *мою* радость, не просто желание, но *мое* желание.

Таким образом, во внутреннем, психическом мире нет раздвоения на субъект и его внутренний опыт, но есть внутренний опыт как субъект внутренней жизни и *сама эта жизнь*. Другими словами, *субъект есть тотальный психический акт*, акт, который не прерывается в течение всей жизни, происходит ли она во сне или наяву. Акт, который не прерывается и за пределами *этой* жизни, с исчезновением всех ее *вещей*. В этом заключается *метафизическая сущность внутренней жизни*, та сущность, которой лишен внешний мир, мир объектов.

На мой взгляд, тезис Астафьева о *слитности* внутренней жизни и ее субъекта

лучше всего передают его слова: «**Не душевные состояния живут и движутся в душе нашей, но душа наша живет, напрягается и работает в них**» [3, с. 352-353].

В заключение подчеркну. Не буду скрывать, что концепция субъекта у Астафьева представляется мне более перспективной, чем взгляд Страхова на субъект как своего рода «вещь в себе». Но отменяет ли это *величие* Страхова как мыслителя? Помоему, велик не тот мыслитель, который вообще свободен от ошибок; таких мыслителей никогда не существовало. Суть дела в другом. Ошибки Страхова *очевидны* на фоне его собственных философских *достижений* и могут быть исправлены только теми, кто, подобно Астафьеву, *усвоил* эти достижения. В этом и заключается подлинное величие мыслителя.

Литература

1. Августин блаж. О граде Божием в двадцати книгах. Т. III М.: Спасо-Преображенский монастырь, 1994. 336 + VIII с.
2. Астафьев, П.Е. Вера и знание в единстве мировоззрения (опыт критической монадологии). М., 1893. 207 с.
3. Астафьев, П.Е. К вопросу о свободе воли // О свободе воли. Труды Московского Психологического Общества. Выпуск III. М.: 1889. 360 с.
4. Астафьев, П.Е. Национальность и общечеловеческие задачи (к русской народной психологии). М., 1890. 47 с.
5. Бакунин, П.А. Запоздалый голос сороковых годов (по поводу женского вопроса). СПб., 1881. 380 с.
6. Бакунин, П.А. Основы веры и знания. Изд. второе. М.: Ленанд, 2016. 416 с.
7. Гадамер, Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
8. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. 620 с.
9. Памяти К. Н. Леонтьева. СПб., 1911. 424 с.
10. Розанов, В.В. Литературные изгнанники. Н. Н. Страхов. К. Н. Леонтьев. М.: Рес-публика, 2001. 477 с.

11. Страхов, Н.Н. Об основных понятиях психологии и физиологии. Изд. второе. СПб., 1894. 317 с.

References

1. Augustine of Hippo (1994), *O grade Bozhiem v dvadtsati knigax. T. III* [City of God in twenty books. Vol. III], Spaso-Preobrazhenskiy monastyr', Moscow, Russia (in Russ.).
2. Astafiev, P. E. (1893), *Vera i znanie v edinstve mirovozzreniya (opyt kriticheskoy monadologii)* [Faith and knowledge in the unity of worldview (experience of critical Monadology)], Moscow, Russia (in Russ.).
3. Astafiev, P. E. (1889), "On the issue of free will", *O svobode voli. Trudy Moskovskogo psikhologicheskogo obshchestva*, 3, Moscow, Russia (in Russ.).
4. Astafiev, P. E. (1890), *Nacional'nost' i obshchechelovecheskie zadachi (k russkoy narodnoy psikhologii)* [Nationality and universal tasks (to Russian national psychology)] Moscow, Russia (in Russ.).
5. Bakunin, P. A. (1881), *Zapozdaly golos sorokovykh godov (po povodu zhenskogo voprosa)* [Belated voice of the forties (about the female question)], St.-Petersburg, Russia (in Russ.).
6. Bakunin, P. A. (2016), *Osnovy very i znaniya* [Foundations of faith and knowledge], Lenand, Moscow, Russia (in Russ.).
7. Gadamer, H.-G. (1988), *Istina i metod. Osnovy filosofskoy germenевtiki* [Truth and method. Fundamentals of philosophical hermeneutics], Progress, Moscow, Russia (in Russ.).
8. Diogenes Laertios (1979), *O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitkh filosofov* [On the life, teachings and sayings of famous philosophers], Mysl', Moscow, Russia (in Russ.).
9. *Pamyati K. N. Leontieva* [In memory of Konstantin Leontiev] (1911), St.-Petersburg, Russia (in Russ.).
10. Rozanov, V. V. (2001), *Literaturnie izgnanniki. N.N. Strakhov. K.N. Leontiev* [Literary exiles. Nikolai Strakhov. Konstantin Leontiev], Republic, Moscow, Russia (in Russ.).
11. Strakhov, N. N. (1894), *Ob osnovnykh poniatyakh psikhologii i fiziologii* [On the basic concepts of psychology and physiology], St.-Petersburg, Russia (in Russ.).

*Информация о конфликте интересов:
автор не имеет конфликта интересов для де-
клараций.*

*Conflict of Interests: the author has no con-
flict of interests to declare.*

ОБ АВТОРЕ:

Ильин Николай Петрович, доктор фи-
зико-математических наук, профессор, Санкт-
Петербургский политехнический университет

Петра Великого, ул. Политехническая, д. 29,
г. Санкт-Петербург, 195251, Россия;
ilyinnp@yandex.ru

ABOUT THE AUTHOR:

Nikolay P. Ilyin, Doctor of Physical and
Mathematical Sciences, Professor, Peter the Great
St. Petersburg Polytechnic University, 29
Politekhnikeskaya St., St. Petersburg, 195251,
Russia; ilyinnp@yandex.ru

УДК 82.09

DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-1-0-3

Фатеев В. А.

КАКОЙ РОМАН ТОЛСТОГО ЛУЧШЕ?
(Беглые заметки о критическом этюде К. Н. Леонтьева
«Анализ, стиль и веяние»)

Свободный исследователь, г. Санкт-Петербург, Россия; vfateyev@gmail.com

Аннотация. В данной статье, или эссе, рассматриваются особенности критического этюда К.Н. Леонтьева, посвященного сопоставительному разбору двух выдающихся романов Л.Н. Толстого – «Война и мир» и «Анна Каренина». По мнению автора, применяемый Леонтьевым метод анализа художественного текста носит субъективно-аксиологический, «оценочный» характер. Леонтьев отдает предпочтение «Анне Карениной», находя основной недостаток романа «Война и мир» в осовременивании и чрезмерном осложнении психологии действующих лиц произведения. Автор критического этюда находит также в романе-эпопее большее, чем в «Анне Карениной», количество натуралистических изъянов. В статье отмечается, что Леонтьев прослеживает во всем творчестве Толстого некий стилистический прогресс от «Войны и мира» к более совершенной «Анне Карениной» и затем к лаконизму художественно безупречных «народных» рассказов. Однако, как показано в данной статье на примере анализа «Войны и мира» Н.Н. Страховым, возможны и иные убедительные оценки эволюции творчества Толстого. Подчеркивается, что, несмотря на придание душевной жизни героев «Войны и мира» психологизма, присущего более поздним эпохам, Толстой сумел создать в романе убеждающую читателя иллюзию жизненной достоверности. Проводится также мысль, что Леонтьев, сосредоточившись на стилистических особенностях произведений, не принимает во внимание уже ощущаемую в романе «Анна Каренина» и всё более нарастающую в дальнейшем моралистическую тенденцию. Основное значение критического шедевра Леонтьева – в тонком психологическом и эстетическом анализе целого ряда не выявленных прежде нюансов великих произведений. Однако выводы Леонтьева относительно художественного превосходства одного из романов, при всей талантливости аргументов, носят, как считает автор, сугубо субъективный, «любительский» характер, что признает и сам писатель, заявляя в конце концов о художественной равноценности будто бы соперничающих произведений.

Ключевые слова: К.Н. Леонтьев; Л.Н. Толстой; «Война и мир»; «Анна Каренина»; анализ; стиль; эстетика жизни; субъективизм; А.А. Григорьев; Н.Н. Страхов; органическая критика; И.С. Тургенев; морализм; славянофильство; В.В. Розанов.

V. A. Fateyev

WHICH NOVEL BY TOLSTOY IS BETTER?
(Impromptu Notes on Konstantin Leontiev's Critical Essay
Analysis, Style and Waft)

Free researcher, St. Petersburg, Russia; vfateyev@gmail.com

Abstract. This article or essay deals with the specific features of Konstantin Leontiev's critical study devoted to a comparative investigation of two great novels by Leo Tolstoy, *War and Peace* and *Anna Karenina*. Leontiev gives preference to *Anna Karenina*, asserting that the main drawback of *War and Peace* is in modernizing and excessively complicating the psychology of the characters by the author. Leontiev also traces in the epic novel a larger number of excessive naturalistic details. It is stated that the writer observes a kind of stylistic progress throughout Tolstoy's creative career, from *War and Peace* to the more perfect *Anna Karenina* and then to the impeccable short stories for common people. However, as this article suggests, drawing on the example of Nikolay Strakhov's analysis of *War and Peace*, different convincing evaluations of the evolution of Tolstoy's creative path are also possible. It is emphasized that Tolstoy, while endowing his historical characters with contemporary psychological features, still succeeded in creating a convincing aesthetic illusion in his novel. An idea is also expressed that Leontiev, concentrating on the novels' stylistic elements, neglects the moralistic tendency already sensible in *Anna Karenina* and drastically growing in subsequent works. The main significance of Leontiev's critical masterpiece lies in his subtle psychological and aesthetic analysis of a whole number of previously unexplored nuances of the great works. His preferential choice of one of the novels, however, even if skillfully grounded, still appears purely subjective, based on personal feelings, which is eventually admitted by the writer himself declaring at the end that the rivalling works are equally outstanding.

Keywords: Konstantin Leontiev; Leo Tolstoy; "War and Peace"; "Anna Karenina"; analysis; style; aesthetics of life; subjectivism; Apollon Grigoryev; Nikolai Strakhov; Organic Criticism; Ivan Turgenev; moralism; Slavophilism; Vasily Rozanov.

Читавшим книгу В.В. Розанова «Литературные изгнанники» памятно, конечно, то неизгладимо яркое впечатление, какое произвел на Василия Васильевича, в то время учителя Елецкой гимназии, прочитанный им в 1890 году, в читальне городского сада, критический этюд «Анализ, стиль и веяние» о романах Льва Толстого совершенно неизвестного ему тогда автора Константина Леонтьева: «В те первые минуты *смелость и гордость* Л-ва больше всего меня поразили. Он имел силу сказать вещи, каких никто в лицо обществу и читателям не говаривал. <...> Леонтьев вообще действовал, как пощечина. "На это нельзя

не обратить внимания", – произносил всякий читатель, прижимая ладонь к горящей щеке» [6, с. 62].

И, надо сказать, даже и сегодня этот весьма редкий у Леонтьева, ныне уже признанного консервативного писателя и философа, опыт литературно-критического исследования способен произвести шокирующее впечатление на незнакомого с его творчеством и не слишком искушенного в литературной критике читателя.

Леонтьев порастил Розанова не только смелостью консервативных высказываний, но и единственной в своем роде свободой выражения оригинальных эстетических

мнений. Розанов писал потом Леонтьеву: «Решительно, прочтя страницы 2–3 “Анализа”, я уже ясно видел, что имею перед собой человека безмерной внутренней силы, тонкой, не ошибающейся проницательности, и совершенно не стесняющегося ничьим присутствием» [6, с. 395].

Первое, что сразу бросается в глаза при чтении этого этюда: Леонтьев – критик действительно очень необычный. Удивляет уже само броское и в то же время загадочное в своей грамматической некорректности название, в котором в сочетании со словом «анализ» использованы, казалось бы, такие не согласованные с ним грамматически и не «рифмующиеся», как теперь говорят, понятия из совершенно других смысловых рядов, как «стиль и веяние». А если бы вместо «веяния» стояло какое-либо словечко из того же ряда, что и два первых, скажем, «прием», то так могла бы называться работа какого-нибудь формалиста 1920-х годов, например, Шкловского или Эйхенбаума. Необычно уже само сосредоточение писателя и публициста с историческим складом ума на вкусовых нюансах языка, стиля, формы, что более характерно для критики XX века. Однако даже если и допустить, что «этиюд» посвящен анализу *стиля* романов Толстого, то третье, изысканное в своей романтической неопределенности слово в названии, «веяние», выводит сочинение на более широкие просторы эстетических обобщений. Нет сомнения, что этот выразительный термин «навеяли» симпатии чуткого автора к Аполлону Григорьеву – одному из критиков, на которого он равняется.

Не менее оригинально Леонтьев начинает критический этюд: он вспоминает о своей же статье, напечатанной за год до этого: «Два графа: Алексей Вронский и Лев Толстой». Эти неоконченные размышления на тему, «почему нам Вронский гораздо нужнее и дороже самого Льва Толстого» [2, с. 240] носят, надо признать, еще более необычный, если не сказать парадоксальный характер.

Категоричный до парадоксальности главный тезис той статьи Леонтьев еще раз

формулирует в критическом этюде так: «В наше смутное время, и раздражительное, Вронские гораздо полезнее нам, чем великие романисты» [3, с. 306], т.е. попросту говоря, знатный, красивый и смелый воин лучше, полезнее писателя, даже гениального. В статье «Два графа» высказано много необычных и очень консервативных мыслей в духе «эстетики жизни», однако сам подход автора к литературе не может не вызвать иронического отношения и ассоциации, хотя бы и по контрасту, например, с нигилистической утилитарной критикой вроде афоризма «Сапоги полезнее Шекспира», приписываемого Писареву. Конечно, Леонтьев далек от столь примитивного утилитаризма, но он сознательно огрубляет свое парадоксальное суждение о большей важности патриотизма и «смелых, решительных и даже *физически* крепких» защитников Отечества типа Вронского, по сравнению с рефлектирующими Лёвиными, меняющими мнения чуть ли не каждый день. Однако несколько дамский оттенок подобной любви к военным хорошо подметил позже Бердяев в статье «О вечно-бабьем в русской душе», высмеяв Розанова с его произвольным восторгом при встрече полка храбрых кавалеристов на улице Петрограда. Перекликается это рассуждение Леонтьева еще и с расхожей, набившей в свое время оскомину темой неутомимого искания образа «положительного героя» в советской литературной критике.

Критический этюд является своего рода продолжением статьи о двух графах. Мне вряд ли удалось бы отойти от иронического тона в своих заметках, если бы и в данном этюде рассуждения Леонтьева шли в том же субъективном эстетски-аристократически-утилитарном русле. Но Леонтьев оставляет этот «житейский», как он выражается, подход и переходит к подлинной эстетике – т.е. анализу собственно романов. Центр анализа сосредоточивается на *достоверности* изображения Толстым в «Войне и мире» и «Анне Карениной» исторических лиц и его современников, а также

отражении «веяния эпохи», т.е. перемещается все-таки в *литературную* плоскость.

Леонтьев и сам признал в более ранней статье, что рассуждение «о социальной ценности и лично психическом значении разных русских героев», изображенных в художественном произведении, опирается на не слишком твердую почву: «Трудно решить, который из этих романов художественно выше и который политически-полезнее. И тот, и другой так прекрасны...» [2, с. 309]. Именно эти затруднения по поводу соотнесения заслуг героев двенадцатого года побудили его оставить статью по «эстетике жизни» неоконченной и заняться «чисто эстетической задачей»: сравнением достоинств и недостатков двух лучших романов Льва Толстого. Правда, и здесь выбор темы ставит автора перед необходимостью опираться все-таки на сугубо *субъективные* оценки, так как в основании аксиологических критериев неизбежно лежат личностные интуитивные предпочтения.

Это могло испугать кого угодно, но только не Леонтьева, ибо самая характерная черта его творческого метода – декларативный субъективизм подхода к литературе: «...зная хорошо всю крайнюю субъективность моей оценки, я и не ищу тщательно скрывать моего “я” за будто бы общими взглядами» [3, с. 247]. Леонтьев признает, что подобный подход, который зиждется на «непобедимом» (его слово) избрании личного вкуса, весьма непривычен. Он осознает также, что его демонстративный отказ от общепринятых в объективистской критике, но *нескромных*, по его мнению, выражений «мы думаем» и «нам кажется», может послужить поводом к упрекам. Тем не менее Леонтьев, привычный к умственному одиночеству, готов сносить упреки «в любви к парадоксам» и в «бесплезной оригинальности».

Подобный субъективный подход опасен лишь для исследователя, который испытывает недостаток личностных качеств таланта, вкуса и воображения для такого рода дерзаний, а Леонтьев явно не принад-

лежит к их числу. Рискну разделить дерзкую леонтьевскую мысль, что в конечном счете всякий настоящий литературный критик, которому суждено сказать свое веское и оригинальное слово, опирается в оценке художественного сочинения на свои индивидуальные предпочтения. А в критическом этюде Леонтьев выражает этот постулат, например, так: «...эстетическая критика, подобно искреннему религиозному рассуждению, должна неизбежно исходить из живого личного чувства и стараться лишь оправдать и утвердить его логически...» [3, с. 244].

Сопоставление выдающихся романов мировой литературы «Война и мир» и «Анна Каренина», о которых *по отдельности*, казалось бы, уже сказано так много, если не всё, позволяет Леонтьеву вскрыть множество тончайших черт творчества классика отечественной словесности и тем самым ярко проявить свои незаурядные критические способности.

У меня нет возможности останавливаться здесь подробно на сквозных темах леонтьевского этюда: на всестороннем сопоставлении «Войны и мира» и «Анны Карениной» с великолепным анализом образов героев произведений, на степени убедительности психологических мотивировок действующих лиц и достоверности воссоздания веяния эпохи, на блестящем разборе бредовых состояний и снов, на настойчивом выявлении и осуждении недостатков романов, прежде всего «Войны и мира», да и всей современной литературы, связанных с натуральной школой (в основном критике использования грубых и приземленных стилистических оборотов). Ограничу свою задачу лишь анализом сопоставления Леонтьевым двух великих романов Толстого.

Несмотря на то, что основное внимание в критическом этюде Леонтьев уделяет доказательству чрезмерного психологизма Толстого в «Войне и мире», будто бы не соответствующего *простой* эпохе 1812 года, и обнаружению многочисленных стилистических недостатков и шероховатостей в этом романе – всё это под знаком своей

неутомимой борьбы с «Гоголевщиной» [4, с. 478], он восхищается «Войной и миром» никак не в меньшей мере, чем «Анной Карениной». Вопреки собственным суждениям он пишет: «Сравнивая их частности и отдавая, при таком подробном рассмотрении, преимущество то одному, то другому, необходимо признать, что сумма их достоинств одинакова» [3, с. 254-255].

Леонтьев признает, например, что в «Войне и мире» «задача возвышеннее и выбор благодарнее», что патриотическая заслуга романа несомненна, но тем не менее отдает преимущество «Анне Карениной», полагая, что ее автору было труднее – надо было самому выбирать в пестроте мелькающих явлений современного потока и подкрепить это избрание «долговечной мыслью».

Насколько верно изображение эпохи в «Войне и мире», по мнению автора, решить нелегко, но он, колеблясь, всё же склоняется к выводу, что изображаемые в романе герои скорее соответствуют не духу начала XIX века, а веянию эпохи 50-х годов, когда в русской литературе началось господство натуральной школы с ее «излишней физической наблюдательностью».

Леонтьев находит в «Войне и мире» множество мелких натуралистических шероховатостей во внешних приемах Толстого как питомца «гоголевского периода» в литературе, отмечает наличие их (не столь обильное) и в «Анне Карениной», но тут же признает, что у Толстого вообще подобных «препятствий» несравненно *меньше*, чем у большинства других писателей.

В качестве литературных образцов Леонтьев ставит «Капитанскую дочку» Пушкина с ее «чистым, простым и кратким» «старо-дворянским рассказом» об исторических событиях, от которых «веет XVIII веком», а также бесхитростную «Семейную хронику» С.Т. Аксакова.

«Анна Каренина», по мнению Леонтьева, несравненно изящнее «Войны и мира», с чем можно и согласиться, хотя можно и поспорить. Но еще более просты и изящны для Леонтьева поздние народные рассказы Толстого («Чем люди живы», «Ангел»,

«Свечка» и другие). А вот с этим согласиться труднее. Во-первых, короткие рассказы, при всем их совершенстве, трудно сопоставимы с эпическими произведениями – это лишь художественные этюды, притчи, почти миниатюры. Во-вторых, в них слишком явно прослеживается проповедническая тенденция, характерная для позднего Толстого.

Восхищенному мнению Леонтьева о народных рассказах можно противопоставить, например, столь же категоричное в своей субъективности мнение выдающегося ученого Ф.И. Буслаева, который эмоционально обрушивается на народные рассказы Толстого, чутко уловив их тенденциозный морализм: «Гр. Толстой в течение последних годов безжалостно разменивал своё великое поэтическое дарование на грошовую мелочь азбучной морали, схоластических толкований и разных индивидуальных опытов и попыток. А эти побасенки об ангеле в подмастерьях у сапожника, о лучезарном русском мужичке в иерусалимском храме перед гробом Господним и вся эта промозглая елейность напускной тенденциозной морали? Разве это та высокая, глубоко захватывающая душу, правда жизни, которую с такой беспримерною искренностью открывал перед нами наш любимый поэт в своих превосходных романах? Это – ненамеренная, бессознательная фальшь и есть то роковое возмездие, которое карает поэта за его самоотречение» [1, с. 464]. Леонтьев в брошюре «Наши новые христиане» (1882) и сам признавал рассказ «Чем люди живы», который явно имеет в виду Буслаев в этой цитате, проявлением сентиментального или розового христианства. Однако и там Леонтьев отмечает «совершенство художественной формы» рассказа, отказывая ему, правда, в «высшей гениальности» из-за неверной трактовки христианской любви.

* * *

С высокой оценкой Леонтьевым достоинств народных рассказов можно было бы отчасти согласиться, хотя неподдельное возмущение Буслаева тоже может иметь

своих приверженцев. Но хотелось бы отметить другое: Леонтьев обнаруживает здесь пристрастие к странной для консерватора идее какого-то «прогресса» в творчестве Толстого: от тяжеловесной эпопеи «Война и мир», подпорченной «бревнами эстетического преткновения» и отражающего скорее субъективные взгляды автора, нежели правдивую картину эпохи, писатель будто бы восходит к более простой, изящной и лишенной «излишнего подглядывания» «Анне Карениной», чтобы найти полное воплощение своей эстетики в кратких, «восхитительных по изложению» [3, с. 181] и лишенных «скверных мушиных пятнышек нашего натурализма» народных рассказов.

Леонтьев, увлекшись борьбой с натурализмом, утверждает, будто Толстой оставил эпическую форму и прежний стиль потому, «что самому гениальному из наших реалистов, наскучили и опротивели многие привычные приёмы той самой школы, которой он так долго был главным представителем» [3, с. 254].

В творчестве Толстого действительно наблюдается определенное развитие, но это «развитие», осмелюсь по-леонтьевски прямо заявить, – со знаком минус. Если в «Войне и мире» Толстой близок к славянофильски-народническому (скорее почвенническому) взгляду, во многом восходящему к «Капитанской дочке» и идеям Ап. Григорьева о «смирном» и «хищном» типах, воплотившимся в образах Платона Каратаева, Пьера Безухова, да и Михаила Кутузова, как это убедительно показал Н.Н. Страхов, то в «Анне Карениной» теперь, в ретроспективе, можно заметить едва намечившиеся, но уже более очевидные, чем в «Войне и мире», черты морализма. В критическом этюде Леонтьев, сосредоточившись на эстетической проблематике, совершенно не касается проповедничества Толстого, что позволяет ему подробнейшим образом сопоставить стилистические различия двух романов. Однако, по моему мнению, сознательное сужение темы до формально-эстетических элементов идет в ущерб общим выводам. Леонтьев словно не

замечает нарастающую, от «Войны и мира» к «Анне Карениной» моралистически-проповедническую тональность художественного творчества Толстого, достигающего антихудожественного апогея в романе «Воскресение».

Создается впечатление, что Леонтьев восторгается совершенством народных рассказов Толстого не в последнюю очередь из-за их краткости и стилистической простоты. В том же духе, только наоборот, можно трактовать восхищение Леонтьева в другом месте этюда известным высказыванием Тургенева о том, что «Левушка Толстой – это слон» [3, с. 258, см. также: 5]. К сожалению, Леонтьев, восхитившись выразительным образом, не вполне раскрыл свое понимание этого яркого сопоставления Тургеневым громадного, неодолимой творческой силы и напора гения из Ясной Поляны с африканским чудищем из семейства хоботовых. Подчеркнув гигантизм личности писателя сопоставлением его огромного романа с еще более чудовищным, нарушающим все зоологические приличия ископаемым сиватериумом, огромные черепа которого хранятся в Индии, в храме бога Шивы, Леонтьев подхватывает остроумное изречение Тургенева, ассоциируя его исключительно с «исполински-причудливыми» [3, с. 415] чертами «Войны и мира»: «Или еще можно уподобить “Войну и Мир” индийскому же идолу, – и три головы или четыре лица, и шесть рук, и сосцов без счету! И размеры, и мудрость, и драгоценный материал... И выдержка общего плана; и до тяжеловесности неиссякаемые подробности; четыре героини и равноправных (в глазах автора и читателя) три героя...» [3, с. 416]. Не сразу и поймешь, чего здесь больше: восхищения объемом и многосложным романом или его критики. Страхов же отмечает, что при всем обилии характеров, сцен, моментов человеческой жизни и душевных проявлений, автору чудесным образом удалось привести свое творение громадных размеров в гармоничное творение, охватывающее всё многообразное течение жизни.

Леонтьев в своих придирах к «шишкам и колючкам» натурализма и пристрастии к изяществу лирического идеализма в литературе (в качестве примеров такового он приводит творчество Кохановской и Марко Вовчок) словно не замечает, что как раз в «Войне и мире» Толстой достигает исковых вершин подлинного реализма, в котором найдено мерило добра и зла, возвышенного и низкого, физического и духовного, а жизнь изображается как она есть, в благородном и эпически спокойном, вечном течении, без прикрас и ощутимых уклонений в натурализм.

Соглашаясь со Страховым в том, что в огромном эпическом романе «Война и мир» всё его многосложное содержание удивительным образом гармонизировано в художественной форме, нельзя не отметить, что качество «слоновости», конечно, имеет отношение и ко всему творческому пути Толстого. Яснополянский «гигант» прислушивается, по отзывам современников, лишь к самому себе и вечно, подобно слону, упрямо прет напролом, настаивая на своем, и прокладывает собственную дорогу, несмотря на любые препятствия.

Толстой умеет быть настойчивым и убедительным, как в отстаивании своего мирозерцания, так и (особенно) в художественном творчестве. Опираясь на вечные, универсальные законы искусства, Толстой создал в «Войне и мире» совершенную, вневременную художественную иллюзию действительности, чарующе воздействующую на читателя как правда жизни вне зависимости от верности критериям достоверности описываемой эпохе. Сам Леонтьев вынужден признать, что хотя, по его мнению, «Война и мир» не столько передает веяние эпохи, сколько выражает собственные, более поздние взгляды автора, гениальный писатель *убедил* его своей разработкой характеров. Точно так же Толстой, благодаря своему непревзойденному таланту художника, убедил и весь мир, заставил всех нас поверить в достоверность героев своей эпопеи, пусть они и психологически осовременены автором.

Но Леонтьев, избрав темой этюда сопоставительный анализ «стиля и веяния» романов, словно забывает сказать и о том, о чем резко и весьма убедительно писал в своих обличительных сочинениях о «розовом христианстве». В критическом этюде ни разу не упоминается о том, что после известного религиозного поворота Толстой повел себя буквально как «слон в посудной лавке»: он решительно пошел неизведанным, собственным путем, не воспринимая чужих мнений и во имя своей новой веры круша всё подряд: прежнее собственное художественное творчество, государство, армию, церковь...

Какой же роман Толстого все-таки лучше? Леонтьев изо всех сил во имя всё той же «эстетики жизни» силится убедить читателя, что лучше «Анна Каренина», хотя сам в этом сомневается, так как ему явно нравятся *оба* романа. Нет сомнения, что его субъективному анализу вполне можно противопоставить такие же основательные аргументы в пользу романа «Война и мир», почерпнув их, например, из цикла статей Н.Н. Страхова о романе-эпопее.

Страхов очень убедительно, например, рассматривает «Войну и мир» как развитие традиции пушкинской прозы, которую Леонтьев скорее *противопоставляет* роману-эпопее. То же можно сказать и о «Семейной хронике» С.Т. Аксакова. Опираясь на выраженный в романе русский идеал «простоты, добра и правды» и на органическую критику Ап. Григорьева, Страхов создает целостный очерк этого эпического романа как развитие лучших черт отечественной литературы и высшее воплощение русского народного характера.

При этом Страхов совсем не преувеличивал, а лишь пророчески предвосхищал будущие оценки романа, когда в критическом восторге рассматривал «Войну и мир» как одно из высших достижений мировой литературы: «Какая громада и какая стройность! Ничего подобного не представляет нам ни одна литература» [7, с. 341].

В отличие от Леонтьева, находившего в романе избыток, по его мнению, психологических деталей, Страхов восхищается романом как чудом искусства, как величественной картиной, в которой все подробности заняли свое надлежащее место и выявился идейный центр произведения, его «душа», придающая роману внутреннее единство и полную жизненность.

Страхов подчеркнул, что Толстой воплотил перед нами героизм смирения, свойственный русскому народу, и показал его превосходство перед героизмом деятельным. Эти тезисы получают у критика весьма убедительное раскрытие, причем Толстой, с его предпочтением «смирных» народных типов «хищным» и пронизывающим роман патриотическим духом выглядит, как это ни странно, вполне близким к славянофильству. Страхов выявляет и подчеркивает в романе Толстого явно присутствующие там «славянофильские» черты, которые самому писателю, особенно после его духовного поворота, было если не чужды, то не совсем близки.

Леонтьев, кстати, сам напоминает нам, что первоначально был очень недоволен романом «Война и мир» за излишество психического анализа и за осовременивание истории, и только под влиянием статьи Страхова в журнале «Заря» исправил свой «односторонний взгляд» [7, с. 301] на роман. Но всё же в критическом этюде Леонтьев по-прежнему рассматривает «народнические» настроения Толстого лишь с осуждением, с точки зрения нарушения исторической правдоподобности, и подвергает критике за то, что до этих мыслей и характеров Толстой мог додуматься только *после* славянофилов, а потому их использование для характеристики героев 1812 года не вполне правомочно.

* * *

Но важнее этого, вполне верного наблюдения, то, что уже в «Анне Карениной» видно, что эти черты воззрений Толстого, привлёкшие ранее Страхова и так прекрасно им истолкованные, начинают бессознательно вытесняться в творческом

горниле писателя, пока еще незаметно, иными оттенками, скорее западнически-нигилистического толка. Никаким славянофилом Толстой, как это выявляется, например, из его бесед и переписки со Страховым периода создания «Анны Карениной», уже ни в коей мере не был. А был он, по меткому слову Фета, как и Тургенев, «западником, только на русской подкладке из ярославской овчины» [8, с. 449].

Очень показательно в этом отношении, например, почему М.Н. Катков отказался печатать в своем «Русском вестнике» пренебрежительные высказывания действующих лиц романа «Анна Каренина» и прежде всего автобиографического Лёвина о помощи русских добровольцев угнетенным братьям-славянам на Балканах. Этот характерный эпизод занимает ничтожно малое место в романе, и, если бы не протест Каткова, на него вряд ли обратили бы серьезное внимание. Со временем, однако, стало ясно, что здесь уже проявилась нарастающая нигилистическая тенденция Толстого к отрицанию патриотизма и любых войн, даже освободительных.

Не удивительно, что Леонтьев не придал значения в своем критическом этюде этому проявлению толстовского пацифизма – он и сам, как известно, очень скептически относился к панславизму и не ожидал ничего хорошего от освобождения балканских славян, кроме их приобщения к европейским либерально-эгалитарным соблазнам. Однако странно, что Леонтьев с его тонким чувством изящного не почувствовал, что по сравнению с «Войной и миром» в «Анне Карениной» нарастает *назидательность* (хотя ее проявления еще далеко не превышают критических пределов, как это случилось с романом «Воскресение»). Но на усиление моралистических тенденций указывают многие нюансы романа, в том числе и сам сюжет «Анны Карениной», в частности, смерть героини, которая представлена в романе как наказание за совершенный грех, о чем свидетельствует уже и эпиграф к роману: «Мне отпущение, и аз воздам».

Высказываю здесь эти соображения совсем не для того, чтобы как-то принизить величие «Анны Карениной». Моя цель здесь иная: показать, что «Война и мир» ни в коей мере не уступает более позднему роману в своих достоинствах, и вполне возможны и другие, столь же аргументированные оценки противопоставленных Леонтьевым друг другу гениальных произведений «великого писателя земли русской».

Вопрос о том, какой же роман Толстого лучше, помещен мною в название лишь для обозначения главной темы критического этюда, но никак не для выявления «победителя» в споре двух бесспорных шедевров мировой литературы. Ведь у каждого из нас собственное восприятие художественного произведения – и в этом состоит одна из привлекательных сторон чтения. Что же касается «Войны и мира» и «Анны Карениной», то безусловное всемирное признание этих великих романов Толстого делает индивидуальные пристрастия читателя не столь уж и важными – они бессильны поколебать их устоявшуюся репутацию. На первое место в соперничестве почитателей того или другого романа выходит приводимая в споре субъективная аргументация. И Леонтьев в своем ярком и многогранном критическом этюде подметил и красочно высветил многие незамеченные нами прежде черты этих выдающихся произведений русской и мировой литературы, что и является основной задачей литературной критики.

Характерно, что уделив столько внимания раскрытию недостатков «Войны и мира» и достоинств «Анны Карениной», автор этюда и сам ближе к концу совсем забывает о соперничестве этих романов, восхищаясь достоинствами обоих и примирительно восклицает в заключительном аккорде, что ему хотелось бы написать две больших книги «об этих двух сочинениях, равноценных и тщетно оспаривающих друг у друга первенство перед судом справедливой критики... <...> Но это неосуществимая мечта... Поздно!..» [3, с. 421].

Литература

1. Буслаев, Ф.И. О литературе: Исследования; Статьи. М.: Худож. лит., 1990. 512 с.
2. Леонтьев, К.Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. Т. 8. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2007. 639 с.
3. Леонтьев, К.Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. Т. 9. СПб.: Владимир Даль, 2014. 974 с.
4. Леонтьев, К.Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. Т. 11. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2018. 856 с.
5. Боборыкин, П.Д. Памяти Тургенева // Новости и Биржевая газета. 1883. № 144. 25 августа. С. 2.
6. Розанов, В.В. Литературные изгнанники. Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев. М.: Республика, 2001. 477 с.
7. Страхов, Н.Н. Критические статьи об И. С. Тургеневе и Л. Н. Толстом (1862–1885). СПб.: Тип. бр. Пантелеевых, 1885. 484 с.
8. Фет, А.А. Воспоминания. М.: Правда, 1983. 492 с.

References

1. Buslayev, F. I. (1990), *O literature: issledovaniya; statyi* [On Literature: Studies and Articles], Khudozhestvennaya Literatura Publishers, Moscow (in Russian).
2. Leontiev, K. N. (2007), *Polnoye sobraniye sochineniy i pisem: v 12 t. T. 8. Kn. 1.* [Complete Works and Letters: in 12 vols. Vol. 8. Book 1], Vladimir Dahl Publishers, St. Petersburg (in Russian).
3. Leontiev, K. N. (2014), *Polnoye sobraniye sochineniy i pisem: v 12 t. T. 9.* [Complete Works and Letters: in 12 vols. Vol. 9], Vladimir Dahl Publishers, St. Petersburg, (in Russian).
4. Leontiev, K. N. (2018), *Polnoye sobraniye sochineniy i pisem: v 12 t. T. 11. Kn. 1.* [Complete Works and Letters: in 12 vols. Vol. 11. Book 1], Vladimir Dahl Publishers, St. Petersburg, Russia (in Russian).
5. Boborykin, P. D. "Pamiati Turgeneva" [To the Memory of Turgenev], *Novosti I Birzhevaya gazeta* (1883) [News and Stock-Exchange Newspaper], 144, August 25, 2, St. Petersburg (in Russian).
6. Rozanov, V. V. (2001), *Literaturniye izgnanniki. N.N. Strakhov. K.N. Leontiev* [Literary Exiles. N. N. Strakhov. K. N. Leontyev], Republic Publishers, Moscow (in Russian).

7. Strakhov, N. N. (1885), *Kriticheskiye statyi ob I. S. Turgeneve i L. N. Tolstom (1862-1885)* [Critical Articles about I. S. Turgenev and L. N. Tolstoy (1862-1885)], Tipografiya bratyev Panteleyevykh, St. Petersburg (in Russian).

8. Fet, A. A. (1983), *Vospominaniya* [Memories], Pravda Publishers, Moscow (in Russian).

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для декларации.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Фатеев Валерий Александрович, кандидат филологических наук, историк литературы, переводчик, Санкт-Петербург, Россия; vfateyev@gmail.com

ABOUT THE AUTHOR:

Valery A. Fateyev, Candidate of Philology, Historian of Literature, Translator, St. Petersburg, Russia; vfateyev@gmail.com

УДК 82.09

DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-1-0-4

Черкасов В. А.¹,
Петрова С. В.²

**ЕГО ВЕЛИЧЕСТВО... ФАТУМ! ПОЛЕМИКА
Ф. Е. ПАКТОВСКОГО С ИНТЕРПРЕТАЦИОННЫМИ
СТЕРЕОТИПАМИ ЛИТЕРАТУРНО-КРИТИЧЕСКОЙ
ЧЕХОВИАНЫ 1880-1900-х**

¹ Белгородский государственный национальный исследовательский университет,
ул. Победы, 85, г. Белгород, 308015, Россия; cherkasov@bsu.edu.ru

² Белгородский государственный национальный исследовательский университет,
ул. Победы, 85, г. Белгород, 308015, Россия; petrova@bsu.edu.ru

Аннотация. В настоящей работе представлен концептуальный анализ очерка Ф.Е. Пактовского, посвященного творчеству А.П. Чехова. Актуальность данного исследования определяется значимостью фигуры литературоведа для истории русской критики XIX-XX вв., важностью его взглядов на творчество авторов русской литературы рубежа веков, а также для истории НИУ «БелГУ», поскольку критик был одним из директоров Белгородского учительского института. Изучение творческого наследия Ф.Е. Пактовского осуществлялось с использованием мотивационно-образного, биографического, историко-литературного методов. Обращаясь к произведениям А.П. Чехова, литературовед оценивает его героев как «бессильных, жалких и смешных» людей, которые не способны на противостояние фатуму. Он не снимает вину с самого человека в его несчастьях, но зовет на борьбу с ними, призывая к духовному преображению. Ф.Е. Пактовский одним из первых попытался классифицировать персонажей А.П. Чехова, что имеет культурологическое значение как свидетельство современника о социальном составе российского общества рубежа XIX-XX вв.

Ключевые слова: Ф.Е. Пактовский; А.П. Чехов; литературная критика; концептуальный анализ; мотивационно-образный метод; биографический метод; историко-литературный

V. A. Cherkasov¹,
S. V. Petrova²

**HER MAJESTY... FATE! POLEMIC OF F. PAKTOVSKY
WITH INTERPRETATIONAL STEREOTYPES OF LITERARY
AND CRITICAL CHEKHOVIANA OF 1880-1900**

¹ Belgorod State National Research University 85 Pobedy St., Belgorod, 308015, Russia;
cherkasov@bsu.edu.ru

² Belgorod State National Research University 85 Pobedy St., Belgorod, 308015, Russia;
petrova@bsu.edu.ru

Abstract. This paper presents a conceptual analysis of the essay by F.E. Paktovsky dedicated to the works of A.P. Chekhov. The pertinence of this research stems from the significance of the literary figure for the history of Russian criticism of the XIX-XX centuries, the importance of his views on the works of the authors of Russian literature of the XIX-XX centuries, as well as for the history of Belgorod State National Research University, as long as the critic was one of the directors of Belgorod Teachers' Training Institute. The study of the creative heritage of F.E. Paktovsky was carried out using motivational-figurative, biographical, historical and literary methods. Turning to the works of A.P. Chekhov, the literary scholar, considers his characters as

"impotent, pitiful and ridiculous" people who are not capable of opposing their fate. He does not shift the blame from the person in his misfortunes, but calls to fight with them, calling for spiritual transformation. F.E. Paktovsky was one of the first who tried to classify the characters of A.P. Chekhov, and this fact has cultural significance as evidence of a contemporary on the social composition of Russian society at the turn of the XIX-XX centuries.

Keywords: Fedor Paktovsky; Anton Chekhov; literary criticism; conceptual analysis; motivational-figurative method; biographical method; historical and literary.

Введение. Наша статья продолжает серию исследований, посвященных творчеству Фёдора Егоровича Пактовского (Черкасов, Петрова, 2018), в рамках проекта профессора НИУ «БелГУ» В.М. Москвина «Белгородский учительский институт: директора, преподаватели и выпускники» (Московкин 2014: 37-38). Статья Пактовского «Современное общество в произведениях А.П. Чехова» (1901) (Пактовский, 1901) до сих пор не привлекала внимания современных ученых, если не считать беглого ее упоминания в регионоведческой работе А.А. Ершовой «А. П. Чехов в оценке казанской критики и литературоведения конца XIX – начала XX веков» (Казань, 2016). (Ершова, 2016). На наш взгляд, изучение рецепции творчества Чехова его современниками оказывается неполным без рассмотрения концепции Пактовского, которая, в свою очередь, не может быть постигнута в своей целостности вне контекста всероссийской чеховианы 1890-1900-х гг.

Уже на рубеже XIX-XX вв. в литературно-критической чеховиане сложились устойчивые представления по поводу проблематики творчества писателя, другими словами, интерпретационные доминанты, соотносимые, по определению М.А. Мурини, «с феноменом “загадочности” творчества писателя, проблемами так называемого “пантеизма” Чехова и чеховского “пессимизма”, социальной проблематикой эпохи, которая художественно моделировалась в творчестве писателя» (Муриня, 1991: 3). Чеховедческая концепция Пактовского в этом смысле не является исключением: на поставленные современной ему критикой вопросы он нашел свои собственные, оригинальные, ответы. Творчество

А.П. Чехова привлекало внимание многих ученых, к анализу его произведений обращались не только в России, но и за рубежом, о чем свидетельствуют работы F. Baceeicz, M. Bidney, J.B.S. Brooks, J.D. Clayton, H. Mathiasen, G. McV, C. Popkin, M. Turner, D.V. Urban, R. Whyman. В данной статье мы намереваемся рассмотреть, во-первых, основные проблемы литературно-критической чеховианы 1880-1900-х гг., решением которых занимался в той или иной степени и Пактовский, во-вторых, его полемику с бытовавшими взглядами на идейное содержание чеховских произведений, многие из которых к 1900 г. стали стереотипными, в-третьих, его самобытные интерпретации отдельных рассказов Чехова, вносящие дополнительные штрихи в широкое полотно литературно-критической чеховианы рубежа XIX-XX вв.

Основная часть. Как известно, наиболее авторитетными среди критиков 1890-х гг., писавших о Чехове, считались оценки Н.К. Михайловского, выраженные им в статье «Об отцах и детях и о г-не Чехове» (1890). Применяв прием проведения прямой аналогии главного героя рассказа Чехова «Скучная история» с биографической личностью самого писателя, который оказался весьма востребованным в литературно-критической чеховиане 1890-х гг., Михайловский обвинил Чехова в отсутствии «общей идеи» (Михайловский, Электронный ресурс), другими словами, в отсутствии мировоззрения. При этом критик не ограничился предметно-логическими суждениями, но привел ряд ярких образных характеристик творческой личности Чехова, сравнив ее с «механическим аппаратом» и наделив писателя «холодной кровью»:

«Припомните, что говорит Николай Степанович: “Во всех картинах, которые рисует мое воображение, даже самый искусный аналитик не найдет того, что называется общею идеей или богом живого человека”. Это могут сказать о себе многие современные писатели, и в том числе г. Чехов. Его воображение рисует ему быков, отправляемых по железной дороге, потом тринадцатилетнюю девочку, убивающую грудного ребенка, потом почту, переезжающую с одной станции на другую, потом купца, пьющего, закусывающего и неизвестно что подписывающего, потом самоубийцу-гимназиста и т. д. И во всем этом действительно даже самый искусный аналитик не найдет общей идеи. Ни общей идеи, ни чутко настроженного в какую-нибудь определенную сторону интереса. При всей своей талантливости г. Чехов не писатель, самостоятельно разбирающийся в своем материале и сортирующий его с точки зрения какой-нибудь общей идеи, а какой-то почти механический аппарат. Кругом него “действительность, в которой ему суждено жить и которую он поэтому признал” всю целиком с быками и самоубийцами, колокольчиками и бубенчиками. Что попадется на глаза, то он и изобразит с одинаково “холодную кровью”. Г. Чехов не один в таком положении. Таковы уж общие условия, в которых находится ныне литература, и не одна литература: такова “действительность”, которую как факт и приходится признать» (Михайловский, Электронный ресурс).

В концовке статьи Михайловский определяет творческую личность Чехова как «поэта тоски по общей идее и мучительного сознания ее необходимости» (Михайловский, Электронный ресурс).

Рассматриваемая статья Михайловского написана эссеистским, художественно-образным стилем, для которого характерна скрытость логических «мостиков». Логику его рассуждений, на наш взгляд, помогает понять четкая формулировка В.А. Гольцева, заимствованная нами

из его статьи «А.П. Чехов. Опыт литературной характеристики», опубликованной в пятой книге журнала «Русская мысль» за 1894 г.: «Один упрек Чехову выступает с особенною ясностью: ему ставят на вид отсутствие стройного миропонимания, следствием чего являются его безразличное отношение к людям и событиям, о которых он рассказывает, и случайность в выборе тем, которые составляют содержание его произведений» (Гольцев, 2002: 233). Для иллюстрации выводов Гольцева по поводу обвинений Михайловским Чехова в «безразличном отношении к людям и событиям» и «случайности в выборе тем» приведем, на наш взгляд, наиболее яркий образец оценочных суждений Михайловского:

«В рассказе “Шампанское” я остановился на следующих хорошеньких строчках: “Два облачка уже отошли от луны и стояли поодаль с таким видом, как будто шептались об чем-то таком, чего не должна знать луна. Легкий ветерок пробежал по степи, неся глухой шум ушедшего поезда”. В рассказе “Почта” опять хорошенькие строки в том же вкусе: “Колокольчик что-то прозякал бубенчикам, бубенчики ласково ответили ему. Тарантас взвизгнул, тронулся, колокольчик заплакал, бубенчики засмеялись”. <...> Нет, не в хмурых людях тут дело, а может быть, именно в том, что г. Чехову все едино – что человек, что его тень, что колокольчик, что самоубийца. <...> Г. Чехов и сам не живет в своих произведениях, а так себе, гуляет мимо жизни и, гуляючи, ухватит то одно, то другое. Почему именно это, а не то? почему то, а не другое? <...> Почту везут, по дороге тарантас встряхивает, почтальон вываливается и сердится. Это – рассказ “Почта”. <...> от “Почты” никому, решительно никому ни тепла, ни радости, хотя именно в этом рассказе бубенчики так мило пересмеиваются с колокольчиками. И рядом вдруг “Спать хочется” – рассказ о том, как тринадцатилетняя девчонка Варька, состоящая в няньках у сапожника и не имеющая ни минуты покоя, убивает порученного ей груд-

ного ребенка потому, что именно он мешает ей спать. И рассказывается это тем же тоном, с теми же милыми колокольчиками и бубенчиками, с тою же “холодной кровью”, как и про быков или про почту, которая выехала с одной станции и приехала на другую...» (Михайловский, Электронный ресурс).

Нужно заметить, что злополучные рассказы «Почта» и «Шампанское» Михайловский третировал в рассматриваемой статье особенно охотно, считая их примером не более чем «шаловливости» «разумеется-талантливому» автору: «Талант может шалить забавными водевилями вроде “Медведь” и “Предложение”; может размениваться на “Почту” и “Шампанское”». (Михайловский, Электронный ресурс).

По наблюдению А.П. Чудакова, Михайловский критиковал Чехова за «“одинаковое” отношение <...> к предметам и картинам разного порядка» (Чудаков, 1971: 180) на протяжении всех 1890-х гг., – в статье «Литература и жизнь» (1897) (по поводу рассказа «Мужики»), и «Кое-что о г-не Чехове» (1900).

В рецензии на сборник Чехова «В сумерках», датируемой 1887 г., Михайловский обвинил писателя в «незавершенности» его произведений: «... читатель всё-таки, может быть, заинтересуется: дескать, ну как же дальше жили дьячок с “ведьмой”, пожаловался ли он на нее попу-духовнику, как угрожал, сбежала ли она от него, были ли еще встречи вроде как с почтальоном или так всё и замерло в якобы семейной тиши и глади? Как “Верочка” после неудачного объяснения в любви коротала свой век? Как встретились Агафья Стрельчиха и ее муж? Убил он ее или прибил, выругал, простил? Какие она слова говорила?.. Никаких таких вполне естественных вопросов при чтении сборника г. Чехова не возникает – и так хорошо... Условно, однако, хорошо. <...> мы желали бы видеть цельное, законченное произведение г. Чехова» (цит. по: Чудаков, 1971: 224).

Емкий обзор чеховедческой критики 1890-1910-х гг., на которую оказала влияние рассмотренная концепция Михайловского об отсутствии мировоззрения у Чехова, принадлежит И.Н. Сухих, автору предисловия к цитируемому нами сборнику литературно-критических статей о Чехове рубежа XIX-XX вв. в серии «Pro et contra»: «Формулы Михайловского на десятилетия стали критическим ориентиром, как и другие эффектные фразы “субъективного Ахилла” (определение Плеханова). В “Изъянах творчества” (заглавие статьи было придумано тем же Михайловским) о радушно-равнодушном взгляде автора, беспристрастности его беллетристического аппарата пишет Перцов. Слова об отсутствии мирозерцания, тоске по идеалу повторит прямолинейный Протопопов. Академичный Ляцкий точно так же переадресует “писателю без мирозерцания” слова героя “Скучной истории” <...> Краснов сравнит мировоззрение Чехова с калейдоскопом, в котором нет ничего цельного, Богданович – с превосходным, но разбитым зеркалом. Замкнет эту линию <...> А.С. Долинин, у которого метафора путник-созерцатель станет заглавием и концепцией... <...> О том же, но с иным, положительным знаком будут писать Шапир, Айхенвальд, Неведомский (у него тоже появится определение “типичный созерцатель”»)» (Сухих, 2002: 31-32).

Сюда же следует добавить фрагмент из книги влиятельного в описываемое время критика А.М. Скабичевского «История новейшей русской литературы (1848-1890)» (СПб., 1891), в котором образные суждения Михайловского «выпрямлены» посредством строгой предметно-логической формы: «Произведения Чехова, при всей их фельетонной скороспелости обнаруживают очень сильный талант, блестят художественностью и юмором. Но в них один существенный недостаток – полное отсутствие какого бы то ни было объединяющего идейного начала. Автор весь отдается мимолетным впечатлениям, спеша по-

скорее выразить их в нескольких стах газетных строчек. Вследствие этого и выходит, что рядом с потрясающе драмою, которою случается Чехову обмолвиться мимоходом, вы встречаете у него ряд анекдотов водевильного характера, не имеющих иной цели как лишь посмешить читателей газеты. Большие его произведения – *Степь* и *Огни*, в свою очередь, отличаются тою же калейдоскопичностью и отсутствием идейного содержания; это не цельные произведения, а ряд бессвязных очерков, нанизанных на живую нитку фабулы рассказа. Трудно сказать, газетная ли скороспелая работа не давая Чехову ни над чем серьезно задуматься, выработала подобного рода поверхностность и бесцельность его творчества, или же такой уж у него талант, который наиболее пригоден именно к такого рода эфемерным работам» (Скабичевский 1891: 416).

Введенную в литературно-критический оборот Михайловским концепцию чеховской «случайности» развивал, например, известный в то время критик В.Л. Кигн, выступавший под псевдонимом Дедлов. В статье «Беседы о литературе» (1891), опубликованной на страницах журнала «Книжки «Недели»», он, в частности, писал: «Техническая сторона произведений г-на Чехова хотя и носит задатки большого мастерства, но еще далека от совершенства. О ранних крохотных рассказиках, вышедших объемистым томом, нечего и говорить; но и впоследствии г-н Чехов не отделался от случайности и отрывочности. Возьмем, например, его сборник «В сумерках». Хорошая половина рассказов – или анекдот, или отрывок. «Пустой случай», «Агафья», «Святою ночью» – отрывки. <...> «Недоброе дело», «Беспокойный гость», «Панихида», «В суде» – простые анекдоты, построенные на необыкновенном стечении обстоятельств, на неожиданностях, на курьезах. <...> Интерес рассказа «В суде» заключается в том, что по роковой случайности на скамье подсудимых сидит отец, а часовым при нем очутился его сын» (Кигн, 2002: 97).

Как заметил Чудаков: «Упреки в незаконченности сопровождали Чехова на всем его литературном пути» (Чудаков, 1971: 225). И далее исследователь приводит многочисленные примеры из рецензий 1890-1900-х гг. на такие произведения Чехова, как «Бабы царство», «Убийство», «Три года», «Мужики», «Учитель словесности», «Дама с собачкой», «Чайка». По Чудакову, лишь А.Г. Горнфельд в статье «Чеховские финалы», датируемой уже 1939 г., впервые заговорил о новаторстве и «эстетической значимости» чеховского приема «отсутствие концов»: «И столь же совершенными, сколь совершенными, давно уже представляются “незаконченные” рассказы Чехова. <...> Это не отсутствие художественного конца – это бесконечность, та победительная, жизнеутверждающая бесконечность, которая неизменно открывается нам во всяком создании подлинного искусства» (цит. по: Чудаков, 1971: 226-227).

По наблюдению Сухих, из определения Михайловским Чехова как «поэта тоски» вышли многочисленные формулировки, в разных вариантах, ведущего пафоса творчества писателя как «пессимистического»: «Слово “тоска” произнес уже Михайловский <...> Его повторил Протопопов <...> Так и пошло: общая печаль и тоска (Богданович), глубокая скорбь музы Чехова (Джонсон), унылая скорбь – душевный реактив Чехова (Овсяннико-Куликовский), героический пессимизм (Андреевич), певец мировой скорби, оптимопессимист (Булгаков), певец безнадежности и отчаяния, убийца человеческих надежд (Шестов), художник страха перед жизнью (Долнин)» (Сухих, 2002: 34–35).

Опять-таки обобщающий характер носит формулировка «пессимистического» пафоса произведений Чехова, предложенная Скабичевским в седьмом издании «Истории новейшей русской литературы (1848-1908)» (СПб., 1909): «Подобно большинству беллетристов, появившихся в течение 80-х годов, Чехов отражает в своих произведениях то пессимистическое настроение, какое присуще этому мрачному 10-летию.

Напрасно будете вы искать в его произведениях положительные типы, светлые, отрадные явления, утешительные перспективы. Безысходный мрак царит в них. Герои его по большей части люди, изверившиеся в себе и в ближних, нервно-развинченные, нравственно больные, вследствие чего глубокий и тонкий, поразительный психический анализ его очень часто принимает психиатрический характер. Когда, например, вы читаете *Палату № 6*, вам кажется, что не одни только главные герои – люди душевнобольные, но и жители всего города, в котором совершается действие, несколько тронуты. Обращаем внимание на эти черты, не как на недостаток таланта Чехова, а как на особенность его, зависящую от характера времени и нимало не мешающую Чехову быть любимцем публики и занимать одно из первых мест в современной беллетристике» (Скабичевский, 1909: 365–366).

Однако рассмотренная концепция Михайловского все же не обладала тотальным влиянием на критиков рубежа XIX-XX вв. Как заметил Сухих: «Уже в 1892 году А.М. Скабичевский, несколько лет назад предрекавший самоубийство молодого таланта [а год назад почти дословно перефразировавший суждения Михайловского об отсутствии у Чехова миросозерцания. – В. Ч., С. П.], положительно ответил на вопрос “Есть ли у г-на Чехова идеалы?”, хотя не стал распространяться об их своеобразии. Прочитывая один из последних эпизодов “Рассказа неизвестного человека”, он закончил свой “трактат” риторическим вопросом: “Признаюсь, давно уже не приходилось читать в литературе нашей ничего столь глубокого и сильного, как вся эта сцена. И, возвращаясь к началу своего трактата о г-не Чехове, я обращаюсь в заключение ко всем маломальским беспристрастным читателям и спрашиваю, – неужели подобную сцену, которую можно смело поставить на одном ряду со всем, что только было лучшего в нашей литературе, мог создать писатель, не имеющий никаких идеалов?”» (Сухих, 2002: 32–33).

А.Л. Волынский в статье «Литературные заметки. III-IV», напечатанной в пятой книге журнала «Северный вестник» за 1893 г., также высказался, правда, в тезисной форме о наличии у Чехова того самого «общего мировоззрения», отрицаемого Михайловским и его сторонниками: «Ничтожные картинки повседневной жизни, отдельные моменты несложных душевных движений приобретают многозначительность, потому что над ними простерт легкий покров вдохновенной мысли» (Волынский, 2002: 356). Краснов и Богданович, разделявшие, как было замечено выше, мнение Михайловского по поводу отсутствия у Чехова цельного мировоззрения, все-таки сделали вывод о критическом отношении писателя к существующим социальным институтам, деформирующим всякую гражданскую позицию отдельных личностей. Краснов при этом делает акцент на характеристике отраженного в творчестве Чехова поколения как «нервного» и «мрачного», однако «покорного судьбе»: «Прежде всего средний современный человек отличается болезненным, чисто нервным, беспокойством. <...> С этим нервным беспокойством очень много общего имеет такая же болезненная вялость, заставляющая ко всему относиться бесстрастно и тупо. <...> Но всего лучше это вялое, покорное судьбе настроение выражено в рассказе “Скучная история”, описывающем последние дни престарелого профессора, чувствующего приближение смерти, наблюдающего упадок собственных сил и терпеливо примиряющегося со всем этим. Это общее хмурое, словно сумеречное настроение рассказов г-на Чехова обуславливается царящей в нашем обществе пошлостью и скукой. Отсутствие общественных интересов, подавленное, мрачное настроение, обусловленное застоем и выжидательным настроением в нашей внутренней политике, отразилось и на отдельных лицах» (Краснов, 2002: 251-252).

А. Богданович формулирует отчетливый приговор социуму, которое заставляет людей уходить в свой «футляр», то есть начисто отказываться от своего участия в

общественной жизни: «Они [причины, создающие “футляр”. – В.Ч., С.П.] заключаются отнюдь не в нас самих, а лежат вне нас, и сущность их сводится к отсутствию общественной жизни. Где нет хода для личности, для развития инициативы, проявления своего “я”, где каждый ничтожный по существу акт личной воли наталкивается на ряд препятствий, требующих крайнего напряжения всех сил <...>, там простой средний человек, составляющий массу, поневоле опускается, теряет интерес к жизни, к своим обязанностям, ко всему, что непосредственно не затрагивает его шкурного существования. Вечный страх за кусок хлеба, винт, чинишка, которому цена грош – это не составляет футляра, а лишь результаты общего футляра, в котором жизнь замирает и вместо нее являются ее суррогаты...» (Богданович, 2002: 263–264).

Кроме того, Богданович в конце концов заметил произошедший у автора «Человека в футляре» и «Крыжовника» перелом в мировоззрении: «...г-н Чехов не может удержаться, чтобы местами не высказаться, вкладывая в реплики героев задушевные свои мысли и взгляды, как, например, заключение рассказа “Человек в футляре”, тирада Ивана Ивановича о невозможности жить так дальше или патетическое воззвание к добру в рассказе “Крыжовник”. <...> Он не может оставаться только художником и помимо воли становится моралистом и обличителем. Такая новая черта крайне знаменательна для настроения автора. В нем как бы назревает какой-то перелом, прорывается нечто, сближающее его с другими нашими великими художниками, которые никогда не могли удержаться на чисто объективном творчестве и кончали проповедью, одни, как Лев Толстой, жертвуя ей всем своим художественным талантом, другие, как Гаршин, своим субъективизмом, окрашивая свои произведения почти до тенденциозности...» (Богданович, 2002: 268).

Наиболее обстоятельно возражал Михайловскому Гольцев, одним из первых в русской критике определивший чеховское

мировоззрение как глубоко гуманное, исполненное любви и жалости к человеку, и, как таковое, чуждое пессимизму: «... не могу не согласиться с критиками Чехова, которые находят некоторую случайность в выборе им тем и бесполезную иногда трату большого дарования на воспроизведение ничтожных явлений. На это были свои условия, и надо надеяться, что художественное творчество Чехова вышло теперь на настоящую дорогу. Но от второго, гораздо более важного, упрека [“безразличное отношение к людям и событиям”. – В.Ч., С.П.] Чехов вполне свободен: его рассказы иной раз только смешили, не возбуждая серьезной мысли, но никогда и нигде, ни прямо, ни косвенно, не послужил он общественной неправде. <...> В произведениях Чехова чувствуется именно человек... (Гольцев, 2002: 233). Всегда и везде симпатии Чехова на стороне униженных и оскорбленных, на стороне искренности и правды, против условного лицемерия и фарисейского благочестия. (Гольцев, 2002: 236). Его пессимистическое мировоззрение не принимает гнетущего характера, нигде у него не звучит отчаяние. Живая любовь к живому человеку и тонкое художественное чутье, с каким Чехов любит и человека, и природу, придают его думам о случайности и быстротечности жизни печальный, но мягкий оттенок, подобный тому миропониманию, которое разлито в произведениях Тургенева. Симпатия к слабому, негодование к сильному злему – вот что часто выносятся из рассказов Чехова; ни на одну дурную мысль они не натолкнут, никакого скверного побуждения не вызовут» (Гольцев, 2002: 244).

Однако перелом в отношении к концепции Михайловского, на наш взгляд, наблюдается только в 1900 г., когда вышли в свет упомянутая выше «Книга о Максиме Горьком и А.П. Чехове» Е.А. Соловьева (Андреевича) и статья Горького «Литературные заметки. По поводу нового рассказа А.П. Чехова “В овраге”» («Нижегородский листок», 1900, № 29), в которых наблюдается открытая полемика с «властителем дум» того времени.

Уже в самом начале вошедшего в эту книгу очерка «Антон Павлович Чехов» Соловьев явно метит в Михайловского, когда пишет о неких «маститых и уважаемых старцах», которые «упрекали г-на Чехова в отсутствии “направления”, в случайном выборе “тем”, недостаточной “ясности”» (Соловьев, 2002: 270). Ниже критик прямо упоминает имя своего основного оппонента в полемическом контексте: «Я говорю, впрочем, не о справедливости или несправедливости приговора г-на Михайловского, а лишь о “странности” и “случайности” его аргументации, о поражающей произвольности выбранного им критического приема» (Соловьев, 2002: 290). В пику Михайловскому и его последователям Соловьев утверждает за автором «Человека в футляре» «цельное мировоззрение и вполне отчетливое отношение к жизни»: «Никто, даже храбрый (особенно по части перепечаток, выдаваемых за критические фельетоны) г-н Скабичевский, не скажет про “Человека в футляре”, что, “быть может, в этом произведении и была философическая мысль... Но если такая мысль и была у автора, то выражена она недостаточно ясно и определено”. Здесь вы видите цельное мировоззрение и вполне отчетливое отношение к жизни. Повторяю, оно очень и очень мало радостное» (Соловьев, 2002: 287).

Что касается ранних произведений Чехова, на материале которых Михайловский выработывал свою концепцию, то Соловьев дезавуирует последнюю, утверждая типичность для целого поколения 1880-х гг. «тоскливого ощущения пустоты», возникшей в результате утраты веры в народ (Соловьев, 2002: 325); общественную значимость якобы открытой писателем темы «страшного и пугающего могущества “действительности”», которое в ужасе и трепете удержало целое поколение, разбило его надежды и даже лучших его представителей заставило уйти самих в себя или совсем отстраниться от жизни...» (Соловьев, 2002: 324).

Полемизируя с концепцией чеховской случайности, созданной Михайловским, Соловьев подчеркивает центральное

значение для творчества писателя темы судьбы: «Издатель “Русского богатства” г-н Михайловский, – он же и критик журнала, – не раз упрекал Чехова за случайный выбор тем, за то, что Чехову решительно все равно, что ни описывать, – льва в клетке, убийство ребенка, картину привольной степи, случайную ссору двух незнакомых людей. Такие упреки говорят лишь о критической проницательности уважаемого издателя, но, к сожалению, большего непонимания даже проявить невозможно. В глазах Чехова случай в человеческой жизни превращается в необходимость, и нет ровно ничего случайного, потому что всё случайно» (Соловьев 2002: 314). «На жизнь людей, целых поколений, быть может, даже всего человечества, Чехов, по своему господствующему настроению, смотрит, так сказать, с космической точки зрения. За всяким жизненным столкновением, за всякой жизненной драмой, которую он рисует, как будто видится иронический образ таинственной и непонятной судьбы, зло смеющейся над усилиями и расчетами людей и совершающей над ними самые неожиданные эксперименты» (Соловьев 2002: 313).

Подобный взгляд «с точки зрения вечности», по Соловьеву, позволяет Чехову преодолевать приписываемый ему враждебной критикой «пессимизм», достигая высшего, сатирического взгляда на окружающую человека абсурдную действительность: «Но Чехов всё же не во власти своего пессимизма. Как это ни странно, но мне он представляется сатириком. Его пессимизм чисто умственный, корень которого в мышлении, а не в настроении, в своеобразном понимании рода человеческой жизни и тех то насмешливых, то трагических каверз, которые устраивает с ней судьба. Но там же и источник его сатиры, – сатиры не по адресу отдельного человека, а по адресу всей жизни вообще, в которой люди играют какую-то странную и обидную для их самомнения роль» (Соловьев, 2002: 315).

В полемике с Михайловским и вслед за Гольцевым Горький охарактеризовал ми-

ровоззрение Чехова как глубоко гуманистическое, исполненное любви к людям: «Его упрекали в отсутствии мирозерцания. Нелепый упрек! Мирозерцание в широком смысле слова есть нечто необходимо свойственное человеку, потому что есть личное представление человека о мире и своей роли в нем (Горький 2002: 329). У Чехова есть нечто большее, чем мирозерцание – он овладел своим представлением жизни и таким образом стал выше ее. Он освещает ее скуку, ее нелепости, ее стремления, весь ее хаос с высшей точки зрения. И хотя эта точка зрения неуловима, не поддается определению – быть может потому, что высока, – но она всегда чувствовалась в его рассказах и всё ярче пробивается в них. Всё чаще слышится в его рассказах грустный, но тяжелый и меткий упрек людям за их неумение жить, всё красивее светит в них сострадание к людям и – это главное! – звучит что-то простое, сильное, примиряющее всех и вся. Его скорбь о людях очеловечивает и сыщика, и грабителя-лавочника, всех, кого она коснется. “Понять – значит простить”, – это давно сказано, и это сказано верно. Чехов понимает и говорит – простите! И еще говорит – помогите! Помогите жить людям, помогайте друг другу!..» (Горький, 2002: 330).

А в концовке статьи Горький отверг концепцию чеховского «пессимизма», у истоков создания которой стоял тот же Михайловский, подчеркнув «ноту бодрости и любви к жизни» как основную в творчестве писателя: «Дело в том, что каждый новый рассказ Чехова всё усиливает одну глубоко ценную и нужную для нас ноту – ноту бодрости и любви к жизни. <...> В новом рассказе [“В овраге”. – В.Ч., С.П.], трагическом, мрачном до ужаса, эта нота звучит сильнее, чем раньше, и будит в душе радость и за нас, и за него, трубадура “хмурой” действительности, грустного певца о горе, страданиях “нудных” людей. Глядя на жизнь и наше горе, Чехов, сначала смущенный неурядицей и хаосом нашего бытия, стонал и вздыхал с нами, ныне, поднявшись выше, овладев своими впечатлениями, он,

как огромный рефлексор, собрал в себя все лучи ее, все краски, взвесил всё дурное и хорошее в сердце своем и говорит:

– Жизнь долгая, – будет еще и хорошего, и дурного, всего будет! Велика ма-тушка Россия! и т.д.» (Горький 2002: 331).

Следует заметить полемическую замену Горьким деструктивной метафоры чеховского творчества как «разбитого зеркала» (Богданович) или как «калейдоскопа, в котором нет ничего цельного» (Краснов), предложенной враждебными в отношении писателя критиками, синтезирующим образом «огромного рефлексора», призванным подчеркнуть единство мировоззрения Чехова и глубокую закономерность созданного им художественного мира.

По наблюдению Сухих: «Позднее [после статьи Горького. – В.Ч., С.П.] о высоте нового чеховского мировоззрения написал В. Альбов, и даже Михайловский в конце концов увидел у писателя не просто тоску по общей идее, но линию вверх, к небесам» (Сухих, 2002: 34). Исследователь имеет в виду уже упомянутую нами выше статью Михайловского «Кое-что о г-не Чехове», опубликованную в четвертой книге журнала «Русское богатство» за 1900 г., где между прочим содержится следующий вывод критика по поводу идейного содержания рассказа Чехова «О любви»: «... и ясно кажется, как дорога стала г-ну Чехову вертикальная линия к небесам, то третье измерение, которое поднимает людей над плоской действительностью, как далеко ушел он от “пантеистического” (читай: атеистического) мирозерцания, всё принимающего как должное и разве только как смешное...» (Михайловский, 2002: 351).

По логике наблюдений Сухих, Михайловский признал ошибочность своего вывода об отсутствии у Чехова своего мировоззрения, который он сделал в статье 1890 г. «Об отцах и детях и о г-не Чехове», и главную роль в этой радикальной смене взглядов маститого критика на творчество писателя чуть ли не сыграла яркая статья Горького, пусть и напечатанная в провинциальном «Нижегородском листке».

На наш взгляд, на самом деле Михайловский в статье «Кое-что о г-не Чехове» прежде всего отвечал Соловьеву на выпады против себя. Об этом свидетельствует, например, упоминание имени последнего в полемическом контексте: «А затем, не говоря о юродствующих вроде г-на Розанова, пляшущих в словесную присядку вроде г-на Евгения Соловьева и т.п., из которых каждый сам по себе и никакого течения не знаменует, мы видим, во-первых, людей, взбравшихся по ступеням новой красоты может быть и очень высоко, но в таком случае столь высоко, что оттуда действительности совсем не видно» (Михайловский, 2002: 347).

Б.В. Аверин в своем комментарии к статье Михайловского «Кое-что о г-не Чехове» связывает данный выпад Михайловского против Соловьева с его статьей «О г-не Соловьеве как “моменталисте-трансформисте” и развязном человеке вообще», опубликованной в десятой книге «Русского богатства» за прошлый 1899 г., в которой критик, по словам комментатора, «резко отозвался» «о книгах Е. Соловьева в биографической серии Ф. Павленкова о Писареве, Гегеле, Дюринге и книге “Белинский в его письмах и сочинениях”» (Аверин, 2002: 1023). Однако очевидно, что тематически статья Михайловского «Кое-что о г-не Чехове» соотносится с очерком Соловьева «Антон Павлович Чехов».

Непосредственным поводом для написания статьи Михайловскому послужила публикация в издательстве А.Ф. Маркса сборника ранних «Рассказов» Чехова (1899). И критик подтверждает свою приверженность концепции, сформулированной им в статье десятилетней давности «Об отцах и детях и г-не Чехове», подчеркнув все прежние свои мотивы: «отсутствие стройного миропонимания», «безразличное отношение к людям и событиям» и «случайность в выборе тем». Теперь Михайловский всё-таки находит общую тему «пошлости», объединяющую, по его мнению, все ранние рассказы Чехова, однако при этом он утверждает бессознательность

писателя в восприятии этой темы, тем самым дезавуируя всякую возможность заключить из данных суждений о каком-либо изменении в его отношении к раннему творчеству Чехова. При этом критик не преминул воспользоваться для характеристики авторского отношения к изображаемой действительности образом «разбитого зеркала», введенного в оборот чеховедческой критики Богдановичем, напоминая, в свою очередь развивавшим его положение об отсутствии у Чехова мирозерцания: «... те с лишком семьдесят рассказов, которые изданы ныне, почти все написаны одним и тем же стилем и, несмотря на чрезвычайное разнообразие сюжетов, – в сущности, на одну и ту же тему. Не то чтобы молодой автор задал себе эту тему и упорно искал ее проявлений в жизни. Нет, автор, напротив, очень неразборчив и торопливо набрасывает на бумагу решительно всё, что ему подскажут наблюдение, память и воображение. Но общая тема сама постоянно подвергается ему, сама, если так можно выразиться, лезет на удочку его темперамента и таланта, а он беспечно сидит на берегу житейского моря, вытаскивая из него штуку за штукой, одна другой забавнее» (Михайловский, 2002: 333). «Беспробудная пошлость жизни, всех и всё покрывающая плесенью, – такова общая тема старых рассказов г-на Чехова, вошедших в состав нового сборника» (Михайловский, 2002: 336). «Человек высокодаровитый, с огромным запасом свежего молодого юмора, он начал с того, что именно сел у житейского моря и... не ждал погоды, даже не думал о ней, а беззаботно выуживал из моря что попадется, расцветивая выуженное блестками веселой фантазии. И что ни выудит – то пошлость. Цельного, большого зеркала, в котором отразилась бы вся жизнь целиком или хоть значительная доля ее, в его распоряжении не было, но у него были бесчисленные зеркальные осколки, комически отражающие столь же бесчисленное множество отдельных эпизодов житейской пошлости» (Михайловский, 2002: 339).

И даже мотив «тоски», выражающий в статье «Об отцах и детях и г-не Чехове» его «пожелание» писателю сформировать, наконец, свое собственное мировоззрение, – статья «певцом тоски по этом боге [«общей идеи или бога живого человека». – В.Ч., С.П.]», – из которого, как из гоголевской «Шинели», вышла вся последующая литература о «поэте сумерек», Михайловский довел до своего логического предела, продекларировав его реализацию в поздних произведениях Чехова: «... я выразил пожелание, чтобы г-н Чехов, если уж для него бессильны идеалы отцов и дедов, а своей собственной “общей идеи или бога живого человека” он выработать не может, стал певцом тоски по этом боге... Мое пожелание исполнилось, по крайней мере в том смысле, что действительность, когда-то настраивавшая г-на Чехова на благодушно-веселый лад, а потом ставшая предметом безразличного воспроизведения в бесчисленных зеркальных осколках, вызывает в нем ныне несравненно более сложные и несравненно более определенные чувства» (Михайловский, 2002: 341-342).

Таким образом, согласившись со своими соперниками (прежде всего, с Соловьевым) по поводу оценок поздних произведений Чехова, Михайловский тем самым как опытный полемист обнажил некорректность их контраргументов, заключающуюся в опоре в выводах на материал поздних произведений писателя, тогда как в статье 1890 г. «Об отцах и детях и г-не Чехове» он писал о раннем творчестве. Этот, на наш взгляд, мощный полемический ход Михайловского в статье «Кое-что о г-не Чехове» мы сознательно акцентируем, чтобы указать на мотивированность полемики Пактовского с Михайловским: в отличие от Соловьева и Горького, тот обратился к анализу, за редким исключением, ранних рассказов Чехова, то есть как раз «на поле» Михайловского, попытавшись тем самым нивелировать логическую ошибку своих единомышленников. Насколько успешно это ему удалось, мы рассмотрим в следующей части нашей работы.

Уже в самом начале статьи Пактовского «Современное общество в изображении Чехова» содержится полемическая аллюзия на введенную в оборот чеховедческой критики Михайловским и его сторонниками тему «случайности» в творчестве писателя: «Осмыслить, понять современную нам жизнь в ее проявлениях, дать ей оценку, выделить в ней неслучайное, найти силу, управляющую людьми в их взаимных отношениях, руководящую их поступками, – задача далеко нелегкая» (Пактовский, 1901: 3). Согласно Пактовскому, «случай» в творчестве Чехова представляет собой так называемый «тип», то есть, в его формулировке, «более или менее обособленное явление жизни, взятое с устойчивыми и характерными его признаками» (Пактовский, 1901: 4). Увидеть такой «тип» способен только художник, наделенный, подобно Чехову, провидческим даром. В этой связи критик чрезвычайно высоко оценивает литературное творчество в целом (и произведения Чехова, в частности), утверждая его примат в познании действительности над наукой: «Но если внутренняя жизнь современного общества, взятого в его единицах или суммарно, не доступна для непосредственного научного исследования, то она доступна своего рода “прозрению” отдельных личностей, заключающемуся в их способности создать, приглядевшись к явлениям действительной жизни, такой отдельный случай, факт, явление, которое было бы одинаковым по своей сущности с громадным большинством подобных случаев; этот новый факт, созданный по образу и подобию жизненных явлений, должен явиться типом их, должен представлять из себя более или менее обособленное явление жизни, взятое с устойчивыми и характерными его признаками. Добываются, создаются такие факты, – особой деятельностью человеческого духа, именуемой поэтическим творчеством. Т. о. творчество дает миру знания жизни своими художественными созданиями, и только после этого наука может приступить к своей работе – оценке, анализу и объяснению жизненных

явлений внутреннего мира современного человека» (Пактовский, 1901: 3–4).

Ниже в статье Пактовского содержится прямой выпад против концепции «случайности» Михайловского: «Чехову ставят в упрек то обстоятельство, что выбор тем у него носит характер случайности: то описывает он льва в клетке, то убийство ребенка, то случайную ссору двух незнакомых людей (*Враги*) и т. д. и т. д.; обстоятельство это едва ли может служить упреком. Правда, фабулы его рассказов различны, но за каждым рассказом стоит одна и та же тема, одно стройное и цельное мирозерцание: писателю нужны самые разнообразные столкновения с жизнью людей на разных ступенях общественной жизни, с разными силами, и чем разнообразнее и многочисленнее эти действующие лица, чем больше столкновений с самой жизнью, – тем цельнее перед нами эта жизнь с ее деятелями» (Пактовский, 1901: 18–19).

Итак, у Чехова, есть «стройное и цельное мирозерцание». Оно заключается в пристальном внимании писателя к жизненным обстоятельствам, которые критик именует «фатумом», указывая таким образом на античный генезис типичного для чеховского творчества конфликта между человеком и его судьбой, явленной в том или ином стечении обстоятельств. Однако под «фатумом» Пактовский понимает прежде всего тяжелое социально-экономическое положение чеховских героев. Картины, изображенные в рассказах Чехова, только внешне не связаны друг с другом, вызывая в восприятии читателя эффект пресловутой «случайности», однако, взятые как единый текст, эти рассказы представляют собой цельное полотно, в котором, как в «волшебном фонаре» (Пактовский, 1901: 7), отражаются трагические столкновения людей самых разных сословий и состояний с их «фатумом». Чеховские герои, согласно Пактовскому, «бессильны, жалки или смешны» (Пактовский, 1901: 7). Только поэтому они постоянно проигрывают своему «фатуму». Следовательно, как утверждает критик, Чехов внушает своему читателю героическую

по своей сути идею необходимости быть сильнее обстоятельств, выйти победителем из схватки со своим «фатумом»: «За каждым рассказом мы видим автора, как бы говорящим: если поставить на место этих безвольных, слабых людей силы мощные, то явления эти не будут так фатальны, и жизнь будет иною. Сила современных отрицательных явлений жизни, по произведениям Чехова, лишь в бессилии современного человека...» (Пактовский, 1901: 8).

Доказывая эти тезисы, Пактовский рассматривает прежде всего рассказы «Почта» и «Шампанское», к которым Михайловский часто обращался в статье «Об отцах и детях и г-не Чехове» как к наиболее показательным для своей концепции «случайности» чеховских мотивов. В отличие от Михайловского, критиковавшего Чехова за нарушение нормы, заключающейся в акцентированном внимании на чем-либо важном с идейной и тематической точки зрения («г. Чехов с холодною кровью пописывает, а читатель с холодною кровью почитывает» (Михайловский Электронный ресурс)), Пактовский настаивает на выраженности авторской позиции: «В своих лучших рассказах он редко выдает себя; автор хочет скрыть свой взгляд на явления жизни, но читатель видит его, – в самом выборе сюжета, в его освещении, видит, во что верит писатель, чего он ждет от жизни...» (Пактовский, 1901: 7). На примере рассказов «Почта» и «Шампанское» критик формулирует центральную, с его точки зрения, тему в творчестве писателя, – невыносимого материального положения «маленьких людей», под которыми он понимает типичных представителей тех или иных «обездоленных» социальных групп: «В рассказах “Почта” и “Шампанское” Чехов изображает тяжелые моменты жизни тех людей, коим... судьба дала в удел лишь нужду, тяжелую работу за кусок хлеба, но не дала надежды на лучшее в их положении. Всё противодействие этих маленьких людей нашего общества роковым для них обстоятельствам состоит в их “хмурости”,

тяжелом терпении и молчании» (Пактовский, 1901: 9).

По мнению Пактовского, проблема в рассказе «Почта» сформулирована автором посредством монтажа двух параллельных сцен: размышления студента по поводу возможности жизни карасей в ледяной воде пруда: «находят же караси возможным жить в такой холодной воде?» (Пактовский, 1901: 9–10) и «одинокого и угрюмого» (Пактовский, 1901: 10) хождения почтальона по платформе в ожидании поезда. Сопоставление этих двух эпизодов должно внушать читателю «тяжелый вопрос»: «находит же возможным почтальон жить в такой нечеловеческой обстановке?» (Пактовский, 1901: 10).

Согласно Пактовскому, рассматриваемые рассказы взаимосвязаны как в плане тематики, проблематики, так и идеи. И в том, и в другом произведении изображается жизнь «маленького человека» в противостоянии с «фатумом»; и в том, и в другом произведении автор внушает читателю вопрос: может ли «маленький человек» выйти победителем из этого противостояния? По мнению критика, в «Шампанском» Чехов отвечает на этот вопрос негативно: «В [«Шампанском». – В.Ч., С.П.] подробнее раскрыта причина хмурости, но с иным отношением героя рассказа к своему фатуму. Ему захотелось уйти от него, хоть раз пожить иначе, но от судьбы не уйдешь: она наказала его, как осмелившегося не подчиниться ей... (Пактовский, 1901: 10). Т. о. желание уйти от своего фатума, желание быть не хмурым дорого обходится тому, кто без нужных сил, без принципа и идеи вступил в неравную борьбу с ним: бой кончится весьма печально и бесполезно для самой жизни» (Пактовский, 1901: 11).

По мнению Пактовского, в «Шампанском» Чехов столь определенно выразил свою идею, что высказываемые ему в современной критике (имеются в виду Михайловский и его последователи) упреки в «недоговоренности» не имеют под собой никакого основания. Наоборот, в подобных

«Шампанскому» «незаконченных» рассказах как нельзя более ярко обнаруживается характерный для писателя прием по выражению собственной точки зрения: выбор яркого жизненного случая, типичного для изображения «противодействия» человека своим «условиям жизни», то есть «фатуму»: «Чехова упрекают за то, что он только намекает (как это и было в предыдущем рассказе [«Почта». – В.Ч., С.П.]), а не развивает взятых им положений, не развертывает всей картины, а только показывает один край ее. Нужны ли к приведенному выше положению какие-либо подробности, картины? Характерный прием писателя виден везде: он берет только самый яркий момент в жизни современного человека, где сильнее всего обнаруживается весь ужас его соприкосновения с действительностью, и из них он составляет свой волшебный фонарь, одну громадную картину современности» (Пактовский, 1901: 11).

Далее Пактовский переходит к рассмотрению обнаруженной им в творчестве Чехова коллизии между человеком и его «фатумом» на примере другой группы рассказов, которая отличается от «Почты» и «Шампанского» принципиально иными характеристиками главных героев: если в этих двух рассказах, по его словам, «лица слишком пассивны, у них нет нравственной силы для борьбы и не могло ее быть» (Пактовский, 1901: 11), то в других рассказах «писатель ставит в соприкосновение с жизнью людей культурных» (Пактовский, 1901: 11), «у которых есть принципы и взгляды» (Пактовский, 1901: 12).

К этой группе Пактовский относит рассказы «Неприятность», «Княгиня», «Скучная история», «На пути».

В «Неприятности», по мнению критика, изображается «культурный человек», хорошо понимающий причины несправедливого социального устройства, но практически не могущий в нем что-либо изменить в лучшую сторону. И удар по лицу фельдшера является знаком его нравственной слабости, из-за которой он в конечном итоге проигрывает своему «фатуму»:

«Нервный, как сын своего века, доктор не выдержал: за грубый ответ фельдшера он ударил его по лицу, но не понимал, для чего он это сделал, и не знал потом, как выйти из своего трудного положения. Он знает и знал, с кем бы и с чем нужно было ему бороться, а бьет пьяного фельдшера: вот кажущаяся борьба культурного человека с жизненными обстоятельствами, с которыми у него не оказалось иных сил и умения бороться, отчасти потому, что не выработал в себе могучей и нравственной силы для этой борьбы, отчасти в силу того, что обстоятельства эти сильнее его, хотя и на глиняных ногах. И опять перед нами бессилие героя, хотя и культурного человека» (Пактовский, 1901: 12).

Основанием для сопоставления «Неприятности» и «Княгини» Пактовскому послужило сходство ситуаций в этих рассказах: возмущение героя-доктора по поводу несправедливого социального мироустройства, персонифицированного для них в каком-либо антипатичном человеке, которое ничего не изменяет в существующем порядке вещей, а приводит лишь к собственному сожалению, доходящему до нервного срыва, по поводу допущенного ими «неприличного» поведения. Однако, в отличие от первого рассказа, в «Княгине», по его словам, «автор раскрывает пред нами гл. обр. уже не бессилие героя, а среду, условия и лиц, сделавших героя бессильным и хмурым» (Пактовский, 1901: 14).

На наш взгляд, Чехов изображает своего героя, доктора, как мстительного и злобного человека, из-за своих тщеславных амбиций неспособного проявить милосердие к своей жене даже после ее смерти. Вся его отповедь княгине, содержащая яростные социальные обличения, которые Пактовский с видимым одобрением цитирует почти полностью, дезавуируется автором посредством ее помещения в трагикомическую ситуацию, – с глазу на глаз с княгиней, испытывающей к нему в начале встречи чувство жалости из-за смерти его жены, в лирической обстановке «левита-

новского» пейзажа. Авторские комментарии по поводу форм поведения героя во время произнесения им «обличительного» монолога также говорят не в его пользу: «Доктор злорадно прыснул в шляпу и продолжал быстро и заикаясь... (Чехов 1977 VII: 242). Смеялся он тяжело, резко, с крепко стиснутыми зубами, как смеются недобрые люди, и по его голосу, лицу и блесящим, немножко наглым глазам можно было понять, что он глубоко презирал и княгиню, и приют, и старух. Во всем, что он так неумело и грубо рассказал, не было ничего смешного и веселого, но хохотал он с удовольствием и даже с радостью» (Чехов 1977 VII: 243).

В свете данных негативных оценок поведения героя его обвинения княгини в душевной черствости и даже жестокости, на наш взгляд, возвращаются автором ему самому: «Все бежали от ваших благодеяний, как мыши от кота! А почему это? Очень просто! Не оттого, что народ у нас невежественный и неблагодарный, как вы объясняли всегда, а оттого, что во всех ваших затеях, извините меня за выражение, не было ни на один грош любви и милосердия! Было одно только желание забавляться живыми куклами и ничего другого... Кто не умеет отличать людей от болонки, тот не должен заниматься благотворением. Уверяю вас, между людьми и болонками – большая разница!» (Чехов 1977 VII: 243). Очевидно, что восприятие самой княгиней поведения доктора, хотя и обусловленное его злобными нападками, тем не менее, совпадает с авторской позицией: «У княгини страшно билось сердце; в ушах у нее стучало, и всё еще ей казалось, что доктор долбит ее своей шляпой по голове. Доктор говорил быстро, горячо и некрасиво, с заиканьем и с излишней жестикующей; для нее было только понятно, что с нею говорит грубый, невоспитанный, злой, неблагодарный человек, но чего он хочет от нее и о чем говорит – она не понимала» (Чехов 1977 VII: 243-244).

Наконец, и герой в минуту раскаяния оценивает свое поведение как безнравственный поступок:

– Простите меня, княгиня, – сказал он глухо. – Я поддался злему чувству и забылся. Это нехорошо (Чехов 1977 VII: 245).

Таким образом, Пактовский снимает вину с героя, вопреки позиции самого автора. На наш взгляд, этот прием подчеркивает концептуальность его интерпретационной модели, согласно которой в рассказе «Княгиня» содержится то же самое противостояние человека с его «фатумом», что и в рассмотренных выше рассказах «Почта», «Шампанское» и «Неприятность». Пактовскому важно продемонстрировать единство, то есть глубокую «неслучайность», тематики и проблематики в прозе Чехова, обусловленную его цельным мировоззрением. На наш взгляд, примененный Пактовским сомнительный прием несовпадения в своих оценках и суждениях с авторской позицией был мотивирован полемическими задачами.

Выше было замечено, что все критики 1890-х гг. провели прямую аналогию между главным героем рассказа «Скучная история» и биографической личностью Чехова. И Пактовский не явился исключением из этого правила, указав на профессора как на резонера автора: «Я опускаю содержание его [рассказа. – В.Ч., С.П.] и ограничусь лишь теми выводами, которые делает писатель устами идеального, верующего в науку, прогресс и человечество профессора» (Пактовский, 1901: 15). Однако, в отличие от Михайловского, отнесшего самохарактеристику профессора «не видно “Бога живого человека”» к личности Чехова, Пактовский распространяет ее на современное поколение в целом, подчеркивая типичность, а значит, социальную значимость выводов героя рассказа: «Верующий в прогресс и человечество профессор скорбит о том, что в деятельности современного человека, в его вере, в отношениях к людям, к делу не видно “Бога живого человека”» (Пактовский, 1901: 16). И в «Скучной истории» критик обнаруживает, по его мнению,

типичный для всего творчества Чехова конфликт человека со своим «фатумом», на этот раз – интеллектуала и одаренного ученого. Однако и такой человек проигрывает «фатуму» из-за своего безверия «в лучшее будущее»: «Мрачной представляется писателю жизнь культурного человека, когда ею руководит так называемая житейская невзгода, обращающаяся в какую-то роковую силу, когда у него нет веры в лучшее будущее...» (Пактовский, 1901: 16). Герой рассказа «На пути» оказывается бессилем перед своим «фатумом» из-за абстрактности своего мышления, своей отстраненности от реальной жизни: «... не отрадную она [жизнь. – В.Ч., С.П.] рисуется и тогда, когда человек фанатически предается излюбленным теориям века, служит только этим теориям, а не жизни (16). Не утешителен этот мартиролог увлекающегося интеллигента, который своими страданиями не дал ничего положительного для жизни» (Пактовский, 1901: 18).

Типологически родственный конфликт человека со своим «фатумом» Пактовский находит также в рассказах «Кошмар» и «Письмо», в которых главными героями являются не «культурные люди», как в рассмотренных выше произведениях, а сельские священники: «Священник здесь в тех же условиях, что и вообще люди культурные, для него те же невзгоды, как и у светского человека: он или бессильно тонет в них, или униженно погибает. И здесь для писателя не важно наименование лица; важна внешняя обстановка, важно то, что делает человека непригодным для полезной деятельности, важно показать столкновение человека с жизненными условиями» (Пактовский, 1901: 19).

Таким образом, на примере «Кошмара» и «Письма» Пактовский утверждает интерес Чехова к обстоятельствам, деформирующим человека вне зависимости от его социального положения.

Согласно Пактовскому, субъективное «бессилие» чеховских персонажей наиболее ярко сказывается в их отношении к собственной семье и детям, которые критик

выводит за рамки «общественной жизни», считая их сугубо личным делом: «Если так неприветлива общественная жизнь, если нет сил или умения вступить с ней в борьбу и завоевать себе право счастливой и осмысленной жизни с любимой работой для нее, то, может быть, можно уйти от нее в личный свой мир, в свою семью и там найти себе удовлетворение? отдался делу воспитания детей, дать им силы вступить в борьбу с тем, пред чем отступили отцы?... <...> Обычным своим приемом он рисует пред нами моменты из семейной жизни нашего среднего общества: то беспощадным юмором, то трагическим эффектом освещает он те ненормальные положения, которые создают семью или разрушают ее. И где бы, кажется, как не здесь, в семейном начале, более всего возможно современному человеку проявить свободную и разумную свою силу, – между тем “наши свадебные и семейные песни”, пропетые Чеховым, далеко не утешительны» (Пактовский, 1901: 22).

В качестве примера «семейной» темы в творчестве Чехова Пактовский рассматривает рассказ «Дама с собачкой» (1899). По его мнению, главные герои этого рассказа Гуров и Анна Сергеевна отличаются прежде всего отсутствием моральных принципов в отношении своих семейных обязанностей: «Здесь прежде всего поражает нас, что оба бегут от семьи, и одно это бегство уже достаточно говорит об их взгляде на семью и о том, как они ее создали. <...> Произошло знакомство, а за знакомством, опять-таки для развлечения, преступное по отношению к семье сближение. Что же связало их вместе, по крайней мере, на первых порах? Ничто, кроме неимения серьезного взгляда на семейные свои обязанности. <...> Ясно, что для обоих это сближение только любовная интрижка» (Пактовский, 1901: 23).

Пафос критика доходит до сарказма, когда он воображает предположительно лицемерное поведение героев в отношении членов своей семьи по приезде домой с курорта: «Кончился сезон, приходит время

возвращаться к семье. Гуров даже рад и говорит: “слава Богу, все кончено” и, наверное, повезет еще взрослой своей дочери и сыновьям-гимназистам какие-нибудь подарки. А дама с собачкой приедет к мужу, будет рассказывать, как чудно и, конечно, целомудренно провела она лето в Ялте и не пожалеет для мужа ласок, если не будет мигрени» (Пактовский, 1901: 23–24).

Известное сравнение Чеховым Гурова и Анны Сергеевны с перелетными птицами, которых заставили существовать в отдельных клетках, Пактовский интерпретирует как аллгорию обуявшей этих героев «животной страсти», заставившей их забыть «святость» своих «семейных обязанностей»: «Неужели “скука” и интересы вроде “росы на траве” вправе заставить человека бросить семью, разбить жизнь ни в чем неповинных детей, испортить жизнь труженика мужа? Во имя чего приносится эта жертва? Если не ошибаюсь, Чехов дает и на это ответ, сравнивая героев своего рассказа с перелетными птицами, самцом и самкой, которых поймали и заставили жить в отдельных клетках. Другими словами: жертва принесена во имя животной страсти, вследствие непонимания святости семейных обязанностей, во имя привычки возводить вспышки своей страсти до пределов закона природы» (Пактовский, 1901: 24).

Концептуальность этой моралистической интерпретации Пактовского выясняется уже из его собственного указания на полемичность занятой им позиции в отношении взглядов самого автора и современных критиков, трактующих историю Гурова и Анны Сергеевны как «тяжелую драму жизни»: «... нас дальнейшая их интрижка с осложнениями и историей интересует мало, хотя сам автор и современные критики здесь видят тяжелую драму жизни» (Пактовский, 1901: 24). Из «современных критиков» о духовном преображении Гурова, испытывавшего чувство истинной любви, писал, например, Е.А. Соловьев в рассмотренном выше очерке «Антон Павлович Чехов» (1900): «Совсем уравновешенный человек, семьянин, начинающий

уже сесть, давно уже вошедший в колею мещанского счастья, подсаживается из-за капризной прихоти к хорошенькой незнакомке – и нет больше ни его мещанского счастья, ни самодовольной уравновешенности, а капризная прихоть превращается в любовь и страсть» (Соловьев 2002: 314).

Однако на наш взгляд, в данном случае Пактовский имел в виду прежде всего Михайловского как автора статьи «Кое-что о г-не Чехове», в которой Гуров и Анна Сергеевна характеризуются как люди, имеющие в себе достаточно духовной силы, чтобы попытаться изменить свою судьбу: «Слепая судьба – <...> необходимая причинная связь всех явлений <...> Судьба не друг и не враг людей, не злодейка и не благодетельница и ни за что не ответственна. И только сами люди, вторгаясь в причинную связь явлений со своими целями, берут на себя ответственность <...> Страшная это бывает ответственность, и все здесь зависит от достоинства целей, ради которых делается тот или иной шаг. <...> ... одно дело Гуров в начале знакомства с Анной Сергеевной, и другое дело – он же в конце рассказа. <...> ... есть ли у них такое “высшее”, во имя которого можно и должно принять счастье и несчастье, свое и чужое, – это дело их совести» (Михайловский 2002: 352–353).

Таким образом, Пактовский понимает сочувственное отношение автора к своим героям, которое видно хотя бы из того, что тот уже в сценах первого знакомства Гурова и Анны Сергеевны показал признаки зарождающейся любви (мотив переживания Анны Сергеевны, мотив жалости к ней со стороны Гурова); имеет возможность убедиться в единодушном признании современными ему критиками значительности взаимного чувства чеховских героев, однако, тем не менее, трактует их характеры как ничтожные с моральной точки зрения. Мы можем объяснить столь твердую позицию критика только стремлением сохранить во что бы то ни стало стройность своей концепции.

То же самое приходится сказать о тезисе Пактовского, сформулированном по

поводу проблематики «детских» рассказов писателя: «Зная, какую сторону жизни изображает Чехов в своих произведениях, нельзя ожидать отрадных картин и в тех рассказах, где говорится о детях» (Пактовский, 1901: 24). Доказывая свое положение о духовном «бессилии» чеховских героев, критик, в частности, подчеркивает их преступное небрежение делом воспитания своих детей: «Чехов своим рассказом “Детвора” говорит читателю, что нашим детям следовало бы давать другое развлечение, чем лото и копейки и не давать им совсем “ночного”. Деревенское “ночное” (Тургеневское) воспитывало в Ильюше, Косте и Павлуше дельных, сильных работников; городское “ночное” (Чеховское) может детей сделать лишь слабыми и нервными» (Пактовский, 1901: 28).

Кроме «Детвора», Пактовский выделяет тему «вины взрослых» также в таких «детских» рассказах Чехова, как «Гриша», «Лишние люди», «Отец семейства», «Детвора», «Спать хочется», «Ванька», «Случай с классиком», «Володя». Однако нигде даже не упоминает об авторском необычайно нежном отношении к детям, о котором так точно написал Гольцев по поводу тех же самых «Спать хочется» и «Детвора» как о несокрушимом доказательстве присущего Чехову гуманизма: «Посмотрите, как нежно, с какой любовью описывает Чехов детей, – новое доказательство той глубокой гуманности, которою проникнуты его произведения» (Гольцев 2002: 236).

Особняком в этом списке стоит рассказ «Дома», в котором Чехов, согласно Пактовскому, поставил перед собой задачу внушить взрослому читателю «мысль, что наказание очень часто приносит гораздо больше зла, чем само преступление» (Пактовский, 1901: 33), что не «моралью», а «ласковым, добрым отношением» (Пактовский, 1901: 29) можно принести ребенку гораздо больше пользы: «Если во всякой работе требуется любовь к делу, то в педагогической – любовь к детям является основанием всего дела; нигде сухой педантизм

и формализм, в чем бы и как бы он ни ска-
зался, не принесут столько вреда, как в деле
воспитания. Рассказ Чехова “Дома” всего
ярче выдает взгляд автора на указанный во-
прос» (Пактовский, 1901: 28). «Лишь слу-
чайно разумный отец нашел средство сде-
лать свою мысль понятной для ребенка, и
принес ему больше всего пользы не мора-
лью, а тем ласковым, добрым отношением
любящего отца, которое заставило его взять
своего Сережу на руки, поцеловать и рас-
сказать ему на сон грядущий свою импро-
визацию-сказку» (Пактовский, 1901: 29).

На самом деле, в этом рассказе устами
прокурора проводится идея о силе искус-
ства внушать людям потребную идею:
«“Скажут, что тут подействовала красота,
художественная форма, – размышлял он, –
пусть так, но это не утешительно. Все-таки
это не настоящее средство... Почему мораль
и истина должны подноситься не в сыром
виде, а с примесями, непременно в обсаха-
ренном и позолоченном виде, как пилули?
Это ненормально... Фальсификация, об-
ман... фокусы...”

Вспомнил он присяжных заседателей,
которым непременно нужно говорить
“речь”, публику, усваивающую историю
только по былинам и историческим рома-
нам, себя самого, почерпавшего житейский
смысл не из проповедей и законов, а из ба-
сен, романов, стихов...

“Лекарство должно быть сладкое, ис-
тина красивая... И эту блажь напустил на
себя человек со времен Адама... Впрочем...
быть может, все это естественно и так и
быть должно... Мало ли в природе целесо-
образных обманов, иллюзий...” (Чехов
1985 VI: 105–106).

Таким образом, «вчитывая» в чехов-
ский текст несвойственный ему дидактизм,
Пактовский внушает своему читателю
мысль о «неслучайности», обусловленно-
сти определенным мирозерцанием, че-
ховского изображения поступков проку-
рора в отношении своего сына в рассказе
«Дома». На наш взгляд, критик здесь позво-
ляет себе даже «поиграть» семантическими
значениями ключевого слова «случай»,

преобразуя его прямое значение в прямо
ему противоположное в следующем фраг-
менте своей статьи: «Мысль, что наказание
очень часто приносит гораздо больше зла,
чем само преступление, случайно пришед-
шая на ум прокурору в рассказе “Дома”, для
нашего писателя не является случайной. Он
развивает ее в целом ряде своих рассказов,
взятых прямо из действительности» (Пак-
товский, 1901: 33).

Критик имеет в виду рассказы «Спать
хочется» и «Ванька». Только ошибкой па-
мяти критика мы можем объяснить игнори-
рование им своих же выводов о проститель-
ности аналогичного поведения матери, ге-
роини рассказа «Случай с классиком», по-
просившей соседа выпороть своего сына в
воспитательных целях, и виновности дру-
гой одинокой матери, героини рассказа
«Володя», как известно, способной только
плакать от необъяснимой для нее жестоко-
сти своего сына по отношению к ней: «Если
нельзя поставить упреком матери Вани [ге-
роя рассказа «Случай с классиком». – В. Ч.,
С. П.], что у нее не было решительно ника-
ких нравственных и физических сил, чтобы
поддержать Ваню в его ученьи и помочь
ему, то едва ли самоубийство Володи, уче-
ника уже старшего класса <...>, является не
всецело следствием ненормального отно-
шения окружающих юношу людей к делу
воспитания (Пактовский, 1901: 31). <...>
Он [Володя. – В. Ч., С. П.] покончил с собою
от мучительного сознания ранней своей не-
порядочности, виною которой является, ко-
нечно, мать и то общество, куда она его
ввела, и от горького сознания, что где-то на
этом свете, у каких-то людей есть жизнь чи-
стая, благородная, теплая, изящная, полная
любви, ласок и веселья... И опять пред
нами важный вопрос современной жизни: в
одной ли только школе и ее порядках коре-
нятся умственные и нравственные недо-
четы современных нам юношей? Не ответ-
ственны ли в известных отношениях и сами
родители, не всегда представляющие своим
детям “жизнь чистую, благородную, теп-
лую, полную любви и ласок...” (Пактов-
ский, 1901: 32).

Согласно Пактовскому, особенно беззащитны перед фатумом простые, необразованные люди, которые именно по этой причине не имеют даже надежды опереться на свои духовные силы в роковом противостоянии: «Нигде жизненные обстоятельства не подходят по своей сущности так близко к роли фатума, как в тех случаях, когда наблюдается разъединение цивилизованного общества, его форм жизни, понятий и убеждений, от форм жизни, понятий и убеждений простого народа» (Пактовский, 1901: 33). В этой связи критик рассматривает рассказы «Мечты», «Беда», «Злоумышленник», «Темнота». По мнению Пактовского, облегчение таким людям в общем для всех противостоянии с фатумом может оказать только верховная власть. И это единственный случай, когда критик упоминает о существовании объективных факторов для изменения тягостной судьбы человека, и то в сугубо верноподданническом тоне: «... положение Денисов-злоумышленников и самого следователя как нельзя более доказывает, как велико благодеяние Великого Монарха Императора Александра II, даровавшего стране суд присяжных, это лучшее благо цивилизации, примиритель двух чуждых друг другу миров, хранитель правды и милосердия к малым и темным!..» (Пактовский, 1901: 37).

Кроме концепта «случайности», Пактовский подверг критическому рассмотрению также концепт «пессимистичности» творчества Чехова. По мнению критика, поскольку писатель демонстрирует веру в саму возможность субъективного исправления человека, его следует считать оптимистом: «За каждым рассказом мы видим автора как бы говорящим: если поставить на место этих безвольных, слабых людей силы мощные, то явления эти не будут так фатальны, и жизнь будет иною. Сила современных отрицательных явлений жизни, по произведениям Чехова, лишь в бессилии современного человека... Кто так смотрит на жизнь, тот не пессимист. Если указано средство, значит есть вера в светлое буду-

щее, может быть, далекое от нас, но приближение которого зависит от нас же самих. Вот жизненный смысл, идеал художника и его услуга обществу и науке» (Пактовский, 1901: 8).

В этой связи Пактовский «вписывает» творчество Чехова в ту традицию русской классической литературы, для которой, по его словам, характерно раскрытие «пред обществом исключительно отрицательной, неприглядной ее [родины. – В.Ч., С.П.] стороны», доказывающей, однако, глубокий патриотизм представляющих эту традицию писателей, выражающийся в их активной общественной позиции: «Есть и другая особенность русских художественных созданий: творцы их всегда с особенной любовью относились к своей родине, даже и в том случае, когда раскрывали пред обществом исключительно отрицательные, неприглядные ее стороны: мрачного пессимизма на страницах истории русской словесности не имеется. Т. о. русский художник прежде всего общественный деятель, и общество наше так привыкло к учительной, социально-общественной роли нашей художественной литературы, что писатель, своею деятельностью не соприкасающийся указанным образом с действительностью, знаком ему, но не дорог. Изящное *an und für sich* занимает и пленяет передовое русское общество, но не увлекает его» (Пактовский, 1901: 5). «... В произведениях Чехова <...> есть то заветное русской литературы, что отличает его от простого, занимательного и увлекающего рассказчика...» (Пактовский, 1901: 6).

В другом месте, рассматривая рассказ «Мужики», Пактовский конкретизирует данную традицию, указывая на творчество Гоголя как на источник чеховского реализма: «Итак, фатум деревни формулируется следующими недлинными предложениями: “Пьют, бьют, своего хлеба не хватило, пожар, недоимка”... Справедливы ли упреки автору, что он собрал в своем произведении только отрицательное деревни, или нет, решать этого вопроса не беремся;

но думаем, что если писатель останавливается только на одной стороне действительности, в этом еще нет вины: никто не упрекает Гоголя за то, что он дерзнул выставить на всенародные очи “пошлость пошлого человека”, печальное жизни. И каждый ученик Гоголя не должен заслуживать упрека, если он дает “правду жизни”, хотя бы и горькую, лишь бы он не впал в клеветничество и не сделался бы, по выражению самого Чехова, “жабой нашего времени” ...» (Пактовский, 1901: 39–40).

Гоголевский генезис Пактовский обнаруживает также в образах главных героев в рассказах «Человек в футляре» и «Сонная одурь»: «Это чиновник, у которого нет любимого дела, собственной инициативы, нет своего мнения, даже нет своего желания, – если всё это не предусмотрено известным циркуляром, даже больше того, личным взглядом начальника. Циркуляр и начальство заменили в таких людях и ум, и сердце. Это своего рода Гоголевские Башмачкины, с тою лишь разницею, что Башмачкин жалок тем, что в нем убили живого человека, а “человек в футляре” жалок тем, что он сам убил в себе “Бога живого человека” ...» (Пактовский, 1901: 41). «Как бы само по себе ни было свято, важно дело, но если оно исполняется исключительно во имя правил и предписаний, исполняется, как тяжелая обязанность и “людьми в футляре”, то вместо живого дела всегда получится тот характер общественной деятельности, который ярко обрисован Чеховым в рассказе “Сонная одурь”» (Пактовский, 1901: 41).

Подытоживая тему русского генезиса творчества Чехова, Пактовский указывает также на Достоевского: «Большинство сближает его по характерным приемам творчества с Гюи-де-Мопасаном [sic], и не без основания, конечно; но едва ли в юморе рассказов нашего писателя о современном человеке, в его чудных поэтических описаниях природы, особенно степи, в тех немногих строках, где автор выдает свое отношение к изображаемым явлениям жизни, не слышится скорее более близкий и знакомый нам голос Гоголя, а в изображениях

“униженных и оскорбленных” – голос Достоевского...» (Пактовский, 1901: 42).

Особенно ярко реминисценции творчества Достоевского, как отмечает Пактовский, проявились в рассказе «Письмо» при передаче мыслей благочинного о судьбе сельского священника о. Анастасия: «Вспомнил благочинный, глядя на сидевшего у него о. Анастасия, его попадью, 10 человек детей, грязные нищенские полаты, вспомнил почему-то тех людей, которые рады видеть пьяных священников, и подумал, что самое лучшее, что мог бы сделать теперь о. Анастасий, это как можно скорее умереть, навсегда уйти с этого света... Трудно не видеть, чьи это заветы в поэзии Чехова, не трудно узнать здесь голос Ф.М. Достоевского с его любовью к “униженным и оскорбленным”» (Пактовский, 1901: 21-22).

Указанные ссылки Пактовского на русский генезис рассказов Чехова призваны также опровергнуть концепты «случайности» и «пессимизма», под которыми подразумевается неукорененность творчества писателя в традиции, а значит, его временность и несущественность для эволюции «большой» русской литературы.

Заключение. Подводя общий итог нашему исследованию, следует заметить, что Пактовский был не одинок в критическом отношении к интерпретационным доминантам творчества Чехова, к началу XX века сформировавшимся в стереотипы. Непосредственное влияние на его концепцию противостояния человека со своим фатумом, лежащего в основе всего творчества писателя, мы обнаруживаем в очерке Соловьева «Антон Павлович Чехов», в котором, в полемике с Михайловским, утверждалось центральное значение темы судьбы в творчестве Чехова; самому писателю приписывалось «цельное мировоззрение и вполне отчетливое отношение к жизни», чуждое всякому «пессимизму».

Еще раньше Соловьева об общественной значимости творчества Чехова писали Гольцев, Краснов и Богданович. Первый из них, указывая на выраженность авторской

позиции в произведениях Чехова, проводил генетическую связь между ними и творчеством Достоевского: «Всегда и везде симпатии Чехова на стороне униженных и оскорбленных, на стороне искренности и правды, против условного лицемерия и фарисейского благочестия» (Гольцев, 2002: 236). Источник взглядов Пактовского на чеховских героев как на «бессильных, жалких и смешных» людей, не способных к противостоянию с фатумом, обнаруживается в приведенной выше характеристике Краснова. Однако, в отличие от последнего, ограничившегося общим анализом системы персонажей, Пактовский одним из первых предпринял попытку их классификации, имеющую, на наш взгляд, культурологическое значение как свидетельство современника о социальном составе российского общества рубежа XIX-XX вв. Опять-таки в отличие от Краснова и особенно Богдановича, Пактовский не снимает вину с самого человека в его несчастьях, не списывает его неудачи на обстоятельства, но зовет его на борьбу с ними, призывая к духовному преображению.

О том, насколько аутентичными оказались выводы Пактовского о «фатуме», определяющем характеры чеховских героев, об «оптимизме» как ведущем пафосе в творчестве писателя, свидетельствуют дошедшие до нас высказывания Чехова по этому поводу. Из письма Б.А. Садовскому, 27–28 мая 1904 г.: «Вообще в поступках Вашего героя часто отсутствует логика, тогда как в искусстве, как и в жизни, ничего случайного не бывает» (цит. по: Сухих, 2002: 28).

Из воспоминаний И.А. Бунина: «Читали, Антон Павлович? – скажешь ему, увидав где-нибудь статью о нем. Он только лукаво покосится поверх пенсне:

– Покорно вас благодарю! Напишут о ком-нибудь тысячу строк, а внизу прибавят: “А вот еще есть писатель Чехов: нытик...”. А какой я нытик? Какой я “хмурый человек”, какая я “холодная кровь”, как называют меня критики? Какой я “песси-

мист”? Ведь из моих вещей самый любимый мой рассказ – «Студент». И слово-то противное: “пессимист” ...» (цит. по: Сухих, 2002: 35).

По словам М.А. Муриной: «Если критики 90-х годов упрекали Чехова в “общественном индифферентизме”, то более поздние истолкователи свидетельствуют: понять эпоху, стоящую под знаком кризиса, помогал каждому индивидуальному сознанию и чеховский “жестокий критицизм”» (Мурина, 1991: 15). И Пактовский, одним из первых оценивший общественную значимость этого «жестокое критицизма» в творчестве Чехова, высказавший аутентичные авторским оценки существующих в чеховедческой критике рубежа XIX-XX вв. интерпретационных стереотипов, на наш взгляд, достоин более внимательного отношения со стороны современных исследователей жизни и творчества признанного классика русской литературы.

Литература

1. Аверин, Б.В. Комментарий к статье Н. К. Михайловского «Кое-что о г-не Чехове» // А. П. Чехов: pro et contra / Сост., предисл., общ. ред. И.Н. Сухих. СПб.: РХГИ, 2002. С. 1022–1024.
2. Богданович, А.И. Критические заметки // А. П. Чехов: pro et contra / Сост., предисл., общ. ред. И.Н. Сухих. СПб.: РХГИ, 2002. С. 231–240.
3. Вольнский, А.Л. Литературные заметки. III-IV // А. П. Чехов: pro et contra / Сост., предисл., общ. ред. И.Н. Сухих. СПб.: РХГИ, 2002. С. 216–229.
4. Гольцев, В.А. А. П. Чехов. Опыт литературной характеристики // А. П. Чехов: pro et contra / Сост., предисл., общ. ред. И.Н. Сухих. СПб.: РХГИ, 2002. С. 230–245.
5. Горький, М. Литературные заметки. По поводу нового рассказа А.П. Чехова «В овраге» // А. П. Чехов: pro et contra / Сост., предисл., общ. ред. И.Н. Сухих. СПб.: РХГИ, 2002. С. 327–331.
6. Ершова, А.А. А. П. Чехов в оценке казанской критики и литературоведения конца XIX-начала XX веков: Автореф. дис. ... к. филол. наук. Казань, 2016. 19 с.

7. Кигн, В.Л. (Дедлов). Беседы о литера-
туре // А. П. Чехов: pro et contra / Сост., пре-
дисл., общ. ред. И.Н. Сухих. СПб.: РХГИ, 2002.
С. 93-111.
8. Краснов, П.Н. Осенние беллетристы.
П. Ан. П. Чехов // А. П. Чехов: pro et contra /
Сост., предисл., общ. ред. И.Н. Сухих. СПб.:
РХГИ, 2002. С. 246-255.
9. Михайловский, Н.К. Об отцах и детях
и о г-не Чехове [Электронный ресурс] URL:
[http://dugward.ru/library/katalog_alfavit/mihay-
lovskiy_n_k.html](http://dugward.ru/library/katalog_alfavit/mihaylovskiy_n_k.html) (дата обращения: 28.01.2019).
10. Михайловский, Н.К. Кое-что о г-не
Чехове // А. П. Чехов: pro et contra / Сост., пре-
дисл., общ. ред. И.Н. Сухих. СПб.: РХГИ, 2002.
С. 332-354.
11. Московкин, В.М. Белгородский учи-
тельский институт: директора, преподаватели и
выпускники // Научный результат. Социальные
и гуманитарные исследования. 2014. № 2 (2).
С. 29–41.
12. Мурина, М.А. А. П. Чехов в русской
критике и культурном сознании начала XX века
(1900–1917 годы): Автореф. дис. ... к. филол.
наук. СПб., 1991. 17 с.
13. Пактовский, Ф.Е. Современное обще-
ство в произведениях А.П. Чехова. Казань,
1901. 42 с.
14. Перцов, П.П. Изъяны творчества //
А. П. Чехов: pro et contra / Сост., предисл., общ.
ред. И.Н. Сухих. СПб.: РХГИ, 2002. С. 180-215.
15. Скабичевский, А.М. История новей-
шей русской литературы (1848-1890). СПб.:
Павленков, 1891.
16. Скабичевский, А.М. История новей-
шей русской литературы (1848-1908). 7-е изд.
СПб.: Павленков, 1909.
17. Соловьев, Е.А. Антон Павлович Чехов
// А. П. Чехов: pro et contra / Сост., предисл.,
общ. ред. И.Н. Сухих. СПб.: РХГИ, 2002.
С. 269-326.
18. Сухих, И.Н. Сказавшие «Э!». Сове-
ременники читают Чехова // А. П. Чехов: pro et
contra / Сост., предисл., общ. ред. И.Н. Сухих.
СПб.: РХГИ, 2002. С. 7-44.
19. Черкасов, В.А., Петрова, С.В. «Чест-
ный характер и чистый поэтический дар»: Творчество
А. К. Толстого в освещении
Ф. Е. Пактовского // Научный результат. Соци-
альные и гуманитарные исследования. 2018.
Т. 4, № 1, С. 20–25.
20. Чехов, А.П. Полное собрание сочине-
ний и писем в тридцати томах. Сочинения в во-
семнадцати томах. М.: Издательство «Наука».
1974–1986.
21. Чудаков, А.П. Поэтика Чехова. М.:
«Наука», 1971. 290 с.
22. Bacewicz, F. Pragmatics of asemantic re-
marks in A. Chekhov's plays // *Slavia Orientalis*.
Vol. 62, No. 4. 2013. Pp. 543-556.
23. Bidney, M. Bright blur, blinding light,
blank page: The epistemically skeptical epiphanies
of Chekhov // *Slavic and East European Journal*.
Vol. 54, No. 2. 2010. Pp. 272-296.
24. Brooks, J.B.S., Doctors as writers and pa-
tients: Manuscripts don't burn, Chekhov and
phthisis // *British Journal of General Practice*.
Vol. 68, No. 674. 2018. p. 429.
25. Clayton, J.D. Diagnosis and balagan: The
poetics of Chekhov's Drama // *Adapting Chekhov:
The Text and its Mutations*. 2012. Pp. 17-31.
26. Fen, E., Chekhov the physician born Jan-
uary 17, 1860 // *British medical journal*. Vol. 1, No.
5167. 1960. Pp. 192-193.
27. Mathiasen, H., The two cultures in Che-
khov's "The Butterfly" // *American Journal of
Medicine*. Vol. 118, No. 10. 2005. P. 1179.
28. McV, G. Anton Chekhov. A Critical
Sitidy. By William Gerhardie. Preface by Michael
Holroyd. London: Macdonald. 1974 172 pp. £2.95
// *Journal of European Studies*, Vol. 5, No. 4. 1975.
P. 383.
29. Popkin, C. The number devil and the
mermaid of math: Chekhov's "ward six" // *A Con-
venient Territory: Russian Literature at the Edge of
Modernity: Essays in Honor of Barry Scherr*. 2015.
Pp. 305-318.
30. Turner, M. The Chekhovian point of
view in Virginia Woolf's to the Lighthouse // *Mod-
ern Language Quarterly*. Vol. 74, No. 3. 2013.
Pp. 391-412.
31. Urban, D.V. Gaev's Asperger's syndrome
in Chekhov's the cherry orchard: A diagnosis and a
call for character reassessment // *Australian Sla-
vonic and East European Studies*. Vol. 27, No. 1-2.
2013. Pp. 35-60.
32. Whyman, R. Anton Chekhov (Routledge
modern and contemporary dramatists). NY.:
Routledge, 2010. 190 p.

References

1. Averin, B.V. (2002), "Comment on the
article of N.K. Mikhailovsky "Something about
Mr. Chekhov", in Sukhikh, I.N. (ed), *A.P. Chexov:*

pro et contra [A.P. Chekhov: *pro et contra*], RKhGI, SPb., Russia, 1022-1024 (in Russ.).

2. Bogdanovich, A.I. (2002), "Critical notes", in Sukhikh, I.N. (ed), *A.P. Chekhov: pro et contra* [A.P. Chekhov: *pro et contra*], RKhGI, SPb., Russia, 231-240 (in Russ.).

3. Volynskii, A.L. (2002), "Literary notes. III-IV" in Sukhikh, I.N. (ed), *A.P. Chekhov: pro et contra* [A.P. Chekhov: *pro et contra*], RKhGI, SPb., Russia, 216-229 (in Russ.).

4. Gol'tsev, V.A. (2002), "A.P. Chekhov. Experience of literary characteristics" in Sukhikh, I.N. (ed), *A.P. Chekhov: pro et contra* [A.P. Chekhov: *pro et contra*], RKhGI, SPb., Russia, 230-245 (in Russ.).

5. Gor'kii, M. (2002), "Literary notes. Regarding the new story by A.P. Chekhov "In the ravine" in Sukhikh, I.N. (ed), *A.P. Chekhov: pro et contra* [A.P. Chekhov: *pro et contra*], RKhGI, SPb., Russia, 327-331 (in Russ.).

6. Ershova, A.A. (2016), *Chekhov in the evaluation of Kazan criticism and literary criticism of the late XIX-early XX centuries*, Abstract of Ph. D. dissertation, Kazan.

7. Kign, V.L. (Dedlov) (2002), "Conversations about literature" in Sukhikh, I.N. (ed), *A.P. Chekhov: pro et contra* [A.P. Chekhov: *pro et contra*], RKhGI, SPb., Russia, 93-111 (in Russ.).

8. Krasnov, P.N. (2002), "Autumn fiction writers. II. An. P. Chekhov" in Sukhikh, I.N. (ed), *A.P. Chekhov: pro et contra* [A.P. Chekhov: *pro et contra*], RKhGI, SPb., Russia, 246-255 (in Russ.).

9. Mikhailovskii, N.K. *About fathers and children and about Mr. Chekhov* [Online], available at: http://dugward.ru/library/katalog_alfavit/mihaylovskiy_n_k.html (Accessed 21 January 2019).

10. Mikhailovskii, N.K. (2002), "Something about Mr. Chekhov" in Sukhikh, I.N. (ed), *A.P. Chekhov: pro et contra* [A.P. Chekhov: *pro et contra*], RKhGI, SPb., Russia, 332-354 (in Russ.).

11. Moskovkin, V.M. (2014), "Belgorod Teachers' Institute: directors, teachers and graduates", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 2(2), 29-41 (in Russ.).

12. Murinya, M.A. (1991), *A.P. Chekhov in Russian criticism and cultural consciousness of the early twentieth century (1900-1917)*, Abstract of Ph. D. dissertation, SPb (in Russ.).

13. Paktovskii, F.E. (1901), *Modern society in the works of A.P. Chekhov*, Kazan, Russia (in Russ.).

14. Pertsov, P.P. (2002), "Flaws of creativity" in Sukhikh, I.N. (ed), *A.P. Chekhov: pro et contra* [A.P. Chekhov: *pro et contra*], RKhGI, SPb., Russia, 180-215 (in Russ.).

15. Skabichevskii, A.M. (1891), *The history of modern Russian literature (1848-1890)*, Pavlenkov, SPb, Russia (in Russ.).

16. Skabichevskii, A.M. (1909), *The history of modern Russian literature (1848-1908)*, Pavlenkov, SPb, Russia (in Russ.).

17. Solov'ev, E.A. (2002), "Anton Pavlovich Chekhov" in Sukhikh, I.N. (ed), *A.P. Chekhov: pro et contra* [A.P. Chekhov: *pro et contra*], RKhGI, SPb., Russia, 269-326 (in Russ.).

18. Sukhikh, I.N. (2002), "They said "E!". Contemporaries read Chekhov" in Sukhikh, I.N. (ed), *A.P. Chekhov: pro et contra* [A.P. Chekhov: *pro et contra*], RKhGI, SPb., Russia, 7-44 (in Russ.).

19. Cherkasov, V.A., Petrova, S.V. (2018), "Honest character and pure poetic gift": A.K. Tolstoy in the coverage of F.E. Paktovsky", *Research Result. Social Studies and Humanities*, 4(1), 20-25 (in Russ.).

20. Chekhov, A.P. *Complete works and letters in 30 volumes. Works in 18 volumes*, Nauka, Moscow, Russia (in Russ.).

21. Chudakov, A.P. (1971), *The poetics of Chekhov*, Nauka, Moscow, Russia (in Russ.).

22. Baceicz, F. (2013), "Pragmatics of asemantic remarks in A. Chekhov's plays", *Slavia Orientalis*, 62(4), 543-556.

23. Bidney, M. (2010), "Bright blur, blinding light, blank page: The epistemically skeptical epiphanies of Chekhov", *Slavic and East European Journal*, 54 (2), 272-296.

24. Brooks, J.B.S. (2018), "Doctors as writers and patients: Manuscripts don't burn, Chekhov and phthisis", *British Journal of General Practice*, 68(674), 429.

25. Clayton, J.D. (2012), "Diagnosis and balagan: The poetics of Chekhov's Drama", in Clayton, J.D., Meerzon, Ya. (ed.), *Adapting Chekhov: The Text and its Mutations*, Routledge, London, 17-31.

26. Fen, E. (1960), "Chekhov the physician born January 17, 1860", *British medical journal*, 1 (5167), 192-193.

27. Mathiasen, H. (2005), "The two cultures in Chekhov's 'The Butterfly'", *American Journal of Medicine*, 118 (10), 1179.

28. McV, G. (1975), "Anton Chekhov. A Critical Study. By William Gerhardt. Preface by

Michael Holroyd. London: Macdonald. 1974 172 pp. £2.95", *Journal of European Studies*, 5 (4), 383.

29. Popkin, C. (2015), "The number devil and the mermaid of math: Chekhov's 'Ward six'", in Kopper, J. Wachtel, M. (ed.), *A Convenient Territory: Russian Literature at the Edge of Modernity: Essays in Honor of Barry Scherr*, Slavica, Bloomington, Indiana, 305-318.

30. Turner, M. (2013), "The Chekhovian point of view in Virginia Woolf's *To the Lighthouse*", *Modern Language Quarterly*, 74 (3), 391-412.

31. Urban, D.V. (2013), "Gaev's Asperger's syndrome in Chekhov's *The Cherry Orchard*: A diagnosis and a call for character reassessment", *Australian Slavonic and East European Studies*, 27 (1-2), 35-60.

32. Whyman, R. (2010), *Anton Chekhov (Routledge modern and contemporary dramatists)*, Routledge, New York, NY.

Информация о конфликте интересов: авторы не имеют конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the authors have no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРАХ:

Черкасов Валерий Анатольевич, доктор филологических наук, профессор кафедры теории, педагогики и методики начального образования и изобразительного искусства, Белгородский государственный национальный исследовательский университет, ул. Победы, 85, г. Белгород, 308015, Россия; cherkasov@bsu.edu.ru

Петрова Светлана Владимировна, кандидат филологических наук, доцент кафедры теории, педагогики и методики начального образования и изобразительного искусства, Белгородский государственный национальный исследовательский университет, ул. Победы, 85, г. Белгород, 308015, Россия; petrova@bsu.edu.ru

ABOUT THE AUTHORS:

Valery A. Cherkasov, Doctor of Philology, Professor of the Department of Theory, Pedagogy and Methods of Primary Education and Fine Arts, Belgorod State National Research University 85 Pobedy St., Belgorod, 308015, Russia; cherkasov@bsu.edu.ru

Svetlana V. Petrova, Candidate of Philology, Associate Professor of the Department of Theory, Pedagogy and Methods of Primary Education and Visual Arts, Belgorod State National Research University 85 Pobedy St., Belgorod, 308015, Russia; petrova@bsu.edu.ru

УДК 278

DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-1-0-5

Бёрджесс Д. П.

**ЛИТУРГИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ БИБЛИИ:
ПОДХОДЫ Д. БОНХЁФФЕРА**

Питтсбургская Богословская Семинария, Н. Хайленд-Авеню, 616, Питтсбург,
15206, США; jburgess@pts.edu

Аннотация. Первая часть статьи представляет обзор ключевой научной литературы о знаменитом немецком богослове Дитрихе Бонхёффере, которого фашистская власть убила в 1945 г., после того как он участвовал в заговоре против Гитлера. Далее в статье раскрывается герменевтический подход Бонхёффера к Священному Писанию. В немецком богословском образовании его времени доминировал исторический критический подход к пониманию Библии. В отличие от этого, Бонхёффер считал, что Библия передает нам живое слово Божие. Священное Писание представляет собой не только текст, который мы изучаем и анализируем, но также и средство для нашей встречи с воскресшим Христом. В этом отношении Бонхёффер выделяет Псалтирь. Он считает псалмы молитвами Христа и его Церкви. Когда мы читаем псалмы в качестве молитв, мы участвуем в жизни Христа и Церкви. Бонхёффер смог осуществить свои идеи о Библии в церковной жизни, когда он организовал семинарию, в которой утренняя и вечерняя молитва проводились каждый день. Семинаристы читали длинные отрывки из Ветхого и Нового Завета и прочитывали всю Псалтирь в течение недели, как в монастыре. Сегодня протестантские богословы на Западе обращают внимание на идеи Бонхёффера, и его герменевтический подход может обновить церковную жизнь в наших условиях, в которых многие прихожане не знают и не читают Библию.

Ключевые слова: Дитрих Бонхёффер; Библия; Священное Писание; историческая критика; псалтирь.

J. P. Burgess

**DIETRICH BONHOEFFER'S LITURGICAL
INTERPRETATION OF THE BIBLE**

Pittsburgh Theological Seminary, 616 N. Highland Ave., Pittsburgh,
PA 15206 USA; jburgess@pts.edu

Abstract. This essay first provides an overview of key scholarly literature about the renowned German theologian, Dietrich Bonhoeffer, who was killed by the fascist authorities in 1945 because of his participation in a plot to kill Hitler. The essay then explicates Bonhoeffer's hermeneutical approach to Scripture. In contrast to the German theological education of his time, which emphasized historical critical study of the Bible, Bonhoeffer believed that the Bible set forth a living word of God. He viewed Scripture not simply as a text to be studied and analyzed, but also as a means by which to know the resurrected Christ. In this regard, Bonhoeffer especially emphasized the Psalms. For him, the Psalms are the prayers of Christ and his church, and when we hear and recite the Psalms we enter into the life of Christ and the church. Bonhoeffer had an opportunity to apply his ideas when he organized a seminary and asked his students to participate in morning and evening devotions, which included extensive readings from Scripture. As in a monastery, the seminarians prayed all 150 Psalms in

the course of a week. Today, Western Protestant theologians are drawn to Bonhoeffer's liturgical approach to Scripture, as they seek to renew church life in a time in which many parishioners neglect the Bible.

Keywords: Dietrich Bonhoeffer; Scripture; historical criticism; the Psalms.

Среди выдающихся протестантских богословов XX века выделяется имя Дитриха Бонхёффера (*Dietrich Bonhoeffer*; 4.02.1906–09.04.1945). Сегодня на Западе нет, пожалуй, другого современного протестантского мыслителя и практика христианского действия, который более известен, чем он. Бонхёффер привлекает внимание к себе не только благодаря его блестящим богословским трудам, но также и из-за того, что он участвовал в заговоре немецких офицеров против Гитлера. 20 июля 1944 г. они совершили покушение на жизнь Гитлера, но им не удалось убить его. В возрасте тридцати девяти лет, всего за месяц до окончания войны в Европе, Бонхёффер был повешен.

Статуя Бонхёффера символически высится на западном фасаде Вестминстерского аббатства в Лондоне – среди скульптурных образов десяти христианских мучеников новейшего времени (в их числе русская святая, великая княгиня Елизавета Фёдоровна, американский христианин-активист Мартин Лютер Кинг, польский католический священник-францисканец Максимилиан Кольбе и другие). В его честь названы приходские церкви, *Dietrich-Bonhoeffer-Kirche*, в Берлине, Гамбурге, Кёльне, Дюссельдорфе, Франфурте-на-Майне, Венценбахе и прочих городах. В Германии, США, Канаде, Великобритании, Австралии, Новой Зеландии, Южной Африке, Дании, Швейцарии, Польше, Японии и других странах существуют научные сообщества – секции крупнейшего Международного Бонхёфферовского Общества (*The International Bonhoeffer Society*), основанного в 1972 году. Издаются труды Бонхёффера, новые собрания – в конце XX в. вышло полное семнадцатитомное собрание его сочинений на немецком языке, которое потом было переведено на английский

язык. Проводятся периодические конференции и публикуются многочисленные исследования его философии, теологии и этики. В 2006 году весь мир отмечал столетие со дня его рождения. В течение последней четверти века его узнают, читают и переводят в России (первым заметным его комментатором был о. Александр Мень) (Мень, 2007: 189).

Литература о Бонхёффере поистине необозрима; интерес к нему возрастает во всех познавательных областях, образуя своего рода площадь, на которой различные исследователи собираются вокруг этого неординарного явления всемирной истории. Его размышления о «нерелигиозном христианстве» являются еще более актуальными в наше время, в которое влияние христианства на западные общества уменьшается. С другой стороны, совершенно ясно, что со временем не тускнеет ценность свидетельств о нем тех, кто был к нему всего ближе: основным трудом – вполне органичным собранием свидетельств о нем – остается, на мой взгляд, книга, которую написал и затем уточнял на протяжении нескольких переизданий его друг и ученик Эберхард Бетге (*Eberhard Bethge*). Первое издание этой книги на немецком языке вышло в 1967 г. (перевод на английский язык в 1975 г.); до сих пор выходят новые издания этого труда на немецком и английском языках (см. список литературы).

Фундаментальная биография Бетге, разумеется, не единственная; есть и другие, новые биографии, которые сжатым образом стремятся удовлетворить широкий интерес к Д. Бонхёфферу. Большая часть этих работ содержит как результаты новых научных исследований в области мышления Бонхёффера, так и некоторое систематическое описание драмы его жизни и смерти в нацистской Германии; в этих работах делаются и

некоторые выводы относительно содержания и организации современной христианской жизни. Нередко обобщения происходят за счет отнесения Бонхёффера к определенному течению современного американского христианства, что делает их до некоторой степени односторонними. Эрик Метаксас считает Бонхёффера предшественником нового поколения американских протестантских верующих, так называемых евангелистов, которые подчеркивают авторитет Библии, а также стремятся к установлению большей социальной справедливости в американском обществе (Metaxas, 2010). Чарльз Марш трактует жизнь и мышление Бонхёффера в основном с точки зрения либерального американского протестантизма, который полагает необходимым, чтобы христианство более соответствовало научному мировоззрению и нравственным нормам современного западного общества (Marsh, 2014).

Более надежной в исследовательском отношении и, вместе с тем, доступной неспециалистам является биография, написанная немецким богословом Фердинандом Шлингензипеном (Schlingensiepen, 2005, 2010). Короче, но вполне концептуально сбалансирована и интересна «Теология сопротивления: жизнь и мышление Дитриха Бонхёффера», автором которой является Кристина Титц (Tietz, 2013, 2016). Среди многочисленных толкователей Бонхёффера особенно выделяется своей продуктивной близостью к познавательным установкам Бонхёффера Вольф Крётке (Wolf Krötke), немецкий богослов (Krötke, 2009 – английский перевод выйдет в 2019 г.).

Д. Бонхёффер поражает нас сегодня тем, что он был христианином и богословом, который не удовлетворялся отвлеченными идеями. Его уникальность, надо полагать, – в особом единстве его жизни и мышления – «следовании Христу» (Бонхёффер, 2002). Он хотел отдать всего себя Христу (Bethge, 2000: 358). Такое же намерение определяет и его подход к Библии. Он стремится полностью углубиться в библейский

мир и библейское мировоззрение. Бесспорно, Бонхёффер не разделяет ортодоксальное христианское понимание Библии. Он не считает каждое слово Библии святым. Для него Библия не является достоверным источником научных или исторических фактов. Но Бонхёффер был убежден в том, что Библия необходима для Церкви, потому что в Библии мы встречаем Самого Бога. Бог обращается к нам посредством этих слов. Для Бонхёффера Библия имеет такое же воздействие, как для православных икона: и Библия, и икона свидетельствуют о Боге, открывают нам Божественный мир и приглашают нас войти в живое общение с Богом.

Бонхёффер родился в 1906 г. в Бреславе (в то время еще принадлежавшем к Германии). В 1912 г. его семья переехала в Берлин, и в 1923 г. Бонхёффер поступил в Берлинский университет. Несмотря на то, что его родители принадлежали к лютеранской церкви лишь формально, Бонхёффер заинтересовался богословием. Среди его преподавателей были самые выдающиеся богословы того времени. Здесь Бонхёффер познакомился и стал переписываться с Карлом Бартом, который впоследствии стал самым влиятельным протестантским богословом XX века. В течение четырех лет в университете Бонхёффер не только закончил магистратуру, но и дописал докторскую работу, посвященную характеру христианской общины, теме, в которой он продолжал разбираться до конца своей жизни.

Но в 1932 г. произошел переломный момент в его жизни. Впоследствии Бонхёффер писал: «что-то случилось, что изменило меня и преображает мою жизнь до сегодняшнего дня. Впервые Библия открылась мне. <...> Раньше я часто проповедовал. Я знал много о Церкви, выступал и говорил о Ней. Но я еще не был христианином. <...> Внезапно я понял, что жизнь ученика Иисуса Христа принадлежит Церкви» (Бонхёффер, 2003: 205). С того времени Бонхёффер относился по-другому к своей богословской работе. Если раньше его подход к богословию был интеллектуальным и

отвлеченным, теперь он понимает, что настоящее богословское размышление опирается на жизнь Церкви, и что жизнь Церкви опирается на Библию.

В начале XX века на теологических факультетах в Германии преобладала так называемая историческая критика Библии. Богословы – в том числе Бонхёффер – изучали исторические условия, которые влияли на авторов библейских книг. Вместо понимания Библии в качестве Священного Писания, посредством которого Бог являет Себя человечеству, Библия предполагалась как человеческое произведение, обусловленное культурой и мировоззрением разных авторов различных исторических периодов. Библия не считалась единым целым, которое представляет неизменяемую волю Бога, а только собранием отдельных, не связанных друг с другом писаний, которые отражают разные понимания Бога и отношений Бога и человека. Историческая критика Библии обращает внимание на очевидную разницу и даже противоречия между библейскими писаниями. Иначе говоря, историческая критика Библии означала, что к ней нужно относиться так же, как и к произведениям классиков всемирной литературы. Критический подход требует прежде всего научной дистанции по отношению к библейским текстам.

Бонхёффер не отверг историческую критику Библии. Он не сомневается в том, что библейские писания отражают человеческое понимание Бога в языке и мировоззрении своего времени. Они не существуют над историей, будто совершенные, небесные слова, которые библейские авторы просто записывали и сохраняли. Но Бонхёффер убежден в том, что слова Библии являются литургической формой – тем средством, которым Бог призывает людей к Себе. Для Бонхёффера, Бог пользуется человеческими словами Библии, чтобы свидетельствовать о Себе и о Своей деятельности в нашем мире. Библейские писания указывают на Бога и его присутствие с нами. На языке догматического богословия это озна-

чает, что Священное Писание имеет «христологический центр»: оно проявляет воскрешающегося Христа, который «вчера и сегодня и во веки Тот же» (Евр. 13:8). Библия дает нам что-то гораздо большее, чем интеллектуальное знание о Боге. Священное Писание приведет нас к Богу в лице Иисуса Христа (Bethge, 2005: 507-523).

Конечно, Бонхёффер знает, что такая встреча не происходит сама по себе. Если мы читаем Библию с исторической или литературной точки зрения, нам не удастся проникнуть в ее духовную суть, услышать живой голос Христа – мы смотрим на нее только извне. Библия является Откровением Бога, только когда Бог сам открывает ее нам. Мы не можем заставить это событие произойти, Тем не менее, наша христианская вера позволяет нам предвосхищать это событие и ждать его осуществления. По Бонхёфферу, участие в жизни Церкви готовит встречу с Богом. В Церкви мы убеждаемся в том, что в Библии Бог действительно говорит с нами и направляет нас к Христу. Бонхёффер пишет: «То, что мы называем нашей жизнью, нашими бедами, нашей виной – далеко не вся реальность. Наша жизнь, нужды, вина и спасение заключены в Святом Писании. Поскольку именно в нем Богу было угодно явить Себя, только там мы будем спасены. Только в Священном Писании мы учимся познавать нашу собственную историю» (Бонхёффер, 2002: 29).

Бонхёффер считает, что литургическая жизнь Церкви играет центральную роль в содействии живой встрече с Христом. Чтение и слушание Библии на церковных службах преображают ее древние исторические слова в молитву и потому в общение между Богом и человеком. По мнению Бонхёффера, «Исторические книги, Пророки, Евангелия, Послания и Откровение должны читаться как Слово Божье <...> Слушая их, верующие переносятся в чудесный мир откровений израильского народа с его пророками, судьями, царями и князьями, с его войнами, праздниками, жертво-

приношениями и страданиями. Община верующих становится свидетельницей рождения, крещения, чудес и речей Христа, Его страданий, смерти и воскресения. Верующие принимают участие в событиях, которые произошли на земле ради блага всего мира, получая при этом спасение в Иисусе Христе» (Бонхёффер, 2002: 29).

В частности, Бонхёффер подчеркивает значение устного чтения Псалтири, как в монастыре, хотя в то время Лютеранская Церковь отвергала монастырскую жизнь. Бонхёффер утверждает, что «Псалтирь – это заступническая молитва Христа за Церковь. Теперь, когда Христос пребывает с Отцом, новое человечество – Тело Христово на земле – продолжает молиться его молитвой. <...> Эта молитва принадлежит не отдельному человеку, а всему Телу Христову» (Бонхёффер, 2002: 21; см. также: Bethge, 2005: 107-132).

Конечно, эти идеи остались бы в границах некоторого интеллектуального своеобразия университетского богослова – при отсутствии у Бонхёффера возможности осуществить их в реальной жизни Церкви. Но в 1935 году та часть Лютеранской Церкви, которая сопротивлялась контролю Гитлера (так называемая «Исповедующая Церковь»), попросила Бонхёффера возглавить одну из их семинарий. Чтобы укреплять семинаристов для церковного служения в условиях фашистской Германии, Бонхёффер организовал часы утренней и вечерней молитвы. На каждой службе семинаристы прослушивали несколько глав Священного Писания, и в течение недели они прочитывали всю Псалтирь (см.: Бонхёффер, 2003).

Бонхёффер знал, что большинство христиан не может уделить столько времени богослужению, сколько уделяется в монастыре или в семинарии, подобной семинарии Бонхёффера. Он не настаивал на том, чтобы каждая христианская община организовалась по его началам. Но он хотел убедить всю Церковь в том, что мы можем знать Христа и преображаемся в его образ, только если мы постоянно разбираемся в

Библии и воспринимаем её в первую очередь не как сухую информацию о прошлом, а как живое толкование смысла своей жизни сегодня во Христе.

Бонхёфферу не удалось обновить библейскую литургическую жизнь Лютеранской Церкви во время его деятельности. Историческая критика продолжала влиять на подход пасторов к Библии. Но сегодня протестантские богословы интересуются импульсами Бонхёффера (см.: Krötke, 2009). Они понимают, что текущий кризис Церкви на Западе связан с молчанием Библии в церковной жизни. Слишком много прихожан не читают, не слышат, не знают Библию. Протестанты, на мой взгляд, нуждаются в новом литургическом подходе к Библии, чтобы она снова звучала как живое слово Божье. Эту потребность, надо полагать, испытывают и различные сторонники философской теологии, для которых важно исследовать онтологические начала современной церковной жизни – «различать духов» (1Кор.12:4-10).

Литература

Бонхёффер, Д. Жизнь в христианском общении / Пер. П. Ласточкина и Г. Ивановой. Ред. М. Козлова. 2003. [Электронный ресурс] URL: <http://www.reformed.org.ua/2/391/1/Bonhoeffer> (дата обращения: 20.01.2019).

Бонхёффер, Д. Хожение вслед. М.: Рос. гос. гуманитарный ун-т, 2002. 226 с.

Мень, А. О себе... Воспоминания, интервью, беседы, письма. М.: Изд-во «Жизнь с Богом», 2007. 304 с.

Bethge, E. Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse. Eine Biographie. München, Kaiser, 1967; 9. Auflage. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005.

Bethge, E. Dietrich Bonhoeffer: Man of Vision, Man of Courage. New York: Harper & Row, 1970; Rev. ed. Victoria J. Barnett (ed.). Dietrich Bonhoeffer: Theologian, Christian, Man for His Times. Minneapolis: Fortress, 2000.

Bonhoeffer, D. Das Gebetbuch der Bibel: Eine Einführung in die Psalmen. DBW 5. München: Gütersloher Verlagshaus, 1987.

Krötke, W. «Dietrich Bonhoeffers Psalmenauslegung», in Witte, Markus, and Pilger, Tanja (eds.), *Mazel tov: Interdisziplinäre Beiträge zum*

Verhältnis von Christentum und Judentum, Festschrift anlässlich des 50. Geburtstages des Instituts Kirche und Judentum. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012.

Krötke, W. Barmen – Barth – Bonhoeffer: Beiträge zu einer zeitgemässen christozentrischen Theologie. Bielefeld: Luther-Verlag, 2009.

Marsh, C. Strange Glory: A Life of Dietrich Bonhoeffer. New York: Alfred A. Knopf, 2014.

Metaxas, E. Bonhoeffer: Pastor, Martyr, Prophet, Spy. Nashville: Thomas Nelson, 2010.

Schlingensiepen, F. Dietrich Bonhoeffer 1906-1945: eine Biographie. München: Beck, 2005.

Schlingensiepen, F. Dietrich Bonhoeffer, 1906-1945: Martyr, Thinker, Man of Resistance. New York: T & T Clark, 2010.

References

Bonhoeffer, D. (2003), *Zhizn' v khristianskom obschenii* [Living in Christian fellowship], Translated by Lastochkina, P., Ivanova, G., in Kozlova, M (ed.), [Online] available at: <http://www.reformed.org.ua/2/391/1/Bonhoeffer> (Accessed 20 January 2019) (in Russ.).

Bonhoeffer, D. (2002), *Khozhdenie v sled* [Walking after], Russian State University for the Humanity, Moscow, Russia (in Russ.).

Men' A. (2007), *O sebe... Vospominaniya, intervyyu, besedy pis'ma* [About myself... Memoirs, interviews, conversations, letters]. Zhizn' s Bogom, Moscow, Russia (in Russ.).

Bethge, E. (2005), *Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse. Eine Biographie, 9 Auflage* [Dietrich Bonhoeffer. Theologian – Christian – Contemporary. A Biography, 9 Edition], Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, Germany (in Germ.).

Bethge, E. (2000), *Dietrich Bonhoeffer: Man of Vision, Man of Courage*. New York: Harper & Row, 1970, in Victoria J. Barnett (ed.), Dietrich Bonhoeffer: Theologian, Christian, Man for His Times, Fortress, Minneapolis.

Bonhoeffer, D. (1987), *Das Gebetbuch der Bibel: Eine Einführung in die Psalmen. DBW 5*, [The prayer book of the Bible: An introduction to

the Psalms. DBW 5], Gütersloher Verlagshaus, München, Bundesrepublik Deutschland (in Germ.).

Krötke, W. (2012), “Dietrich Bonhoeffer's Psalms Interpretation”, [Dietrich Bonhoeffer's Psalms Interpretation], *Mazel tov: Interdisziplinäre Beiträge zum Verhältnis von Christentum und Judentum, Festschrift anlässlich des 50. Geburtstages des Instituts Kirche und Judentum*, in Witte, Markus, and Pilger, Tanja (eds.), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, Germany (in Germ.).

Krötke, W. (2009), *Barmen – Barth – Bonhoeffer: Beiträge zu einer zeitgemässen christozentrischen Theologie*, [Barmen – Barth – Bonhoeffer: contributions to a contemporary Christocentric theology], Luther-Verlag, Bielefeld, Germany (in Germ.).

Marsh, C. (2014), *Strange Glory: A Life of Dietrich Bonhoeffer*, Alfred A. Knopf, New York.

Metaxas, E. (2010), *Bonhoeffer: Pastor, Martyr, Prophet, Spy*, Thomas Nelson, Nashville.

Schlingensiepen, F. (2005), *Dietrich Bonhoeffer 1906-1945: eine Biographie*, [Dietrich Bonhoeffer 1906-1945: a biography], Beck, München Germany (in Germ.).

Schlingensiepen, F. (2010), *Dietrich Bonhoeffer, 1906-1945: Martyr, Thinker, Man of Resistance*, T & T Clark, New York.

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для декларации.

Conflict of Interests: author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Бёрджесс Джон Пол, Ph.D., профессор, Питтсбургская Богословская Семинария, Н. Хайленд-Авеню, 616, Питтсбург, 15206, США; jburgess@pts.edu.

ABOUT THE AUTHOR:

John Paul Burgess, Ph.D., Professor, Pittsburgh Theological Seminary, 616 N. Highland Ave., Pittsburgh, PA 15206 USA; jburgess@pts.edu

УДК 1(091)

DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-1-0-6

Кучерова А. О.

**ПОНИМАНИЕ ЧЕРЕЗ ЖИЗНЕОПИСАНИЕ:
К ОПЫТУ БИОГРАФИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ
Х. АРЕНДТ**

Белгородский государственный национальный исследовательский университет,
ул. Победы, д. 85, г. Белгород, 308015, Россия; *kucherovaa94@gmail.com*

Аннотация. В статье представлены результаты исследования герменевтического начала в работах Х. Арендт. Выявляются, в частности, способы понимания, которые разрабатывались Арендт при постановке и решении проблемы еврейской социальной идентичности. Как показывает анализ работ «Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess», «Вальтер Бенъямин. 1892-1941» и «Скрытая традиция», одной из концептуальных форм герменевтики Х. Арендт оказалась биография (с ключевыми концептами «пария» и «парвеню»). В статье анализируются концептуальные основы понимания еврейской идентичности, которые разрабатывались Арендт в социальной реальности XX века; в связи с этим уточняются перспективы исследования социальной идентичности западноевропейских национальных меньшинств.

Ключевые слова: герменевтика; понимание; биография; пария; парвеню; В. Бенъямин; Р. Фарнхаген.

A. O. Kucherova

**UNDERSTANDING THROUGH BIOGRAPHY:
TO THE EXPERIENCE OF HANNAH ARENDT**

Belgorod State National Research University, 85 Pobedy St., Belgorod, 308015, Russia;
kucherovaa94@gmail.com

Annotation. The article presents some aspects of the hermeneutic strategy created by Hannah Arendt in some of her biographic and deeply philosophic studies. It demonstrates some ways of *understanding* developed by Arendt through the lens of biographical formulation and solution of the problem of Jewish social identity. The article analyzes the conceptual foundations of the understanding of Jewish identity, which were studied by Arendt in the social reality of the XX century; the perspectives of the study of the social identity of Western European national minorities are also discussed from the hermeneutic point of view. The biography (with the key concepts of “*pariah*” and “*parvenia*”) certainly turned out to be one of the conceptual forms of Arendt’ hermeneutics in “Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess”, “Walter Benjamin. 1892 -1941” and “The Hidden Tradition”.

Keywords: hermeneutics; understanding; biography; pariah; parvenu; Walter Benjamin; Rahel Varnhagen.

Установка на понимание, герменевтическую связь с исследуемой реальностью является ключевой в философских и исторических исследованиях Х. Арендт. Эта установка дает себя знать в ее стремлении к сближению с предполагаемым биографиче-

ским другим, к биографическому переживанию в нарративном опыте других своего личного опыта. Это особенное герменевтико-диалогическое настроение формулируется самой Х. Арендт: «Для меня важно понимание. Письмо для меня – поиск этого

понимания, часть процесса понимания...» (Арендт, 2018: 60).

Биографии Х. Арендт появляются как некие результаты мысленной встречи и продолжительного общения с человеком, близким ей, разделяющим ее чувства и переживания, ощущение неразделенной любви к Германии, или теневое положение еврейского интеллектуала и еврейской женщины в немецкоязычном обществе и культуре. Уточняя биографические практики жизни еврейских интеллектуалов – от Рахели Фарнхаген до Вальтера Бенямина, – Х. Арендт проблематизирует их социальную зыбкость, текучую уместность в немецкоязычной культуре и обществе. Проблема имеет не только внешний характер – отношение к евреям в национальных государствах Европы, но и внутренний – устоявшееся у многих желание избавиться от собственной еврейской идентичности, сбежать от нее. В своих биографических работах о Р. Фарнхаген и В. Беньямине и в примыкающем к ним сборнике «Скрытая традиция» Арендт пытается не только проанализировать причины и последствия такого явления, как еврейская ассимиляция, но и показать другие возможные модели социально-политической жизни евреев в европейских государствах, а шире – людей в мире.

Между парией и парвеню: Рахель Фарнхаген

За работу над своей первой биографией, посвященной Рахели Фарнхаген, основательнице берлинского литературного салона начала XIX века, Х. Арендт берется в 1930 году, спустя пару лет после защиты докторской диссертации по философии. Начало работы было почти спонтанным: подруга Х. Арендт Энн Мендельсон купила у антикваров письма Рахели Фарнхаген и передала их ей (Young-Bruehl, 1982). На основе этих материалов Арендт пишет работу вполне историческую, однако отнюдь не позитивистски бесстрастную.

Изучая жизнь Р. Фарнхаген, Х. Арендт пытается разобраться с тем, что

волновало ее в те годы, а именно, с практикой ассимиляции, которую предлагала евреям Европа в качестве единственного ключа, открывавшего им дверь в пространство европейского мира. Р. Фарнхаген никогда не пыталась компенсировать свою социокультурную и политическую «беспочвенность» суррогатами, к которым прибегали в большинстве своем евреи. Смывая свою идентичность, они примеряли на себя взятые займы атрибуты прусского гражданина, кои в любой момент могли у них отнять (будь то обучение, положение в обществе, служба или что-то другое). Р. Фарнхаген же стояла вне иерархий инонационального общества и не рвалась в него. Солнце, музыка, деревья и дети – вот «истинные реальности», по мнению Р. Фарнхаген. «Поскольку они сильнее всего сказываются на том, у кого нет прочного места в политическом и социальном мире, – перед ними, разумеется, смехотворны те человеческие установления, что создают и поддерживают в мире неравенство» (Арендт, 2008: 63).

Р. Фарнхаген с детства не желала жить в определенно сложившемся мире и отказывалась изучать и признавать такое мироустройство как непреложное. Ее остроумие могло объединить самые неуместные вещи, а в наиболее тесно связанных явлениях различить несоответствия. «Это ее друзья оценили как оригинальность, а ее враги обнаружили в ней отсутствие стиля, беспорядок, немотивированное удовольствие от парадоксов» (Arendt, 1946: 25). Она создала свой салон в Берлине – особое пространство свободного разговора поверх публичного и индивидуально-личностного барьеров. С Фарнхаген, родившейся в 1771 и умершей в 1833 году, Х. Арендт разделял целый век, однако это не помешало ей найти в исторически далекой Рахели лучшего друга. Положение еврейской женщины XIX века было во многом релевантно тому, что происходило в первой половине XX века, и беспрецедентно близко самой Арендт – настолько, что она решается опре-

делить свою книгу о Р. Фарнхаген как автобиографию, более того, «женскую книгу» (Arendt, 1974).

Создавая биографию Рахели Фарнхаген и уже почти завершив ее, Х. Арендт решает изменить собственный *modus vivendi* – отказаться от занятий философией, отречься от сферы «*vita contemplativa*», чтобы с головой окунуться в «*vita activa*». Вновь сходятся обстоятельства: в начале 1930-х она вынужденно покидает Германию и перебирается в Париж; острое отвращение к научно-академической жизни вызывало у нее предательство ее учителей и друзей (Мотрошилова, 2013), примкнувших к национал-социалистическому движению. Арендт решительно не желает иметь с этой жизнью ничего общего – не хочет продолжать участвовать во всемирной академической озабоченности философией и немецким духом, которая до сих пор практиковалась немецкой интеллигенцией (Young-Bruehl, 1982: 37). Но окончательные решения оказываются невозможны. Интеллектуальная атмосфера Парижа 30-х годов философски заманчива: А. Кожев в это время читает свои лекции по «Феноменологии духа» Гегеля, становятся возможными знакомства с Ж.-П. Сартром,

А. Койре, Р. Арно, А. Цвейгом и Б. Брехтом. В Париже Арендт работает в организациях по переселению еврейских детей в Палестину¹ и завершает работу над биографией Р. Фарнхаген, дополняя ее двумя метабиографическими главами. В этих главах, собственно, и можно усмотреть с наибольшей отчетливостью концептуальную герменевтическую пару Арендт: *парии*, сознательного изгоя, и *парвеню*, выскочки². В своем письме-ответе на критику К. Ясперсом написанной ею биографии Х. Арендт довольно резко замечает: «Рахель “интересна”, потому что, с наивностью и непредвзятостью, она стоит прямо посередине между парией и парвеню» (Arendt, 2000: 71). Одна из глав так и названа: «Between pariah and parvenu (1815-1819)» (Arendt, 1974: 199-216).

В европейской традиции, которую еще успела застать Х. Арендт, евреи могли быть *людьми* с большими поправками, только если переставали быть евреями (Арендт, 2008). Тех, кто шел на поводу у такой практики и отказывался от своих моральных и индивидуальных особенностей ради того, чтобы втиснуть себя – с некоторой радостью приобщения «к людям» – в

¹ Организация, в которой работала Х. Арендт, называлась «Молодежная «Алия» (*алия* – репатриация в Израиль). Она была создана в 1932-1933 гг. с целью спасения еврейских детей и молодежи от нацистов. В качестве Генерального секретаря французской секции Х. Арендт занималась обучением и подготовкой молодых людей в возрасте от тринадцати до семнадцати лет к их эмиграции в Палестину. Это была разносторонняя изнурительная социальная и воспитательная работа (Sontheimer, 2005).

² Х. Арендт в своей первой работе середины 1940-х годов, посвященной проблеме еврейской идентичности, «The Jew as pariah: a hidden tradition» (см.: Arendt, 1944) обращается к М. Веберу. Именно он первый употребил слово «пария», когда заговорил о евреях как о «народе-изгое» («pariah people»). Слово «пария» (*paria*), воспринятое М. Вебером из французского языка, имеет своей родиной Южную Индию. Парии-барабанщики – низшая каста, члены которой выступали в качестве барабанщиков на фестивалях. В европейском мире заимствованное слово стало обозначать внекастовую личность, находящуюся на дне социальной иерархии, другими словами – неприкасаемого. Это также человек, отвергнутый собственной социальной группой. В современном английском языке *pariah* используется в значении социального изгоя (*Collins English Dictionary* [Online] URL: <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/pariah>). Французское слово *parvenu* (*parvenir* – достигать), имеет латинские корни *pervenir* – приходить, достигать, доставаться. Во французском языке под парией понимается человек, поднявшийся по социальной лестнице. Это же слово имеет и уничижительные коннотации для обозначения человека, поднявшегося по социальной лестнице, но продолжающего использовать свое прежнее окружение (*Dictionnaire de la langue française*, par É. Littré. Le Littré (XMLittré v2) URL: <https://www.littre.org/definition/parvenir>). В англоязычном социуме парвеню – это человек-выскочка, который взлетел в социальном или экономическом отношении, или человек, не имеющий должного своему новому положению изящества (*Collins English Dictionary* [Online] URL: <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/parvenu>). Немецкий язык не заимствовал французские «пария» и «парвеню», поэтому и М. Вебер, и Х. Арендт использовали оригинальные слова французского языка.

маскарадную личину гражданина Германии, Х. Арендт называла «парвеню». Тех же, кто сознательно уходил от деления людей на евреев и не-евреев и стоял обособленно, вне всякого общества, представляя собой человека, желавшего равенства всем гражданам мира, она называла «париями». Пария, будучи евреем, не рождается в какой-либо жесткой иерархии и не вступает в нее ни насильно, ни по собственной воле. Парвеню же, антагонист парии, «выскакивал» из своего еврейства, желая стать своим в инациональной гражданской системе.

Преувеличенное понимание человеческого достоинства – как следствие изгнанности, или пребывания в текучем состоянии внаходимости по отношению к национально-общественной жизни – особая черта парий. Работа над жизнеописанием Р. Фарнхаген и других парий позволила уточнить социальное самопонимание еврейской нации сквозь призму транснациональной гуманности, которую Х. Арендт, можно думать, хотела экстраполировать на всю социальную реальность. Повсюду и впредь Х. Арендт будет отстаивать *человеческое* в противовес национальному («Ответственность и суждение» (М., 2014), «Истоки тоталитаризма» (М., 1996), «Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме» (М., 2008) и др.). Работа над биографией Р. Фарнхаген завершена в 1938-39 годах, а опубликована лишь в 1957 году в США.

Социально-диалогические другие

Собеседники Х. Арендт, ее диалогические другие, своей жизнью и творчеством помогли ей в формировании биографической дихотомии «сознательный изгой» (*пария*) / «выскачка» (*парвеню*) и пониманию ее онтологического условия применительно к людям науки и культуры. Условием этим была особая социальная свобода еврейских одиночек, существовавшая на протяжении всего Нового времени в области интеллектуального творчества, «природы» и «искусства»; некое идентифицирующее «право на гражданство» евреи обрели лишь в сфере европейской культуры

(Арендт, 2008: 81). Евреи, по мысли Арендт, не обладая политической свободой и полным доступом к жизни наций, отрезанные от своего народа и утратившие связь с простой естественной жизнью человека, достигли свободы и популярности благодаря силе воображения (Арендт, 2008: 58). Жизнь, социально-политическая идентичность и интеллектуальное творчество таких людей были неразрывно связаны друг с другом в общей переключке познавательных смыслов, социально-познавательной самоидентификации.

Исключительно близкая Арендт Р. Фарнхаген приветствовала молодого Г. Гейне с энтузиазмом и большой дружбой – «только рабы галеры знают друг друга» (Arendt, 2000: 227). Именно этот немецкий поэт открывает сборник «Скрытая традиция» 1944 года. Он становится новым этапом в понимании Х. Арендт еврейского социально-политического места в европейских государствах, но уже сквозь призму парии. Здесь Арендт разворачивает историю еврейских интеллектуалов-изгоев – от Соломона Маймона в XVIII в. до Франца Кафки в начале XX в. Среди них она выделяет четыре наиболее яркие формы выражения еврейской народности. *Первая* из них – «Шлемиль» Генриха Гейне или «властелин мечты» (Арендт, 2008: 60). По мнению Х. Арендт, Г. Гейне запечатлел исконную склонность парии к поэзии, которая находится вне общества и осознает свою неуместность в нем. Такие *поэтически* выраженные парии обычно всегда стоят за пределом действительной жизни, которую атакуют только извне.

Если еврейский поэт находил свою свободу в искусстве (творчестве) и держался за гений, данный Богом, то «сознательный изгой» Бернар Лазар – *вторая* форма еврейской народности – пытался дать гражданство евреям в мире европейской *политики* (Арендт, 2008: 69). Он желал, чтобы «пария», отказавшись от защиты искусства и природы, вступил в мир политики, «почувствовал и свою ответственность за то, что причинило ему общество, и

больше не прятался за божественным смехом и благородным превосходством чисто человеческого» (Арендт, 2008: 72). В своей жизни Х. Арендт так же преодолела этап юношеского «шлемилства» (в котором философия и поэзия защищали ее от реального положения еврея), тогда как приход нацистов к власти в Германии отрезвил ее и заставил вступить в мир политики.

Третью форму еврейской народности Х. Арендт представила в виде гротескного изображения «подозрительного» Чарли Чаплина (Арендт, 2008: 74). Здесь речь уже идет не только о еврее, но о маленьком человеке в принципе. Его спасает не природа или искусство, но *хитрость и смекалка*. Иллюстрации из фильмов где герои Ч. Чаплина обводят вокруг пальца полицейских и с успехом ускользают из рук правосудия, перекликаются с историями из жизни самой Х. Арендт. Например, ее работа по сбору информации об антисемитских публикациях в немецких СМИ обернулась арестом, но она так умело убедила молодого следователя в своей невинности и безобидности для режима, что ей удалось избежать заключения. Именно этот арест послужил ей толчком к немедленной эмиграции (Arendt, 1996: 49).

Наконец, *четвертая* форма, самая важная для Х. Арендт, – «человек *доброй воли*». Она нашла ее выражение в поэтическом видении Франца Кафки (Арендт, 2008: 79). Его роман «Замок», как показывает Х. Арендт, дает новое, и к тому моменту (1968 г.) последнее, представление парии. Что главный герой К.³ – еврей, можно только догадаться по характерным ситуациям, в которые он попадает. Он не включен ни в «деревню» (евреи всегда были нежеланными чужаками для граждан европейских стран), ни в «замок» (евреи, добившиеся власти и богатства, начинали относиться к своим «соплеменникам» так же пренебрежительно, как европейское население). Герой романа хочет стать неотличимым, обладать свойствами, присущими

всем людям. «Его воля нацелена лишь на то, что по праву полагается всем людям» (Арендт, 2008: 85). Здесь Х. Арендт возвращается к идее, ранее высказанной в биографии Р. Фарнхаген, – о приоритете в мире человеческого, а не социально-национального. Пария обладает негативной свободой от общества, но он, как и герой К., одинок. В его силе лишь открыть глаза людям, но «воля человека устроить что-то в этом мире, по крайней мере собственную жизнь», должна возрасти в каждом (Арендт, 2008: 90). Только так можно что-либо изменить.

Выпадающий из рубрик: Вальтер Беньямин

Герменевтико-биографические поиски Х. Арендт сильнейшим образом были проникнуты личными переживаниями встреч с В. Беньямином, одним из главных ее собеседников в парижском изгнании. Она давала ему читать черновики последних глав книги о Р. Фарнхаген. «Беньямин, которому Рахель в связи с его занятиями Гёте была знакома ... выказал исключительный интерес к этой работе» (Шолем, 2014: 346). Как отметил лучший друг В. Беньямина, знавший и Х. Арендт, Г. Шолем, для нее «Беньямин представлял собой важную духовную инстанцию» (Шолем, 2014: 312). Курт Блюменфельд, близкий друг Х. Арендт, открыл ей глаза на вопрос еврейской ассимиляции, тогда же она взялась за работу над биографией Р. Фарнхаген, «но политический интернационализм Г. Блюхера и В. Беньямина дал ей возможность увидеть судьбу евреев более широко» (Young-Bruehl, 1982: 92).

Первый муж Х. Арендт был дальним родственником В. Беньямина. Они встречались в Берлине, но не были лично знакомы. В 1934 г. в Париже он читал лекцию для аудитории, включавшую Ханну Арендт. В. Беньямин пригласил ее поучаствовать во встречах квартирного кружка марксистов-иммигрантов. Встречи столетней давности

³ К. – главный герой романа Ф. Кафки «Замок».

в салоне Фарнхаген возродились в парижской квартире Бенямина, где так же, как у берлинской хозяйки, не было предрассудков, свойственных тем, кто мыслит и живет национально замкнуто. Х. Арендт была частой гостьей таких встреч начиная с 1936 года. Десятилетие спустя она будет проводить у себя, в нью-йоркской квартире, такие же вечера.

Первые биографические очерки, посвященные Вальтеру Бенямину, были написаны его близкими: возлюбленной Асей Лацис в 1971 г. (Лацис, 2018) и другом Гершомом Шолемом (Шолем, 2014) в 1975 г. Но самый ранний портрет принадлежит перу Ханны Арендт. В биографиях Лацис и Шолема В. Бенямин выглядит как идеальная модель человека, которым он не стал – философом с «красновато-розовым политическим отливом» (Бенямин, 2012: 44), или же теологом сионистской⁴ направленности. Х. Арендт видела в нем современное воплощение парии и одаренного философа, которого интересовали многие, в том числе и диаметрально противоположные идеи. Она не подгоняла его фигуру под уже сформированные политико-мировоззренческие биографические парадигмы. Напротив, понимание его личности как человека определенной культурной традиции и ученого помогло ей в собственных дальнейших исследованиях, посвященных еврейской идентичности и западноевропейской культуре в целом.

В 1968 году Ханна Арендт публикует в «The New Yorker» биографический очерк о В. Бенямине и называет его автором, «выпадающим из рубрик» (Арендт, 2014: 23). Дисциплинарные определения, «рубрики», по ее мнению, – свидетельство классификации и ограниченной иерархичности

социума. Обществу сложнее всего прийти к согласию в отношении человека, чьи произведения невозможно аттестовать одним направлением, школой или жанром. Социальное сознательное изгнанничество – клеймо всех парий, но только В. Бенямину удалось осуществить это и в творчестве (Арендт, 2014: 23).

Определяя сферу научных интересов В. Бенямина, Ханна Арендт подошла к этому апофатически, между прочим вновь имея в виду себя. Бенямина следовало понимать как мыслителя и человека, который не принадлежал к ученым, хотя обладал уникальной ученостью; не будучи филологом, он занимался текстами и их толкованием; не будучи теологом, интересовался сакральными писаниями; не будучи переводчиком, Бенямин первым перевел Ш. Бодлера и М. Пруста на немецкий язык; написав, помимо всего, множество статей о литературе, он также не был и литературным критиком. Надо полагать, что Х. Арендт сознает близость познавательного скитальчества В. Бенямина со своим собственным. «Я не вхожу в круг философов», – заявляет ученица Хайдеггера, Ясперса и Бульмана Х. Арендт, ограничивая поле своих исследований политической теорией (Арендт, 2018: 58-90). Ее исследования происходили в тех предметных областях, где снимаются дисциплинарные границы; так же, как и В. Бенямин, она выпадала из рубрик, в которых, казалось бы, могла обосноваться в разные периоды своей жизни. И политическая теория, которой она отдала предпочтение, не была ее окончательным познавательным пристанищем⁵.

Для В. Бенямина, как для парии, «...любая традиция и культура, равно как

⁴ В. Бенямин какое-то время был заинтересован в изучении иудаизма, но быстро охладел. Его друг Г. Шолем, яркий адепт сионизма, не сдавался до последнего в своем желании направить В. Бенямина в нужное русло. И даже достал ему стипендию в трудные для В. Бенямина годы для изучения иудаизма. Но и это не приблизило Бенямина к традиции, обновляемой тогда в философско-религиозных и идеологических интеллектуальных практиках (Шолем, 2014).

⁵ Работа над материалами по делу А. Эйхмана, оберштурмбанфюрера СС, приведшего в исполнение окончательное решение еврейского вопроса, т. е. массовое уничтожение еврейского народа, послужила импульсом к написанию главной философской книги Х. Арендт – «Жизнь ума» (СПб., 2013).

всякая “принадлежность к”, уже были в одинаковой степени под вопросом» (Арендт, 2014: 114). Будучи евреем и коренным берлинцем, он нашел себя как писателя и мыслителя лишь во французском языке, культуре и образе мысли. Для него как будто не существовала та неразрешимая проблема, о которой писал Кафка⁶. В своей статье «Мы беженцы» Х. Арендт пишет, диалогически обобщая: «Мы потеряли свой язык и вместе с ним естественность реакции, простоту жестов, непосредственность выражения чувств» (Арендт, 1944: 115). Для Х. Арендт немецкий язык был всем, и невозможность на нем думать и говорить была самым тяжелым ударом для нее. В каких бы отношениях ни находились евреи и немецкий язык, но парии, подобные Ф. Кафке, Х. Арендт и В. Беньямину, сами выбирали *свой* язык. И он становился их не по праву рождения, а по некоему таинственному соответствию между языком и предполагаемым носителем – евреем.

Ханна Арендт полагала, что В. Беньямин входит в круг французской интеллектуальной традиции, представителями которой в разное время были Ш. Ларошфуко, М. Монтень, Ш. Монтескье. Эти люди не зарабатывали профессией себе на жизнь, в отличие от академических «немецких мандаринов» XIX века (Рингер, 2008), и стремились находиться как можно дальше от государства и общества. Он готовился и желал профессии частного коллекционера и полностью независимого ученого, потому «...сама идея стать полезным членом общества, была Беньямину на редкость противна» (Арендт, 2014: 25).

Биографическое исследование Арендт о В. Беньямине полифонично. Уже на первых страницах биографии в их диалог включается Ф. Кафка. Утверждение Х. Арендт, что «Беньямину было не обязательно читать Кафку, чтобы думать, как

Кафка» располагает к рассмотрению некоторых их воззрений в связке (Арендт, 2014: 61). Кафка является мостом от «Скрытой традиции» к «Людям в темные времена»⁷, то есть от размышлений о национально маркированных париях-евреях к просто *людям*, которые живут по-человечески даже в темные времена и воплощают собой не какие-то автономные культурные смыслы, «национальность» и прочее, но человечность в ее смысловой свободе и открытости. В. Беньямину принадлежит прекрасное эссе о Ф. Кафке, получившее в свое время высокие похвалы Т. Адорно, Г. Шолема, самой Х. Арендт и других. Увещевания Г. Шолема определить отношение Кафки к еврейству не нашли отклика со стороны В. Беньямина. Существо творчества Кафки, по Беньямину, – «первоосновы народности – как немецкой, так и еврейской» (Беньямин, 2000: 86). Кафка, как и Гейне до него, обращался в своем творчестве в первую очередь к народу и образующим его людям, а не к чиновникам или зажиточным евреям, подобным его собственному отцу, которые равно «пожирали не только все его силы, но и само его право на существование» (Беньямин, 2000: 86). Как выяснилось, парии, стоявшему вне общества и подозрительному ко всему свету, принадлежала симпатия народа, который явно видел в нем то человеческое, чему общество не уделяет внимания. Только люди типа «человека доброй воли», каким был Кафка, могли изменить сложившееся положение евреев. В романах Кафка, – как пишет В. Беньямин и вновь показывает Х. Арендт, – рисует то самое царство социального, где каждый член общества функционально значим – это мир не только парвеню, но и подавляющего большинства жителей Европы. Ф. Кафка хотел построить мир в соответствии с человеческими потребностями и человеческим до-

⁶ Ф. Кафка считал, что немецкий язык дан еврейским писателям «взаймы». Чувство, что тот им не принадлежит, преследовало их, но другого они не имели и использовали немецкий (Арендт, 2014: 100).

⁷ Вышедший в 1968 году сборник Х. Арендт «Люди в темные времена» включил и ранее отдельно опубликованный биографический очерк о В. Беньямине (Арендт, 2014).

стоинством. Мир, в котором действия человека детерминированы им самим и который управляется его законами, а не таинственными силами, спускающимися сверху. Судьба – это есть организация человеческой жизни и работы.

Х. Арендт отмечает особенную неудачливость, которую В. Бенъямин и сам за собой замечал, называя себя «маленьким горбуном». Этот фольклорный персонаж как будто сопровождал В. Бенъямина на протяжении всей его жизни, направляя его в самые рискованные места в самое неподходящее время. «Неудачник» на идише зовется «шлемилем»⁸. Эта неудачливость идет об руку с невинностью, характерной для поэта Г. Гейне, «подозрительного» Ч. Чаплина и В. Бенъямина. Однако Шлемиль-Бенъямин сохраняет свою символическую идентичность вплоть до смерти, которая олицетворяет и хроническую неудачу парии, и его невинность. В тревожное для евреев время Теодор Адорно смог организовать для В. Бенъямина американскую экстренную визу, и он поспешил покинуть страну, отправился в Марсель, в порт, из которого можно было бы уехать в США, но узнал, что не имеет французской выездной визы. Решившись прибегнуть к уловке, Бенъямин покинул Францию и переправился в Испанию в обход узаконенного маршрута – перебравшись через Пиренеи в Порт-Бю вместе с небольшой группой подобных ему скитальцев. Но на испанской таможенной станции выяснилось, что транзитного разрешения не будет, и к вечеру граница закрылась. Ночью того же дня В. Бенъямин

покончил жизнь самоубийством. Оно произвело впечатление на таможенников, и на следующий день они открыли границу. Накануне В. Бенъямин прошел бы без проблем, через день узнал бы о невозможности пересечь границу Испании. И только конкретный день – 26 сентября 1940 года – стал катастрофой. «Нevinность – признак родословного древа Шлемилей, из этой невинности и ведут свой род поэты своего народа, “абсолютные самодержцы в царстве духа”» (Арендт, 2008: 61).

Перечитывая тексты В. Бенъямина, Х. Арендт по-новому видит их автора и понимает иначе. Все его тексты показали ей, что вопрос о еврейской идентичности вплетен в куда более широкое полотно западно-европейской традиции социального самопонимания в целом. Бесправность и угнетенность еврейского народа начала рассматриваться как конкретная модель (прототип) положения подавленных групп и обществ в мире. Несоизмеримость преступления и наказания, трагически поэтизированная Бенъямином или обыгранная комически «подозрительным» Чарли Чаплином, отчетливо проявила не только удел евреев, но и всех граждан, испытывающих последствия абсурдных стратегий недопонимания самих себя, националистического переобобщения себя в общем пространстве социальной реальности.

Те, к чьим жизнеописаниям прикоснулась рука Х. Арендт, были ее собеседниками и сподвижниками. В диалоге с выброванными ею собеседниками она открыла горизонт новых концептов и смыслов. Диалектическая пара «пария» / «парвеню»,

⁸ Слово *schlemiel* на идише означает безнадежно некомпетентного человека, в жизни которого происходит постоянная путаница. (Harkavy, A. (1925). *Yidish-English-Hebrew Verterbukh* URL: <https://archive.org/details/nybc201108>). В немецком языке есть прилагательное *schlimm* – плохой, неприятный, неблагоприятный, нечто морально плохое, предосудительное. Часто слово *schlimm* немцы используют для описания неуклюжего или несчастного человека, усилия которого обычно терпят неудачу (Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm [Online] URL: http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&lemid=GS11759#XGS11759&mode=linking). Это слово очень редко, его можно обнаружить, помимо приведенных языков, в английском, португальском и итальянском. Впервые в европейской литературе это слово встречается в названии романа А. фон Шамиссо (1781–1838) «История Петера Шлемилля» (*Peter Schlemihls wundersame Geschichte*), в нем идет речь о персонаже, заключившем сделку с дьяволом. Впоследствии имя главного героя стало нарицательным, для обозначения человека, совершившего отчаянную или глупую сделку.

впервые появившаяся в биографии Рахели Фарнхаген, продолжила формироваться в последующих работах Х. Арендт. Общение с Ф. Кафкой и В. Беньямином позволило ей расширить концептуальные границы этих понятий. Проблема «плавающей» еврейской идентичности оказалась лишь частным, наиболее ярким, проявлением отсутствия *человеческого* в мире социальных границ и институций. Эти результаты ее общения с интеллектуальными другими создавали основу ее последующих исследований тоталитаризма и «разрыва традиции» в западноевропейском пространстве.

Литература

Арендт, 2018. – Арендт, Х. Опыты понимания, 1930-и1954. Становление, изгнание и тоталитаризм. М.: Изд-во Института Гайдара, 2018. 712 с.

Арендт, 2014. – Арендт, Х. Вальтер Беньямин 1892-1940. М.: Grundrisse, 2014. 165 с.

Арендт, 2008. – Арендт, Х. Скрытая традиция. М.: Текст, 2008. 224 с.

Беньямин, 2012. – Беньямин, В. Московский дневник. М.: Ад Маргинем, 2012. 264 с.

Беньямин, 2000. – Беньямин, В. Франц Кафка. М.: Ад Маргинем, 2000. 317 с.

Лацис, 2018. – Лацис, А. Красная гвоздика: воспоминания. М.: Циолковский, 2018. 224 с.

Мотрошилова, 2013. – Мотрошилова, Н.В. Мартин Хайдеггер и Ханна Арендт: бытие-время-любовь М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2013. 526 с.

Рингер, 2008. – Рингер, Ф. Закат немецких мандаринов: Академическое сообщество в Германии, 1890-1933. М.: Новое литературное обозрение, 2008. 648 с.

Шолем, 2014. – Шолем, Г. Вальтер Беньямин – история одной дружбы. М.: Grundrisse, 2014. 464 с.

Ямпольский, 2004. – Ямпольский, М. Сообщество одиночек: Арендт, Беньямин, Шолем, Кафка // НЛО. 2004. № 67 [Электронный ресурс] URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2004/67/iam4.html> (дата обращения: 2.12.2018)

Arendt, 1996. – Arendt, H. Ich will verstehen. Selbstauskunft zu Leben und Werk / Hg. Von Ursula Ludz. Munchen; Zurich. 1996. S. 49.

Arendt, 1946. – Arendt, H. Privileged Jews // Jewish Social Studies. 1946. № 8 (1). Pp. 3-30.

Arendt, 1974. – Arendt, H. Rahel Varnhagen, the life of a Jewish woman. N.Y.: Harcourt Brace Jovanovich, 1974. 236 pp.

Arendt, 1944. – Arendt, H. The Jew as Pariah: A Hidden Tradition // Jewish Social Studies. 1944. No. 6 (2). Pp. 99-122.

Arendt, 2007. – Arendt, H. The Jewish writing. New York: Schocken books, 2007. 559 pp.

Arendt, 2000. – Arendt, H. The portable Hannah Arendt / ed. with an introduction by Peter Baehr. N.Y.: Penguin books, 2000. 576 pp.

Arendt, 1994. – Arendt, H. *We Refugees // Altogether Elsewhere: Writers on Exile*. Ed. by M. Robinson. London: Faber and Faber, 1994. Pp. 110–119.

Sontheimer, 2005. – Sontheimer, K. Hannah Arendt. Der Weg einer großen Denkerin, München: Piper Verlag GmbH, 2005. 289 S.

Young-Bruehl, 1982. – Young-Bruehl, E. Hannah Arendt, for love of the world. London: Yale University Press, 1982. 534 pp.

References

Arendt, H. (1996), “Ich will verstehen. Selbstauskunft zu Leben und Werk” / Hg. Von Ursula Ludz. Munchen; Zurich, S. 49.

Arendt, H. (2018), *Opyty ponimaniya* [Essays in Understanding: 1930-1954, Formation, Exile, and Totalitarianism], Translated by Bondal, E., Vasil'eva, A., Grigor'ev, A.B., Moiseev, S., Izd-vo Instituta Gaidara, Moscow, Russia (in Russ.).

Arendt, H. (1946), “Privileged Jews”, *Jewish Social Studies*, 8 (1), 3-30.

Arendt, H. (1974), *Rahel Varnhagen, the life of a Jewish woman*, Harcourt Brace Jovanovich, New York.

Arendt, H. (2000) a, *Skrytaya traditsiya* [Hidden Tradition], Translated by Nabatnikova, T., Shibarova, A., Movnina, N., Tekst, Moscow, Russia (in Russ.).

Arendt, H. (1944), “The Jew as Pariah: A Hidden Tradition”, *Jewish Social Studies*, 6 (2), 99-122.

Arendt, H. (2007), *The Jewish writing*, Schocken books, New York.

Arendt, H. (2000) b, *The portable Hannah Arendt*/edited with an introduction by Peter Baehr. Penguin books, New York.

Arendt, H. (2014), *Wal'ter Benyamin, 1892-1941* [Walter Benjamin. 1892-1941], Translated by Dubin, B., Grundrisse, Moscow, Russia (in Russ.).

Arendt, H. (1994), "We Refugees", Ed. by M. Robinson. *Altogether Elsewhere: Writers on Exile*, Faber and Faber, London, 110-119.

Benjamin, W. (2012), *Moskovskii dnevnik* [Moscow diary], Translated by Romashko, S., Ad Marginem, Moscow, Russia (in Russ.).

Benjamin, W. (2000), *Franz Kafka* [Franz Kafka], Translated by Rudnickii, M., Ad Marginem, Moscow, Russia (in Russ.).

Lacis, A. (2018), *Krasnaya gvozdika: vospominaniya* [Red Carnation: memories], Ciolkovskij, Moscow, Russia (in Russ.).

Motroshilova, N.V. (2013), *Martin Hajdegger i Hanna Arendt: bytie-vremya-lyubov'* [Martin Heidegger and Hannah Arendt: Being-Time-Love], Akademicheskij Proekt; Gaudeamus, Moscow, Russia (in Russ.).

Ringer, F. (2008), *Zakat nemetskih mandarinov: Akademicheskoe soobschestvo v Germanii, 1890-1933* [The decline of the German mandarins: Acad. community in Germany, 1890-1933], Translated by Kanischeva, E., Goldin, A., Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia (in Russ.).

Scholem, G. (2014), *Val'ter Benyamin – istoriya odnoi družby* [Walter Benjamin — die Geschichte einer Freundschaft], Translated by Skuratov, B., Grundrisse, Moscow, Russia (in Russ.).

Sontheimer, K. (2005), *Hannah Arendt. Der Weg einer großen Denkerin*, Piper Verlag GmbH, München.

Yampol'skij, M. (2004), "Community singles: Arendt, Benyamin, Sholem, Kafka", *NLO*, 67, [Online], available at: <http://magazines.russ.ru/nlo/2004/67/iam4.html> (Accessed 2 December 2018)

Young-Bruehl, E. (1982), *Hannah Arendt, for love of the world*. Yale University Press, London.

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Кучерова Анна Олеговна, магистр культурологии, аспирант кафедры философии и теологии, Институт общественных наук и массовых коммуникаций, Белгородский государственный национальный исследовательский университет, ул. Победы, д. 85, г. Белгород, 308015, Россия; kucherovaa094@gmail.com

ABOUT THE AUTHOR:

Anna O. Kucherova, Master of Cultural Studies, Postgraduate Student, Department of Philosophy and Theology, Institute of Social Sciences and Mass Communications, Belgorod State National Research University, 85 Pobedy St., Belgorod, 308015, Russia; kucherovaa094@gmail.com

MISCELLANEOUS: СООБЩЕНИЯ, ДИСКУССИИ, РЕЦЕНЗИИ
MISCELLANEOUS: MESSAGES, DISCUSSIONS, REVIEWS

УДК 165.0

DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-1-0-7

Пеньков В. Е.

ГЕРМЕНЕВТИКА КОСМОЛОГИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ:
ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Белгородский государственный национальный исследовательский университет, ул. Победы,
д. 85, г. Белгород, 308036, Россия; penkov@bsu.edu.ru

Аннотация. Космологическое знание является одним из самых древних и все-объемлющих. В исторической эволюции философии, а затем и науки в современном понимании, в этой области изменялись понятия, вводились и исчезали различные термины. Поэтому изучение древних работ, посвященных космологии, вызывает определенные трудности. Современные астрофизические открытия уже в XXI веке привели к необходимости ввести в космологическое знание много новых понятий, смысл которых по сей день недостаточно ясен. В связи с этим возникает необходимость философско-герменевтического анализа данной ситуации. Методологическим условием исследования, представленного в данной статье, следует признать источниковедческий принцип, позволивший целенаправленно выявить работы философов и естествоиспытателей, в которых наиболее ярко выражены идеи космологического знания. Данный подход дал возможность проследить становление и эволюцию космологических терминов в истории науки. При анализе современной литературы применялись методы, принятые в герменевтико-интерпретативной традиции; наибольшее внимание при этом уделялось методам диалектического и сравнительно-исторического анализа. На основании проведенного исследования можно сделать следующие выводы. Причинами терминологической неопределенности в космологии являются: во-первых, различное понимание терминов в различных областях знания; во-вторых, изменение представлений об объекте в историческом развитии; в-третьих, необходимость введения метафор для обозначения непонятных явлений на уровне «СЛЕНТовых» гипотез.

Ключевые слова: космология; герменевтика; интерпретация; Вселенная; пространство; время.

V. E. Penkov

HERMENEUTICS OF COSMOLOGY KNOWLEDGE:
HISTORY AND THE PRESENT TIME

Belgorod State National Research University, 85 Pobedy St., Belgorod, 308036, Russia;
penkov@bsu.edu.ru

Abstract. Cosmological knowledge is one of the most ancient and all-encompassing areas. In the historical evolution of philosophy, and later in the evolution of science in the modern understanding, concepts in this field were changing and various terms were

being introduced and then disappeared. Therefore, a study of ancient works dedicated to cosmology is associated with certain difficulties. Modern astrophysical discoveries in the 21st century have imposed a need to introduce numerous new concepts into cosmological knowledge, their meaning not being clear enough so far. This state of affairs has brought about the need of a philosophical-hermeneutic scrutiny. The source-based examination principle must be recognized as a methodological condition of the study, as it enabled to identify the work of philosophers and natural scientists who most clearly expressed the ideas of cosmological knowledge. This approach made it possible to monitor the formation and evolution of cosmological terms in the history of science. In exploring modern literature, we used methods adopted in the hermeneutic-interpretative tradition; the greatest attention was paid to the methods of dialectical and comparative-historical analysis. The study has reached the following conclusions. The causes of terminological ambiguity in cosmology are: first, a different understanding of terms in different fields of knowledge; secondly, a change in the ideas about the object in history; thirdly, a need to introduce metaphors to describe incomprehensible phenomena.

Keywords: cosmology; hermeneutics; interpretation; universe; space; time.

Космологическое знание, пожалуй, одно из самых древних и всеобъемлющих. Первые записи о наблюдении самой яркой планеты Венеры появились еще в древнем Вавилоне и датируются XVI веком до н. э. В то время она называлась Иштар – «самой старшей неба и земли»¹. А в Древней Греции уже стали говорить о Вселенной в целом, и стало оформляться первое космологическое знание. Так, философ Древней Эллады Анаксимандр около 550 года до нашей эры считал, что сущее бесконечно и содержит бесчисленное множество миров. «Книга Анаксимандра – первый текст в истории человечества, в котором происхождение и устройство мира рассматриваются не мифологически и не в контексте религиозного ритуала, а строго рационально и эволюционно – методом естественных аналогий и реконструкции прошлых («невидимых») состояний на основании реликтовых фактов, доступных эмпирическому наблюдению» (Лебедев, 2018). Уже здесь мы видим употребление разных терминов: «сущее» и «мир». С развитием астрономических наблюдений эти термины изменяли свое значение. Поэтому неслучайно

И.Л. Генкин писал: «Вселенная, мир, космос – что означают эти слова? Не синонимы ли это? Конечно же, синонимы. Но, как и большинство синонимов, область их употребления неодинакова или не всегда одинакова, а потому у каждого имеются свои дополнительные оттенки» (Генкин, 2018). Это только один пример. Но поскольку космологическое знание очень широко, его понимание и интерпретации текстов разных эпох или культур являются актуальными и по сей день. Более того, в настоящее время в различных областях знания астрономические термины несут разную смысловую нагрузку, что вызывает массу герменевтических проблем. Это касается не только сугубо космологических терминов, но и сопутствующих им понятий, таких как, «атом», «пространство», «время» и др.

Если обратиться к истории, можно обнаружить много различных синонимов, которые употреблялись для обозначения того, что мы сегодня понимаем под термином «Вселенная»: «макрокосм», «мир», «небесная сфера». «космос» и др. Появление слова «Вселенная» датируется VI в. до н. э. и связано с именем Гекатея Милетского. Под

¹ Теософский словарь [Электронный ресурс]. URL: <https://gufo.me/dict/theosophy/иштар> (дата обращения: 15.06.2018)

этим названием он понимал известную часть Земли с центром в Элладе. Это согласуется с греческим словом «ойкумена», что означает заселенная Земля. Но, как подчеркивает И.Л. Генкин, «такое понимание вселенной давно устарело» (Генкин, 2018). Тем не менее, когда мы читаем древнегреческие тексты, а особенно их переводы, необходимо иметь в виду, что скрывается за приведенными терминами. Очень часто неточность перевода ведет к неправильному пониманию.

В современной космологии наблюдается такое же разночтение в понимании Вселенной. В естествознании под этим термином понимается весь окружающий материальный мир, доступный эмпирическому наблюдению и теоретическому анализу. И здесь неминуемо возникает вопрос, который связан с философским пониманием материи, пространства и времени.

В переводе с латинского слово «*materia*» означает вещество, однако более широкое понимание включает в себя и полевые формы. Вместе с тем материя противопоставляется сознанию и связывается с так называемым «основным вопросом философии». В то же время подчеркивается, что материя воздействует на наши органы чувств, существуя независимо от них (Ленин, 1968: 131). Тогда в естественнонаучном понимании Вселенной возникают следующие нестыковки. Во-первых, сознание человека выводится за пределы материальной Вселенной, то есть его можно рассматривать как сверхъестественное. С другой стороны, всё, что органами чувств не воспринимается, также выходит за пределы естественнонаучного понимания Вселенной. В философском же понимании Вселенная – это всё сущее, соответственно, включает в себя и неведомое и непознанное.

Теперь остановимся на философском и естественнонаучном понимании пространственно-временной структуры. Философское понимание и взаимосвязь пространства и времени хорошо проиллюстрировала Л.В. Логунова. «Часы, символизирующие время, на самом деле остаются

пространственным объектом. Количество времени определяется благодаря перемещению стрелки, уровню воды и песка и т. п. Пространство с полным правом можно считать абстракцией первого уровня (имеет прямой аналог в материальном мире), а время – абстракцией второго уровня (поддерживается посредством абстракции пространства, такой аналог имеющего). Если пространство – это свойство материи, то время – это свойство свойств. Значит, вопрос о том, существует ли время как материальное свойство или время идеально, то есть является конструкцией нашего ума, не в последнюю очередь встает именно в связи с этим различием в уровне абстрагирования» (Логунова, 2015: 41).

Однако в естественных науках пространство отождествляется с протяженностью объектов, а время – с длительностью процессов. При этом еще и говорят о разных видах времени, порой отождествляя их с физическим ходом времени. И хотя, как отмечает Н.Н. Мальцева, средствами науки невозможно «дать обоснование физической природы времени» (Мальцева, 2014), в физических исследованиях говорят о ходе физического времени, не оговаривая его ограниченное и специальное толкование. Примером таких научных операций является «доказательство» физиками замедления времени в гравитационном поле, а в учебной литературе утверждается, что согласно общей теории относительности (ОТО), которая является базовой теорией современной космологии, в гравитационном поле происходит замедление хода времени, что подтверждается большим числом экспериментальных данных. В Мэрилендском университете (США) группой физиков был проведен следующий эксперимент. На высоту 10 км был запущен самолет с атомными часами на борту. Он двигался со скоростью 400 км/ч. Согласно расчетам, за счет уменьшения гравитационного поля Земли часы должны были уйти вперед на 50 наносекунд (нс), а за счет скорости самолета отстать на 5 нс. Полученные данные составили $45 \pm 0,7$ нс (Паршин, Зебря,

2009). Полное совпадение с расчетными данными. Подобный эксперимент был проведен с водородными часами на борту ракеты на высоте 104 км. «На Земле оставили точно такие же часы, предварительно синхронизировав с улетевшими часами. Через два года часы вернули и сравнили показания, разность $4,5 \cdot 10^{-10}$ с совпала с расчетной по ОТО, с точностью 0,02 %» (Кузнецов, 2013: слайд № 30).

Таких примеров можно приводить множество. Однако возникает закономерный вопрос: что на самом деле измеряется в подобных экспериментах? Более того, как отмечается в коллективной работе физиков: «Прецизионное тестирование эффекта гравитационного замедления времени предполагает сравнение хода часов в точках с разными гравитационными потенциалами. Такая конфигурация возникает при размещении стандартов радиочастоты на борту орбитальной и наземной станций. При этом наземный стандарт доступен непосредственно, а бортовой только через обмен электромагнитными сигналами. Восстановление текущей частоты бортового стандарта представляет собой некорректную обратную задачу, решение которой существенно зависит от характеристик стохастического электромагнитного фона» (Гусев, 2016: 937). То есть, здесь возникает вопрос не только о том, *что* мы измеряем, но и о корректности самого способа измерения. Как отмечает Е.Н. Симонишвили, в этом случае «настойчиво ощущается потребность в философской теории» (Симонишвили, 2008: 78), которая смогла бы вскрыть методологические проблемы данного эксперимента. В.Н. Самченко еще более категоричен в своих утверждениях. По его мнению, характерное заблуждение сторонников общей теории относительности «состоит в том, чтобы выдавать изменения скоростей процессов во времени за якобы изменение темпов хода самого времени» (Самченко, 2015: 136). Обобщая данные по доказательству замедления хода времени в гравитационном поле, что доказало бы правильность базовой теории современной

космологии, можно сделать вывод, что во всех экспериментах изменяется замедление или увеличение длительности физических процессов в точках с разным гравитационным потенциалом, и не более того. Некорректность же формулировок ведет к искаженному пониманию сути вещей.

Еще один аспект понимания Вселенной связан с тем, что границы наблюдаемого материального мира постоянно расширяются, и терминология, соответственно, меняется. Вплоть до 1984 года в космологии Вселенная отождествлялась с наблюдаемой частью мироздания (эмпирические границы науки), или той областью, где возможна теоретическая реконструкция событий путем математической экстраполяции (теоретические границы науки). Всё, что может находиться за его пределами, не рассматривалось; хотя отдельные гипотетические модели строились, они носили несистематичный характер и не вписывались в общепринятую картину мира. И только в середине 80-х годов XX века А.Д. Линде построил инфляционную модель Большого Взрыва, в которой попытался описывать события, предшествующие появлению нашей Вселенной, то есть той ее части, которая доступна эмпирическому наблюдению. В науку вошел термин *Метагалактика*, обозначающий только видимую часть мироздания. Понятие же Вселенной стало соответствовать максимально широкому теоретическим конструкциям. Несколько позже появились другие модели Вселенной – информационная, голографическая, фрактальная и др. Тем не менее, философское понимание Вселенной остается более широким, а естественнонаучное меняется с течением времени.

Здесь необходимо говорить о теоретических границах науки – существует некий теоретический предел описания мироздания, за пределами которого ни одна теория не способна строить какие бы то ни было модели. И даже внутри этого круга необходимо помнить о том, что эмпирические гра-

ницы науки, где возможно прямое эмпирическое наблюдение, гораздо уже. В промежутке между этими кругами все расчеты носят гипотетический характер и могут получить только косвенное эмпирическое обоснование, причем это касается не только мироздания в целом, но и конкретных физических процессов, которые не наблюдаются непосредственно. Об этом также необходимо помнить. Однако в популярной и учебной естественнонаучной литературе подобные гипотезы часто выдаются за абсолютную истину. Наглядный пример из астрономии: в учебниках утверждается, что источником энергии звезд являются термоядерные реакции синтеза тяжелых химических элементов. Для Солнца – это синтез водорода в гелий. Но на каком основании делается такой вывод – ведь никто не наблюдал Солнце внутри? С точки зрения методологии исследования Солнце представляет собой «черный ящик» с выходом энергии в наблюдаемой фотосфере. Если предположить, что источником энергии Солнца является термоядерная реакция синтеза водорода в гелий, оценить зону, в которой эти реакции происходят (также на основе гипотетических предположений о внутренней плотности вещества и его температуре), рассчитать потери энергии в конвективной зоне (размеры которой выбираются произвольно), энергию, затраченную, на образование электромагнитного поля (здесь уже возможны прямые наблюдения и измерения), можно получить тот энергетический выход, который мы имеем. Но возможно и другое предположение – что излучение Солнца происходит за счет неизвестного науке процесса (Козырев, 1991). Какая из этих гипотез истинная, ответит будущее. Здесь возможны только два пути. Либо прямое экспериментальное подтверждение, либо опровержение – без решающего эксперимента перевод гипотезы в теорию не может быть корректным.

В заключение остановимся на еще одном аспекте герменевтики космологического знания – на метафоричности терми-

нов, которые не всегда правильно выражают суть описываемого. Сам термин «Большой взрыв» является метафорой и не дает понимания процесса расширения Вселенной. Если обратиться к первоисточникам современной космологии, можно найти термин А.А. Фридмана «модель динамически эволюционирующей Вселенной» (Фридман, 2018). Именно так автор «модели Большого Взрыва» называл свою теоретическую конструкцию, ни о каком «взрыве» речи вообще не шло. Это было сказано еще до получения наблюдений дальних галактик, и впоследствии термин закрепился за моделью Фридмана. «Большой взрыв» в настоящее время интерпретируется как расширение самого пространства, наподобие раздувающегося мыльного пузыря. Следует отметить, что удаляются друг от друга не объекты в пространстве, а точки самого пространства за счет увеличения его объема. Поэтому данный термин необходимо рассматривать как метафору, а не в прямом смысле этого слова, когда в определенной точке резко возрастает давление, и от нее в разные стороны разлетаются осколки. Такая метафоричность вызывает проблему непонимания и спекуляции креационистов, утверждающих, что в результате взрыва не может образоваться никакой структуры.

Подобная метафоричность имеет место в терминах «темная материя», «темная энергия», «сингулярность». В этом отношении интересно высказывание Ф.М. Канарёва: «Тёмная материя – новое в науке понятие, и его физический смысл никто не понимает» (Канарёв, 2018). Тем не менее, обойти эту проблему в современной космологии невозможно. Поэтому неслучайно Э.М. Чудинов предложил ввести в философию науки термин «СЛЕНТ» – строительные леса научной теории (Чудинов, 1981). Как считает М.В. Желнов, «методологические требования к СЛЕНТУ являются более мягкими (здесь допустимы гипотезы *ad hoc*); принцип пролиферации Фейерабенда имеет рациональный смысл лишь на стадии СЛЕНТА, но не окончательной теории»

(Желнов, 2018). Суть дела состоит в том, что на стадии разработки какой-либо теории допускается вводить в нее некоторые гипотетические положения о существовании каких-либо объектов, которые в будущем будут либо опровергнуты, либо трансформированы, либо получат прямое экспериментальное подтверждение. Если в процессе разработки принципиально новой теоретической модели подобные «лес» не использовать, то не на чем будет строить саму эту модель.

В этом аспекте необходимо остановиться еще на одном термине, который напрямую связан с недавно появившемся на стыке космологии и физики элементарных частиц разделом науки – космомикр-физикой. Это хорошо известный всем термин «атом». Однако, его понимание в древности и в настоящее время сильно отличаются. Так, Демокрит под этим термином понимал мельчайшую неделимую частицу вещества. В современной науке этому понятию больше подходит термин «квант». Причем для разных форм движения материи квантами являются разные объекты. Лауреат Нобелевской премии В. Хилл называл клетку квантом жизни, причем это неделимый квант биологической формы движения материи, поскольку при делении ее на составные части происходит переход в химическую форму. Мы говорим, что клетка «делится» – здесь более уместным был бы термин «редупликация», поскольку из одной материнской клетки образуются две тождественные ей дочерние клетки, а деления на части не происходит. При делении молекул на отдельные атомы химическая форма движения материи переходит в физическую, однако отдельные химические элементы сохраняются. Их «квантами» являются ядра атомов (в современном понимании этого слова). Если же ядро атома разделить на отдельные составляющие, мы получим элементарные частицы, которые можно назвать квантами вещества (именно такое понимание было у Демокрита). Если же обратиться к полевой форме существо-

вания материи, то каждому виду фундаментальных взаимодействий соответствуют свои кванты. И здесь уже ничего общего с понятием демокритовского атома найти нельзя.

Можно приводить множество подобных примеров. Однако все их можно свести к следующему. Причинами терминологической неопределенности в космологии являются: во-первых, различное понимание терминов в различных областях знания; во-вторых, изменение представлений об объекте в историческом развитии; в-третьих, необходимость введения метафор для обозначения непонятных явлений на уровне «СЛЕНТовых» гипотез. Все эти аспекты необходимо учитывать при чтении научной литературы для более глубокого понимания и правильной интерпретации мысли авторов.

Литература

- Генкин, И.Л. Что такое Вселенная? [Электронный ресурс] URL: http://crydee.sai.msu.ru/Universe_and_us/4num/v4pap1.htm (дата обращения: 15.06.2018).
- Гусев, А.В., Литвинова, Д.А. Руденко, В.Н. Обратная задача оценки гравитационного замедления времени // Журнал экспериментальной и теоретической физики. 2016. Т. 150. № 5 (11). С. 937-944.
- Желнов, М.В. Чудинов Энгельс Матвеевич [Электронный ресурс] URL: <https://slovar.wikireading.ru/1362165> (дата обращения: 15.06.2018).
- Канарёв, Ф.М. Энергия темной материи [Электронный ресурс] URL: <http://www.sciteclibrary.ru/rus/catalog/pages/11130.html> URL: (дата обращения: 15.06.2018).
- Козырев, Н.А. Избранные труды. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1991. 448 с.
- Кузнецов, С.И. Физические основы механики. 2013. [Электронный ресурс] URL: <http://www.myshared.ru/slide/718078/> (дата обращения 15.06.2018).
- Лебедев, А.В. Анаксимандр [Электронный ресурс] URL: <http://intencia.ru/Filosof-print-75.html> (дата обращения: 15.06.2018).
- Ленин, В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В.И. Полн. собр. соч., изд. 5-е.

Т. 18. М.: Изд-во политической литературы, 1968. 525 с.

Логунова, Л.В. Единство времени и вечности: философский анализ. Красноярск: КГПУ, 2015. 157 с.

Мальцева, Н.Н. Философско-методологические аспекты взаимодействия естественных и гуманитарных наук // Научный результат. Серия: Социальные и гуманитарные исследования. 2014. Т. 1. № 2 (2). С. 78-84.

Паршин, Д.А., Зегря, Г.Г. Кривизна пространства-времени. Замедление хода часов в гравитационном поле // WIKI.RU. Физика. 17.10.2009. [Электронный ресурс] URL: <http://wiki.ru/sites/fizika/articles-16895.html> (дата обращения: 15.06.2018).

Самченко, В.Н. Трактовки пространства и времени // Перспективы развития науки и образования: сб. науч. трудов по мат-лам Межд. науч.-практ. конференции 28 февраля 2015 г.: в 13 частях. Часть 11. Тамбов: ООО «Консалтинговая компания Юком», 2015. С. 136-137.

Симонишвили, Е.Н. Феномен духовности в философии // Гуманитарные проблемы современности: человек и общество: монография. Кн. 4. Новосибирск: ЦРНС. Изд-во «СИБПРИНТ», 2008. С. 77-93.

Фридман, А.А. О кривизне пространства // Успехи физических наук. 1967. № 93. С. 280-287. DOI: 10.3367/UFNr.0093.196710c.0280 [Электронный ресурс] URL: <https://ufn.ru/ru/articles/1967/10/c/> (дата обращения: 15.06.2018)

Чудинов, Э.М. Строительные леса научной теории и проблема рациональности // Идеалы и нормы научной рациональности. Мн.: Изд-во БГУ, 1981. С. 361-380.

References

Chudinov, E.M. (1981), "Scaffolding scientific theory and the problem of rationality", *Idealy i normy nauchnoy ratsionalnosti* [Ideals and norms of scientific rationality], BGU Publishing house, Minsk, Belarus, 361-380 (in Russ.).

Friedman, A.A. (1967), "On the curvature of space", *Uspekhi fizicheskikh nauk*, 93, 280-287 [Online], available at: <https://ufn.ru/ru/articles/1967/10/c/> (Accessed 15 June 2018) (in Russ.).

Genkin, I.L. (2018), *Chto takoe Vselennaya?* [What is the Universe?] [Online],

available at: http://crydee.sai.msu.ru/Universe_and_us/4num/v4pap1.htm (Accessed 15 June 2018) (in Russ.).

Gusev, A.V., Litvinova, D.A. and Rudenko, V.N. (2016), "Inverse problem of estimating gravitational time dilation", *The Journal of Experimental and Theoretical Physics*, 150, (5), 937-944 (in Russ.).

Kanarev, F.M. (2018), *Energiya temnoy materii* [The energy of dark matter] [Online], available at: <http://www.sciteclibrary.ru/rus/catalog/pages/11130.html> (Accessed 15 June 2018) (in Russ.).

Kozyrev, N.A. (1991), *Izbrannyye trudy* [Selected works], Izdatelstvo Leningradskogo universiteta, Leningrad, Russia (in Russ.).

Kuznetsov, S.I. (2018), *Fizicheskie osnovy mekhaniki. 2013* [Physical fundamentals of mechanics. 2013] [Online], available at: <http://www.myshared.ru/slide/718078/> (Accessed 15 June 2018) (in Russ.).

Lebedev, A.V. (2018), *Anaksimandr* [Anaximander] [Online], available at: <http://intencia.ru/Filosof-print-75.html> (Accessed 15 June 2018) (in Russ.).

Lenin, V.I. (1968), *Materializm i empiriokrititsizm* [Materialism and empiriocriticism] Vol. 18, Izdatelstvo politicheskoy literatury, Moscow, Russia (in Russ.).

Logunova, L.V. (2015), *Edinstvo vremeni i vechnosti: filosofskiy analiz* [The unity of time and eternity: a philosophical analysis], KGPU, Krasnoyarsk, Russia (in Russ.).

Maltseva, N.N. (2014) "Philosophical and methodological aspects of the interaction of natural Sciences and Humanities" *Research Result. Social Studies and Humanities*, 1 (2), 78-84 (in Russ.).

Parshin, D.A. and Zegrya, G.G. (2018), "The curvature of space-time. The slowing of clocks in a gravitational field" [Online], available at: <http://wiki.ru/sites/fizika/articles-16895.html> (Accessed 15 June 2018) (in Russ.).

Samchenko, V.N. (2015), "Interpretations of space and time", *Perspektivy razvitiya nauki i obrazovaniya: sbornik nauchnykh trudov po materialam Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii 28 fevralia 2015 g.: v 13 chastiah. Chast 11* [Prospects of development of science and education: collection of scientific papers on the materials of the International scientific-practical conference, February 28, 2015: in 13 parts. Part 11], ООО «Konsaltingovaya kompaniya Yu-kom», Tambov, Russia, 136-137 (in Russ.).

Simonishvili, E.N. (2008), "The phenomenon of spirituality in philosophy", *Gumanitarnyye problemy sovremennosti: chelovek i obshchestvo: monografiya. Kn. 4* [Humanitarian problems of our time: man and society: a monograph. Book 4], TsRNS. Izdatelstvo «SIBPRINT», Novosibirsk, Russia, 77-93 (in Russ.).

Zhelnov, M.V. (2018), *Chudinov Engels Matveevich* [Online], available at: <https://slovar.wikireading.ru/1362165> (Accessed 15 June 2018).

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Пеньков Виктор Евгеньевич, доктор философских наук, профессор кафедры информатики, естественнонаучных дисциплин и методики преподавания, Факультет математики и естественнонаучного образования, Педагогический институт, Белгородский государственный национальный исследовательский университет, ул. Победы, д. 85, г. Белгород, 308015, Россия; penkov@bsu.edu.ru

ABOUT THE AUTHOR:

Viktor E. Penkov, Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Informatics, Natural Sciences and Teaching Methods, Faculty of Mathematics and Natural Science Education, Pedagogical Institute, Belgorod State National Research University, 85 Pobedy St., Belgorod, 308015, Russia; penkov@bsu.edu.ru

УДК 130.3

DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-1-0-8

Масалов А. Г.

**АНТРОПОЛОГИЯ СУБЪЕКТА Н. Н. СТРАХОВА:
ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ**

Белгородский государственный национальный исследовательский университет,
ул. Победы, д. 85, г. Белгород, 308015, Россия; masalov@bsu.edu.ru

Аннотация. В статье представлены результаты предварительного анализа философско-психологических взглядов русского философа и ученого XIX века Николая Николаевича Стрхова на проблему субъекта. Его размышления и выводы являют собой опыт глубинной антропологии личности и сохраняют актуальность в наше время. Подход Н.Н. Стрхова основывался на картезианском «*cogito, ergo sum*», но был дополнен собственными оригинальными положениями о роли человека как «зрителя мира» и о его центральном положении в системе мироздания. Феномен субъекта рассматривался Стрховым негативно (апофатически) и не может быть представлен в терминах положительного знания. Своеобразие стрховской антропологии позволяет рассматривать ее в контексте не только позднейшей феноменологии, но и современного «постмодернистского» взгляда на проблему субъективности.

Ключевые слова: антропоцентризм; дух; Н. Н. Стрхов; объективация; субъект; человек.

A. G. Masalov

**STRAKHOV'S ANTHROPOLOGY OF THE SUBJECT:
THE EXPERIENCE OF RECONSTRUCTION**

Belgorod State National Research University, 85 Pobedy St., Belgorod, 308015, Russia;
masalov@bsu.edu.ru

Abstract. The article provides a preliminary analysis of the philosophical and psychological views of the Russian thinker of the XIX century Nikolai Strakhov on the problem of the subject. His reflections and conclusions are the experience of deep anthropology of personality which remain relevant in our time. The Strakhov's approach was based on the Cartesian "*cogito, ergo sum*", but was supplemented by his peculiar provisions regarding the role of man as a "spectator of the world" and his central position in the system of the universe. The phenomenon of the subject was considered by Strakhov negatively and cannot be represented in terms of positive knowledge. The peculiarity of Strakhov's anthropology can be considered in the context of not only later phenomenology, but also of the actual "postmodern" view of the problem of subjectivity.

Key words: anthropocentrism; spirit; N.N. Strakhov; objectivation; subject; man.

Антропологические взгляды выдающегося русского мыслителя XIX века Николая Николаевича Стрхова принадлежат классической философской традиции. Тем не менее, в них содержится ряд положений, звучащих сегодня не только актуально, но

даже злободневно, особенно в ситуации «размывания идентичностей», характерной для нашего времени. В работах 1860–80-х годов философ, развивая идеи предшественников с учетом достижений науки

своего времени, предпринял попытку определить основания самопознания как отправной точки мировоззрения.

Представления Н.Н. Страхова о человеке не были суммированы в виде целостной работы или учения и могут быть представлены только в форме реконструкции. Они анализируются в работах ряда исследователей, в числе которых Е.А. Антонов, Н.П. Ильин, Л.А. Виликотская, Н.В. Снегова, М.А. Шарова и ряд других.

Наиболее разработанным в страховской антропологии представляется учение о субъекте, изложенное в работах «Мир как целое» (1872), «Об основных понятиях психологии и физиологии» (1886), «Философские очерки» (1895).

Антропологические воззрения мыслителя неразрывно связаны с пониманием мира как единого, иерархически устроенного органического целого, все части и явления которого не просто связаны бесконечным множеством связей, «а соподчинены, представляют собой правильную лестницу, пирамиду... существ и явлений. Мир, как организм, имеет части менее важные и более важные...» [3, с. 67].

В своей картине мироздания мыслитель отводит человеку «центральное место по всем направлениям связей, соединяющих мир в одно целое»; человек есть «главное явление и главный орган мира» и в нем «заключается величайшая загадка и величайшее чудо мироздания...» [3, с. 67]. Таким образом, антропоцентрическое понимание мира как целого должно, по мнению мыслителя, стать руководящей идеей в познании природы.

В период работы над статьями, составившими «Мир как целое», и подготовки книги в 60-70-е годы XIX века Страхов был сторонником гегелевского метода и полагал, что «сущность вещей состоит в различных степенях воплощающегося духа» [3, с. VII]. Этот архаичный, на первый взгляд, подход не укладывается в современный

контекст постмодернистского видения мира как спонтанно креативного беспорядка, «хаосмоса». Однако ситуация несколько меняется, если иметь ввиду, что «дух» и «материя» в философском дискурсе вполне могут быть представлены не как субстанции, а как способы группировки событий определенного порядка. Исследователи отмечают, что «дух» у Страхова не следует понимать как «двойник» или «фантом» реальных вещей, но как известный символ свойства целостности [см.: 1, с. 50], неразложимости мира на независимые части и как способность к «совершенно самостоятельному, самобытному развитию» человека [3, с. 41]. Фундаментальным свойством вселенной для мыслителя являлась способность к развитию, достигающая высшей точки в органической природе и в человеке как ее завершении¹.

Вполне соглашаясь с выводами естествознания, Страхов признавал, что «Человек есть животное, и вовсе не особенное, не какое-нибудь чудо между животными, а такое же животное, как и многие другие» [3, с. 81], но человек для него не есть только животное. От прочих животных человек отличается своей духовной природой.

Но «как же существует в мире духовное?» - задается вопросом мыслитель [см.: 4, с. 127]. Успехи естественных наук, по мнению ученого, все более позволяют определить, чем дух не является; он «устанавливает и отрицает от себя понятия механики и физики» [4, с. 127] (можно было бы добавить и биологии, и прочих наук, имеющих дело с материальными силами и процессами), оставаясь полностью субъективным.

Антропология субъективности Н.Н. Страхова основывается на картезианском *cogito, ergo sum*, но дополняется положениями о роли человека как «зрителя мира» и его центральном положении в системе органически понимаемого мироздания. «Очень обыкновенно, – подчеркивал

¹ Страхов полагал и доказывал, что «мыслить создание природы, которое было бы выше человека, невозможно» [3, с. 260].

Страхов, – эти его слова принимали и принимают за умозаключение, за вывод, и рассказывают дело даже так, как будто философ усомнился в своем существовании и доказал его себе этим силлогизмом. Между тем, настоящий смысл этого рассуждая, имеющего только наружную форму силлогизма, будет такой: несомненными нужно прежде всего считать психические, субъективные явления; поэтому и несомненная часть моего существования есть прежде всего моя душа, а не тело» [5, с. 18-19]. Душой в данном случае Страхов именовал не некую особую сущность, а просто человеческое Я.

Самым удивительным фактом мыслитель полагал не существование мира, а наличие в нем человека как зрителя, находящегося в центре «мировой картины» и осознающего свое существование [см.: 2, с. 119]. В отношении же человеческого существа такую функцию выполняет человеческий дух (иногда мыслитель употребляет также понятия «я», «эго» и «субъект» как взаимозаменяемые). Эта созерцательная роль человеческого духа не является, на наш взгляд, исключительно пассивной, ведь если человек и есть «центр всех влияний, то только потому, что он сам, самостоятельно, самобытно стремится стать в центре мира; если человек все переносит, то только потому, что может все обнять, стать выше всего, что думает покорить его» [3, с. 200]. Последнее обосновывается тезисом о человеке как о субъекте самостоятельного развития, что и составляет его сущность.

Духовная и телесная жизнь центрируется вокруг человеческого Я. На наш взгляд, страховская идея «мира как целого» неразрывно связана с пониманием человеческого Я как целостной, неделимой монады, неподвижного созерцающего центра человеческого существа [см.: 5, с. 58]. «Все

наши ощущения и все наши действия, - указывал Страхов, - относятся к одному и тому же центру нашего Я и только потому считаются явлениями одного существа; иначе невозможно получить никакого единства» [5, с. 119]. В этом нашем Я, как представляется, мы имеем наиболее близкий и очевидный пример такого единства, которое не может быть разложено на подструктуры без утраты сущности.

Феноменальную жизнь души составляет сознание, проявляющееся в раздвоении «каждого явления на нечто объективируемое и на субъект» [5, с. 65], что составляет сущность процесса познания. Содержательная сторона сознания раскрывается мыслителем как ряд чувствований, воспоминаний, представлений, принадлежащих нашему Я, но не содержащих и не составляющих его. Таким образом, «мы приведены к альтернативе: или принять, что душа, или Я, есть нечто отличное от всякого ряда чувствований и их возможностей, или же допустить парадокс, что нечто, составляющее по предположению лишь ряд чувствований, может знать о себе, как о ряде» [5, с. 67].

В работах Страхова субъект предстает в двух аспектах: деятельном (как познающее, желающее, чувствующее Я, экстерриториальное для своих проявлений)² и созерцательном (отделенный от всего объективного «зритель мира»). Субъект определяется «лишь отрицательными чертами, своею недоступностью для познания» [5, с. 58]. Согласно Страхову, именно стремление все «объективировать» ведет, к превращению человеческого Я в мнимый объект³.

В данном контексте в новом свете предстает присущая современному «постмодернистскому» дискурсу презумпция «смерти субъекта»: здесь можно усмотреть следствие той же привычки – искать субъективное содержание человеческого Я в его

² Субъект, будучи отделен от всякого рода объективаций, все же сообщает им «известного рода бытие» [см.: 5, 59-60].

³ Объективировать можно определенные процессы познания, эмоциональные состояния, но не *само* познание чувство и волю [См.: 5, с. 74, 80, 81-82].

объективных проявлениях, с предсказуемым и неудачным результатом. Попытка положительной экспликации (по сути – объективации) субъекта, по-видимому, действительно создает эффект его фрагментации и контекстуализации, в зависимости от параметров семантической среды, формирующей правила артикуляции субъективного. Подход, защищаемый Страховым, предполагает понимание субъекта как предпосылки и необходимого основания всякой объективации, отличного от последней по определению.

Субъект страховской антропологии самоочевиден, но непосредственно недоступен для стороннего восприятия. «Дух... есть чистый субъект, то есть, нечто познающее, но нимало не доступное для объективного познания. Дух не имеет в себе ничего общедоступного, ничего внешнего, подлежащего такому познанию, как объективный мир» [5, с. 26]. Только его внутреннее состояние есть нечто вполне достоверное. Согласно Страхову, «не следует обманываться формами языка, который все обращает в положительное. В нашем я перед нами является нечто поистине недоступное нашей мысли и речи» [5, с. 58].

Коммуникация и познание возможны только «через посредство объективного мира». То, что даже само его существование может быть подвергнуто сомнению делает его настоящим объектом познания, независимым от нашего я. Связь субъективной и объективной сторон человеческой жизни осуществляется посредством тела, которое «есть та часть объективного мира, которая в своих явлениях постоянно отражает явления нашей души, и помимо которой душа ничего не может выразить и не может воспринять никакого чужого выра-

жения. Только в таком смысле нужно уразуметь связь души и тела... Эти два мира остаются строго разграниченными, но один служит для выражения другого...» [5, с. 29].

Постановка русским мыслителем проблемы субъекта порождает больше вопросов, нежели ответов. Страховский субъект не проявляет определенных качеств, он вневременной⁴, притом самоочевидный и логически необходимый в процессе познания, если рассматривать последнее как ситуацию дистанции между наблюдателем и миром⁵. Он обладает онтологическим статусом, отличным от вербальной фигуры и непроницаем для дискурсивного разума. Но может ли нечто существовать действительно (самоочевидно, необходимо), не существуя объективно (внешним образом)? Если отдельные субъекты лишены определенных качеств, то значит ли это, что они по сути тождественны? Определенной представляется лишь сложность подбора аналога страховского субъекта в мире познаваемых объективных явлений. Концепт «великой пустоты» буддистов также не подходит, поскольку субъект в интерпретации Страхова устойчив и в известном смысле «реален», он ни в коей мере не есть иллюзия или «ничто»⁶. Дискурсивное мышление может лишь блуждать вокруг, фиксируя его эпифеномены, но никогда не достигая полной эксплицитной определенности. Это не позволяет рассматривать субъект страховской антропологии в современном контексте ориентации «позднего» постмодернизма на «воскрешение» субъекта в дискурсивных практиках.

Тем не менее, можно допустить возвращение изначального доверия понимаемому таким образом субъекту относи-

⁴ «Первоначальный прием всякого объективирования, – подчеркивал Страхов, – есть различие и расположение объектов во времени, следовательно, в некоторый ряд или некоторую нить. Поэтому, условие всякого временного ряда заключается в некотором безвременном я» [см.: 5, с. 68].

⁵ Познание, по Страхову, предполагает объективацию, но само для нее не доступно [см.: 5, с. 74].

⁶ Страхов держал в кабинете статуэтку Будды. Он также считал буддизм более понятным сравнительно с евангельским учением [см.: 6, с. 148], но рассмотренные здесь тексты не дают оснований для причисления мыслителя к последователям буддизма.

тельно сохранения и продуцирования истины: в качестве отправной точки, неподвижного центра нашей психической жизни, вокруг которого происходит сборка ее дискурсивных фрагментов, рассредоточенных по региональным полям науки, политики, философии и искусства.

Литература

Антонов, Е.А. Антропоцентрическая философия Н.Н. Страхова как мыслителя переходной эпохи. Белгород: Изд-во БелГУ, 2007. 168 с.

Страхов, Н.Н. Главная черта мышления // Н. Страхов. Философские очерки. Санкт-Петербург: Типография бр. Пантелеевых, 1895. С. 100-122 [Электронный ресурс] URL: <http://dspace.bsu.edu.ru/handle/123456789/18654> (дата обращения: 01.09.2018).

Страхов, Н.Н. Мир как целое: Черты из наук о природе; предисл., коммент. Н.П. Ильина (Мальчевского). М.: Айрис-Пресс, 2007. 576 с.

Страхов, Н.Н. О вечных истинах (мой спор о спиритизме). Санкт-Петербург: Типография бр. Пантелеевых, 1887. 130 с. [Электронный ресурс] URL: <http://dspace.bsu.edu.ru/handle/123456789/18743> (дата обращения: 01.09.2018).

Страхов, Н.Н. Об основных понятиях психологии и физиологии. 2-е изд. Санкт-Петербург: Типография бр. Пантелеевых, 1894. 317 с. [Электронный ресурс] URL: <http://dspace.bsu.edu.ru/handle/123456789/19853> (дата обращения: 01.09.2018).

Толстовский Музей. Т. 2: Переписка Л.Н. Толстого с Н.Н. Страховым: 1870-1894. Репр. изд. 1914 г., С.-Петербург. Типография Б.М. Вольфа. М.: Книга по Требованию, 2013. 478 с.

References

Antonov, E.A. (2007), *Antropotsentricheskaya filosofiya N.N. Strakhova kak myslitelya perekhodnoy epokhi* [Anthropocentric philosophy of N.N. Strakhov as a thinker of the transition era] BSU, Belgorod, Russia (in Russ.).

Strakhov, N.N. (1895), "The main feature of thinking" *Filosofskie ocherki* [Philosophical essays], Saint-Petersburg, Russia, 100-122 (in Russ.).

[Online] URL: <http://dspace.bsu.edu.ru/handle/123456789/18654> (Accessed 1 September 2018).

Strakhov, N.N. (2007), *Mir kak tseloe: cherty iz nauk o prirode* [The world as a whole: Features of the Sciences of nature], preface., comment. N.P. Ilyin (Malchevsky), Ayris-Press, Moscow, Russia (in Russ.).

Strakhov, N.N. (1887), *O vechnyh istinah (moy spor o spiritizme)* [About eternal truths (my argument on spiritualism)], Saint-Petersburg, Russia (in Russ.) [Online] URL: <http://dspace.bsu.edu.ru/handle/123456789/18743> (Accessed 1 September 2018).

Strakhov, N.N. (1894), *Ob osnovnyh ponyatiyah psikhologii i fiziologii* [On the basic concepts of psychology and physiology], 2-nd ed., Saint-Petersburg, Russia [Online] (in Russ.) URL: <http://dspace.bsu.edu.ru/handle/123456789/19853> (Accessed 1 September 2018).

Tolstovskii Muzey. T. 2: *Perepiska L.N. Tolstogo s N.N. Strakhovym: 1870-1894. Repr. izd. 1914, St. Petersburg. Tipografiya M. Wolfa* [The Tolstoy Museum. Vol. 2: Correspondence of L.N. Tolstoy with N.N. Strakhov: 1894. Repr. ed. 1914, St. Petersburg. Typography by M. Wolf], *Kniga po trebovaniyu*, Moscow, Russia (in Russ.).

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Масалов Алексей Геннадиевич, кандидат философских наук, заведующий отделом редких книг Научной библиотеки им. Н.Н. Страхова, Белгородский государственный национальный исследовательский университет, ул. Победы, д. 85, г. Белгород, 308015, Россия; masalov@bsu.edu.ru

ABOUT THE AUTHOR:

Alexei G. Masalov, PhD in Philosophical Sciences, Head of the Department of Rare Books of the Scientific Library named after Nikolai Strakhov, Belgorod State National Research University, 85 Pobedy St., Belgorod, 308015, Russia; masalov@bsu.edu.ru

УДК 101.1

DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-1-0-9

Казанцева И. А.¹,
Бельчевичен С. П.²

ПОНИМАНИЕ СИМВОЛА И ЕГО РОЛЬ
В ФИЛОСОФИИ Д. С. МЕРЕЖКОВСКОГО

¹ Тверской государственный университет, ул. Желябова, д. 33, г. Тверь, 170100,
Россия; irina10768@mail.ru

² Тверской государственный университет, ул. Желябова, д. 33, г. Тверь, 170100,
Россия; belchev64@mail.ru

Аннотация. В статье предлагается присмотреться к одному из не вполне проясненных вопросов о специфике творчества и мировоззрения Д.С. Мережковского, а именно, о понимании роли символа в его философии. Полемизируя с реалистами, Д.С. Мережковский интерпретирует этот феномен сквозь призму мистицизма; категория символа предстает как средство иного видения мира и расширения возможностей художественного воображения. Авторы приходят к выводу, что символизм оказывал значительное влияние на философию Мережковского в течение всей его творческой карьеры. При этом обращается внимание на особенности символического толкования текста русским мыслителем в разные периоды его творчества.

Ключевые слова: русский символизм; реализм; символ; мировоззрение; художественное воображение; русская религиозная философия, неохристианство.

I. A. Kazantseva¹,
S. P. Belchevichen²

UNDERSTANDING THE SYMBOL AND ITS ROLE
IN DMITRY MEREZHKOVSKY'S PHILOSOPHY

¹ Tver State University, 33 Zhelyabov St., Tver, 170100, Russia; irina10768@mail.ru

² Tver State University, 33 Zhelyabov St., Tver, 170100, Russia; belchev64@mail.ru

Abstract. The article proposes to look at one of the not fully clarified questions about the specifics of creativity and worldview of Dmitry S. Merezhkovsky. Debating with the realists, he interprets this phenomenon through the prism of mysticism; the category of the symbol appears as a means of a different vision of the world and the empowerment of the artistic imagination. The authors conclude that symbolism had a significant influence on Merezhkovsky's philosophy throughout his creative career. This draws attention to the peculiarities of the symbolic interpretation of the text by the Russian thinker in different periods of his work.

Keywords: Russian symbolism; realism; symbol; worldview; artistic imagination; Russian religious philosophy; neo-christianity.

Творчество Дмитрия Сергеевича Мережковского многогранно: поэт, переводчик, литературный критик, религиозный философ, один из отцов русского символизма. Его изучают представители разных научных дисциплин, при этом в филологических и философских работах последних

лет всё чаще поднимается вопрос о символических и мифологических сторонах творческого метода мыслителя и художника [см.: 1; 2; 3; 5; 6; 8; 15; 16; 18; 19]. В этой связи важно проследить истоки и развитие символических начал в философско-религиозных основаниях литературно-философского творчества Д.С. Мережковского.

Известно, что в самом начале своей карьеры Д.С. Мережковский увлекался позитивизмом О. Конта, Г. Спенсера, однако научное объяснение окружающей действительности вызвало у Д.С. Мережковского противоречивые чувства [см.: 14, с. 108]. Позитивизм, по словам Д.С. Мережковского, «есть утверждение мира, открытого чувственному опыту, как единственно реального, и отрицание мира сверхчувственного» [13, с. 16]. Данный принцип представлялся молодому автору весьма спорным, поскольку, отказываясь от абсолютных ценностей, человек терял смысл своего существования, перспективы духовного и социального развития. Столь же недолгим оказалось увлечение Д.С. Мережковского и русским народничеством.

Важным обстоятельством, определившим будущую карьеру Д.С. Мережковского, стало появление в литературе нового течения – символизма. Первым манифестом русских символистов явилась книга Н.М. Минского «При свете совести. Мысли и мечты о цели жизни» (1890). В книге говорилось о неизбежности гибели всего сущего перед феноменом смерти, а в качестве единственно реального позиционировалось «вечное стремление к несбыточному». Русские поэты смотрели на символизм как на средство художественного мышления нового типа. Противопоставляя его реализму, символисты стремились попасть в глубины метафизической сущности окружающего мира. Согласно их взглядам, он должен был строиться на воспроизведении явлений не в их материальной данности, а в виде идей, находящихся за пределами чувственного восприятия. Роль выразителя скрытых реальностей отводилась при этом символу, с помощью которого можно было выразить сложность и многообразие мира посредством художественных образов. Поэтому далеко не случайно, что почти одновременно Д.С. Мережковским были опубликованы сборник стихотворений «Символы» (1892) и ставшая программной для нового литературного течения статья «О причинах упадка и о новых течениях современной

русской литературы» (1893). Эта работа открывает новый период творчества Д.С. Мережковского (1893–1905), который принес ему всеевропейскую известность, благодаря исследованию «Толстой и Достоевский» (1901–1902) и трилогии «Христос и Антихрист», состоящей из трех романов: «Смерть Богов: Юлиан Отступник» (1895), «Воскресшие боги: Леонардо да Винчи» (1901), «Антихрист: Петр и Алексей» (1905).

В названной статье Д.С. Мережковский анализирует предшествующую литературную традицию, пытается выявить истоки нового литературного течения символизма. Он обращается к русскому народничеству. Рассматривает песни Кольцова, которые демонстрируют связь поэта с земледельческим бытом русского крестьянства. По мнению философа, поэт не только является носителем особого народного сознания, но и оказывается способным адекватно выразить связь повседневного крестьянского труда с мыслью о Боге. Комментируя эту взаимосвязь, Д.С. Мережковский пишет: «Слишком часто наше интеллигентное народничество упускало из виду эту идеальную сторону русского земледельческого быта, слишком часто оно боязливо отворачивалось от красоты и поэзии, признавая их барскою роскошью, слишком часто становилось на исключительно экономическую, мертвящую точку зрения, забывало в своих деловитых исследованиях, что дать народу Бога – это значит дать ему хлеба» [10, с. 163]. Современная литературная критика, указывал Д.С. Мережковский, ошибочно замечала только журналистскую сатиру Некрасова, наиболее слабую сторону его творчества, но есть и другой Некрасов – «великий и свободный поэт, Некрасов идеалист, Некрасов верующий в божественный и страдальческий, образ распятого Бога» [10, с. 164-165]. Подобным образом и в наследии Г. Успенского Мережковский обнаруживает соединение правды «земной» и правды «небесной», поскольку писатель не только описывал быт и традиции русского

крестьянства, но и выявлял стремление русского человека к земле и Богу. И даже в позитивизме Н.К. Михайловского философ обнаруживает истоки мистицизма. «Субъективный метод» в интерпретации Мережковского – это метод творческий, ведущий к раскрытию человеческой природы. Критик признает, что Михайловский – позитивист, но «в своих ранних статьях о Спенсере, Дарвине он идеалист» [10, с. 170]. Обобщая эти наблюдения, Мережковский делает вывод, что истоки зарождающегося нового литературного течения надо видеть в работах главных представителей русского народничества. Подчеркивая «упадок» в последующем развитии современной литературы, он предлагает использовать для подъема и оживления литературного движения приёмы, в которых бы сочетались идеалистические моменты – мистицизм, категория символа и художественная впечатлительность.

Для правильного понимания этой интеллектуально-эстетической инициативы нужно учитывать и то, что поиски, которые велись символистами, были частью широких исканий, какими отмечена русская духовная жизнь той поры. Благодаря усилиям Вл.С. Соловьева, В.В. Розанова, П.А. Флоренского, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, А.В. Карташова, С.Л. Франка, Н.О. Лосского, Л.П. Карсавина и других авторов, в России создавалась особая атмосфера религиозно-философского возрождения. Не удивительно, что к началу 90-х годов Д.С. Мережковский испытал, по его собственному признанию, глубокий религиозный переворот.

Я бога жаждал – и не знал:
Еще не верил, но любя,
Пока рассудком отрицал –
Я сердцем чувствовал Тебя.
И Ты открылся мне: Ты мир.

Хочу, чтоб жизнь моя была
Тебе немолчная хвала,
Тебя за полночь и зарю,
За жизнь и смерть благодарю [11, т. 1,
с. 5-6].

Опираясь на основные положения теории символизма, Д.С. Мережковский разрабатывает и соответствующий категориальный аппарат. Особенно рельефно это проявляется в его известном исследовании «Толстой и Достоевский». В исследовании философа великие русские писатели представлены как носители особого религиозного сознания, открывшего новую правду о «Духе» и «Плоти». Для Д.С. Мережковского их наследие символизирует разные подходы к культурному творчеству. Вся литературная деятельность Л.Н. Толстого связана с воспеванием языческой «Плоти». Вехи биографии Л.Н. Толстого, его детские впечатления, школа, военная служба, всё это интерпретируется Д.С. Мережковским как некая игра, «подобно дяде Ерошке», как любовь к себе, к собственной Плоти. Таковы и литературные герои Л.Н. Толстого – Ерошка, Николай Левин, Платон Каратаев, Пьер Безухов, Николай Ростов, – они бессознательно несут в себе языческое начало, воплощением которого является страх смерти и жажда жизни. Они пытаются найти абсолютные ценности, но, как замечает Д.С. Мережковский, «их христианские чувства, в особенности христианские мысли Иртеньева, Оленина, Безухова, Левина... возбуждают множество сомнений» [12, т. 7, с. 183]. Духовный переворот Л.Н. Толстого, отказ от имущества и аристократическая простота дома Толстых ведут его не к новому христианству, а к «животной радости» плотской жизни, к «американской подделке христианства». Таким образом, христианское перерождение Л.Н. Толстого, с точки зрения Д.С. Мережковского, так и не состоялось. Он остался «московским баричем» высшего круга. Весь его талант посвящен воспеванию «языческой религиозности», «телесно-духовного начала».

Если для Л.Н. Толстого обращение к христианству, как считал Мережковский, было лишь своеобразной игрой, то, с его же точки зрения, для Ф.М. Достоевского христианские ценности были основой существования. Вся жизнь Ф.М. Достоевского

сопряжена со страданием: он родился в бедности и всю жизнь «мучался бедностью», взошел на эшафот вместе с петрашевцами и за пять минут до казни был помилован. Болезнь Ф.М. Достоевского стала для него, как считает Д.С. Мережковский, не источником слабости, а источником творческого вдохновения. Ф.М. Достоевский перешел эту грань между жизнью и смертью, «он как бы всё время пока живет умирает» [12, т 7, с. 104]. Его герои несут в себе это страдание и глубокую религиозность, свойственные самому Ф.М. Достоевскому. Но в какой-то момент Д.С. Мережковский пришел к выводу, что Л.Н. Толстой и Ф.М. Достоевский праведны в своей жизни не до конца. Творчество А.С. Пушкина становится и для него тем идеалом, где гармонично соединились земное и небесное, плоть и дух. А.С. Пушкин сумел приблизиться к идеалу «Святой Плоти», высшему символу культурного творчества. Д.С. Мережковский верил, что в России должен появиться поэт, писатель, способный продолжить пушкинскую литературную традицию.

В период эмиграции Д.С. Мережковский написал целый ряд работ: «Мессия», «Рождение богов. Тутанкамон на Крите», «Наполеон», «Тайна Запада: Атлантида – Европа». Но все же центральной работой мыслителя стал его труд «Иисус Неизвестный» (1932-1933). В этой книге Д.С. Мережковский стремится показать миру «подлинный лик» Сына Человеческого. Можно считать, что символизм и в этот период играет по-прежнему значительную роль в мировоззрении мыслителя. Г. Кузнецова приводит в своем дневнике важные подробности одной из бесед, состоявшейся между И.А. Буниным и Д.С. Мережковским: «Был разговор по поводу Сологуба, о котором кратко, но весьма невыгодно писал И.А. (И.А. Бунин – *авт.*) в прошлом фельетоне. Защищая род искусства, в котором действовал Сологуб, Мережковский сказал: «Вы можете любить или не любить, но вы должны признавать, что кроме вашего искусства, натуралистического, есть и другой

род. В нем действуют не действительные фигуры, а символы, что может быть даже и выше первого. Для вас “манекены”? Но ведь и Дон Кихот манекен! А у Ибсена нет ни одного живого лица. А весь Гоголь такие манекены. Но я не отдам одного такого гоголевского манекена из “Мертвых душ” за всего вашего Толстого! А Гамлет разве живое лицо?» [7, с. 182]. Как видно из этих слов, символ, в понимании Д.С. Мережковского, является неким гносеологическим «инструментом», с помощью которого возможно выразить невыразимое – иные истины, недоступные для реализма.

Неохристианство Д.С. Мережковского [см.: 2; 4; 9, 17] родилось в условиях кризиса секулярной гуманистической традиции, что стимулировало философа к переосмыслению традиционных христианских ценностей в рамках «нового религиозного сознания». Опираясь на наследие Ф. Ницше и Вл. Соловьева, он стремился предложить новые источники культурного творчества, акцентируя внимание на традиционных для исторического христианства темах взаимосвязи плоти и духа, человека и Бога. Символ в интерпретации сторонников одноименного течения является новым средством художественного мышления; с помощью данной категории становится возможным выразить «невыразимое», сложность и многообразие реального мира, познать его метафизическую сущность. На протяжении всей своей творческой карьеры философ опирался на символическую интерпретацию действительности. Для понимания неохристианства Д.С. Мережковского важными являются толкование и дешифровка таких понятий, как «Языческое и Христианское», «Грядущий Хам», «Больная Россия», «Религиозная общественность», «Святая Плоть», «Мессия», «Иисус Неизвестный» и другие образы-символы, которые нашли свое литературное воплощение в наследии русского мыслителя и стали частью его философского мировоззрения.

Литература

1. Андрущенко, Е.А. Тайновидение Мережковского // Д. С. Мережковский. Л. Толстой и Достоевский. М.: Наука, 2000. С. 481–528.
2. Анненкова, Н.В. Философские взгляды Д. С. Мережковского: Становление и воплощение идей богоискательства: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. Нижневартовск, 2001. 137 с.
3. Бонетская, Н.К. Тела и тени (герменевтика Д. Мережковского в 1920-е годы) // Вопросы философии. 2017. № 4. С. 160-170.
4. Воронцова, И.В. Русская религиозно-философская мысль в начале XX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. 424 с.
5. Житкова, Л.Н. Мифологический метод Д.С. Мережковского-критика // Дергачевские чтения–2011: Русская литература: национальное развитие и региональные особенности: мат-лы X Всерос. науч. конф., посвященной 100-летию со дня рождения И. А. Дергачева, Екатеринбург, 6-7 октября 2011 г. Т. 2. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2012. С. 131-137.
6. Корочкина, Е.В. Образы-символы и историософская концепция в трилогиях Д. С. Мережковского «Христос и Антихрист», «Царство Зверя»: автореф. дис. ... канд. филологических наук. Ульяновск, 2008. 22 с.
7. Кузнецова, Г. Грасский дневник // Знамя. 1990. № 4. С. 168-206.
8. Кулешова, О.В. Притчи Дмитрия Мережковского. Единство философского и художественного. М.: Наука, 2007. 212 с.
9. Лундберг, Е. Мережковский и его новое христианство. СПб.: Тип. Г.А. Шумахера и Б.Д. Брукера, 1914. 192 с.
10. Мережковский, Д.С. Акрополь. Избранные литературно-критические статьи. М.: Книжная палата 1991. 362 с.
11. Мережковский, Д.С. Полное собрание сочинений в 24 т. М.: Тип. т-ва И.Д. Сытина, 1914.
12. Мережковский, Д.С. Полное собрание сочинений в 17 т. М.: Изд-во М.О. Вольфа, 1911.
13. Мережковский, Д.С. Больная Россия. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1991. 269 с.
14. Михайлова, Е.Е., Бельчевичен, С.П. Позитивизм и марксизм в России. Проблема социокультурного развития. Тверь: МГЭИ, 2012. 368 с.

15. Приходько, И.С. «Вечные спутники» Д. С. Мережковского (К проблеме мифологизации культуры) // Д. С. Мережковский. Мысль и слово. М.: ИМЛИ, 1999. С. 198 –206.

16. Пчелина, О.В. Д. С. Мережковский: цивилизация и культура. М.: Academia, 2006. 150 с.

17. Сарычев, Я.В. Религия Дмитрия Мережковского: «Неохристианская» доктрина и ее художественное воплощение. Липецк: ИН-ФОЛ, 2001. 223 с.

18. Холиков, А.А. Основные научные работы о Д. С. Мережковском: материалы к библиографии // Вестник ПСТГУ. Филология. 2011. Вып. 2 (24). С. 107-167.

19. Царева, Н.А. Русский символизм: основные принципы и историософия (на материалах творчества Дм. Мережковского, В. Брюсова и А. Белого). Владивосток: Изд-во ВГУЭС, 2005. 190 с.

References

1. Andryushchenko, E. A. (2000), “Merezhkovsky's Secret Dream”, *Merezhkovsky, D. S., L. Tolstoy i Dostoevskiy* [Merezhkovsky, D. S., L. Tolstoy and Dostoevskiy], Nauka, Moscow, Russia, 481-528 (in Russ.).
2. Annenkova, N. V. (2001), D.S. Merezhkovsky's philosophical views: the formation and implementation of the ideas of God-seeking, Ph.D. Thesis, Nizhnevartovsk State University, Nizhnevartovsk, Russia (in Russ.).
3. Bonetskaya, N. K. (2017), “Bodies and shadows (hermeneutics by D. Merezhkovsky in the 1920-ies)”, *Voprosy filosofii* [Russian Studies in Philosophy], 4, 160-170 (in Russ.).
4. Vorontsova, I. V. (2008), *Russkaya religiozno-filosofskaya mysl' v nachale XX veka* [Russian religious and philosophical thought in the early 20th century], PSTGU, Moscow, Russia (in Russ.).
5. Zhitkova, L.N. (2012), “Mythological method of D.S. Merezhkovsky as a criticist”, *Dergachevskie chteniya 2011: Russkaya literatura: natsional'noe razvitie i regional'nye osobennosti: materialy X Vserossiyskoy nauchnoy konferentsii, posvayshchennoy 100-letiyu so dnya rozhdeniya I.A. Dergacheva* [Dergachev readings-2011: Russian literature: national development and regional features: To the 100th anniversary of I. A. Dergachev. Yekaterinburg, 6-7 October 2011, Vol. 2.], Ural Federal University, Yekaterinburg, Russia, 131-137 (in Russ.).

6. Korochkina E. V. (2008), "Images-symbols and historiosophical concept in D.S. Merezhkovsky's trilogies 'Christ and Antichrist', 'The Kingdom of the Beast'", Abstract of Ph.D. dissertation in philological science, Ulyanovsk, Russia (in Russ.).

7. Kuznetsova, G. (1990), "Grasskii dnevnik" [Grasse diary], *Znamya*, 4, 168-206 (in Russ.).

8. Kuleshova, O. V. (2007), *Pritchi Dmitriya Merezhkovskogo. Edinstvo filosofskogo i khudozhestvennogo*, [The Parable of Dmitry Merezhkovsky. Unity of philosophical and artistic], Nauka, Russia (in Russ.).

9. Lundberg, E. (1914), *Merezhkovskiy i ego novoe hristianstvo*, [Merezhkovsky and his new Christianity], G.A. Schumacher and B.D. Brooker Publishing House, Saint-Petersburg, Russia (in Russ.).

10. Merezhkovsky, D. S. (1991), *Akropol'*, Knizhnaya palata, Moscow, Russia (in Russ.).

11. Merezhkovsky, D. S. (1914), *Polnoe sobranie sochineniy v 24 t.* [A complete works in 24 vol.], Ivan D. Sytin (ed.), Moscow, Russia (in Russ.).

12. Merezhkovsky, D. S. (1911), *Polnoe sobranie sochineniy v 17 t.* [A complete works in 17 vol.], Maurycy O. Wolf (ed.), Moscow, Russia (in Russ.).

13. Merezhkovsky, D. S. (1991), *Bol'naya Rossiya*. [Sick Russia], The Publishing House of Leningrad University, Leningrad, Russia (in Russ.).

14. Mikhailova, E. E. and Belchevichen, S. P. (2012), *Pozitivizm i marksizm v Rossii. Problema sotsiokul'turnogo razvitiya* [Positivism in Marxism in Russia. The problem of socio-cultural development], MGEI, Tver, Russia (in Russ.).

15. Prihod'ko, I. S. (1999), "Eternal companions" by D.S. Merezhkovsky (on the problem of mythologization of culture), *D.S. Merezhkovskiy. Mysl' i slovo* [D.S. Merezhkovsky. Thought and word], IMLI, Moscow, Russia, 198-206 (in Russ.).

16. Pchelina, O. V. (2006), *D.S. Merezhkovsky: tsivilizatsiya i kul'tura*, [D.S. Merezhkovsky: civilization and culture], Academia, Moscow, Russia (in Russ.).

17. Sarychev, Ya. V. (2001), *Religiya Dmitriya Merezhkovskogo: "Neokhristianskaya" doktrina i ee khudozhestvennoe voploshchenie* [Religion of Dmitry Merezhkovsky: "neo-Christian" doctrine and its artistic embodiment], INFOL, Lipetsk, Russia (in Russ.).

18. Kholikov, A. A. (2011), "The main scientific work of D.S. Merezhkovsky: materials for bibliography", *Vestnik PSTGU. Philology*, 2 (24), 107-167 (in Russ.).

19. Tsareva, N. A. (2005), *Russkiy simvolizm: osnovnye printsipy i istoriosofiya (na materialakh tvorchestva Dm. Merezhkovskogo, V. Bryusova i A. Belogo)* [Russian symbolism: basic principles and historiosophy (based on the materials of Dm. Merezhkovsky, V. Bryusov and A. Beliy)], VGUES, Vladivostok, Russia (in Russ.).

Информация о конфликте интересов: авторы не имеют конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the authors have no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРАХ:

Казанцева Ирина Александровна, доктор филологических наук, профессор кафедры журналистики, рекламы и связей с общественностью, Тверской государственный университет, ул. Желябова, д. 33, г. Тверь, 170100, Россия; irina10768@mail.ru

Бельчевичен Сергей Петрович, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теории культуры, Тверской государственный университет, ул. Желябова, д. 33, г. Тверь, 170100, Россия; belchev64@mail.ru

ABOUT THE AUTHORS:

Kazantseva Irina Aleksandrovna, Doctor of Philology, Professor, Department of Journalism, Advertisement and Public Relation, Tver State University, 33 Zhelyabov St., Tver, 170100, Russia; irina10768@mail.ru

Belchevichen Sergey Petrovich, Candidate of Philosophy, Associate Professor, Department of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, 33 Zhelyabov St., Tver, 170100, Russia; belchev64@mail.ru

УДК 821.512.133

DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-1-0-10

Шахобов К. Б.

**ИЗОБРАЖЕНИЕ ПЕРЕМЕН В СОЗНАНИИ ЛЮДЕЙ
ПЕРЕХОДНОЙ ЭПОХИ В РАССКАЗЕ Ш. ХОЛМИРЗАЕВА
«АРОСАТ» («НА ПЕРЕПУТЬЕ»)**

Андижанский государственный университет, улица Университетская, 129, г. Андижан,
170100, Республика Узбекистан; kshaxobov@mail.ru

Аннотация. В настоящее время растет интерес к исследованию художественной интерпретации переходного периода истории в национальных литературах постсоветских стран. Исследование вопроса изображения в литературе изменений в социально-духовном, психологическом облике современного человека ставит литературоведов перед необходимостью проанализировать сущность этих изменений, вернуться к их корням. В статье представлено художественное осмысление проблем переходного периода через анализ рассказа Шукура Холмирзаева «Аросат» («На перепутье»). Исследованы взаимоотношения между поколениями, изменения в их психологии, вызванные социально-экономическим напряжением, свойственным переходному периоду.

Ключевые слова: рассказ; переходная эпоха; образ; деталь; сопоставление.

K. A. Shakhobov

**PORTRAYAL OF CHANGES IN THE MINDS
OF PEOPLE OF THE TRANSITIONAL EPOCH
IN SHUKUR KHOLMIRZAEV'S STORY «AROSAT»
 («AT THE CROSSLINE»)**

Andijan state University, 129 Universitetskaya St., Andijan, 170100, Uzbekistan;
kshaxobov@mail.ru

Abstract. Currently, there is a growing interest in the study of artistic interpretation of the transition period of history in the national literature of the post-Soviet countries. The study of the question of the literary image of changes in the socio-spiritual, psychological character of modern man puts literary critics before the need to analyze the essence of these changes, to return to their roots. The article presents artistic understanding of the problems of the transition period, through an analysis of the story of Shukur Kholmiraev "Arosat" ("At the Crossline"). It studies the interrelations between generations, changes in their psychology, caused by socio-economic tensions peculiar to the transition period.

Keywords: story; transition period; appearance; detail; comparison.

В 90-е годы прошлого века и в первое десятилетие нового столетия на постсоветском пространстве развернулся период перехода из одной общественной системы в другую, который стал причиной значительных изменений и в духовно-психологическом облике людей.

Исследователь-социолог Н.Б. Буркина так определяет переходные периоды в общественной жизни: «Переходная эпоха – эпоха, возникающая в период гибели (быстрой, катастрофической – революции и медленной, длительной – эволюции) и разрушения устоявшейся эпохи» [1]. В дополне-

ние к этой мысли можно сказать, что понятия «старая эпоха» и «новая эпоха» различаются пониманием определяющих их главных социальных отношений. Осознание того, что социальные взаимоотношения, свойственные прошлой эпохе, изжили себя, но продолжают существовать и мешают развитию, обычно приводит к пониманию необходимости установления новых социальных отношений. Непонимание этой необходимости, неумение выбрать соответствующий путь развития приводит к торможению развития. Например, в «застойный период», имевший место в бывшем Советском Союзе в 70-е годы прошлого века, наблюдалась подобная ситуация. Такое состояние способно еще более обострить необходимость перехода к новым отношениям и углубить социальный кризис. Поэтому в нашей новой истории, повествуя о переходном периоде, его отсчет начинают с середины 1980-х годов. Утверждение политолога М. Киргизбоева подтверждает это: «К концу 80-х годов XX века в Узбекистане, еще не провозгласившем свою национальную независимость, начали происходить изменения, связанные с построением гражданского общества» («XX асрнинг 80-йиллари охирига келиб, Ўзбекистон ҳали ўз Миллий Мустақиллигини эълон қилмаган бир пайтда фуқаролик жамиятини қуриш билан боғлиқ ўзгаришлар рўй бера бошлаган эди») [2, с. 70].

Рассказ «Аросат» («На перепутье») Шукура Холмирзаева, написанный в 1993 году, примечателен тем, что он изображает изменения, имевшие место в нашем обществе в первые годы независимости. Основная проблематика произведений Ш. Холмирзаева в 90-х годах была связана с анализом социально-духовных изменений в людях переходного периода, и рассказ «Аросат» («На перепутье») также представляет собой одно из художественных решений данной проблемы.

Размышляя о новых произведениях узбекской литературы данного периода и социальных факторах, способствовавших их появлению, Умарали Норматов пишет:

«Ясно как день: переход от одной системы к другой – к отношениям рыночной экономики не дается легко. На наших глазах за короткий срок и у нас, как в развитых странах, сформировался класс собственников, предпринимателей и бизнесменов, и они делают много хороших дел и для себя, и для благосостояния народа» («Кундай равшан: бир тизимдан иккинчи бир тизимга – бозор иқтисодиёти муносабатларига ўтиш осонликча кечаётгани йўқ. Кўз олдимизда қиска фурсатда бизда ҳам тараккий этган мамлакатлардаги каби асл мулкдор, тадбиркор ва бизнесменлар тоифаси шаклланди, улар ўзлари учун ҳам, эл-юрт фаровонлиги учун ҳам кўп хайрли ишларни амалга оширяпти») [3]. Один из героев рассказа «Аросат» – Хужамёр – такой предприниматель. Как с признанием отмечают герои произведения: «Пусть будет больше таких, как они... Теперь их время», «И народу от них польза».

Когда герой рассказа Зокир Урин услышал в чайхане о том, что его бывший ученик стал предпринимателем, открыл свою фирму, он испытал двойственное чувство: с одной стороны, Зокир Урин порадовался успехам Хужамёра, с другой стороны, он затрудняется принять эту новость, осознать ее. Данное противоречивое состояние Зокира Урина изображается детально, с мельчайшими подробностями, что подтверждает верность писателя Ш. Холмирзаева принципам реалистического, объективного изображения. Следующий фрагмент подтверждает это: «– Э, так бы и сказал, – улыбнулся учитель, показав свои вставные из латуни зубы, и от радости его узкая грудь распрямилась» («Э, шундай демайсанми, – дея жез тишларини кўрсатиб илжайди домла ва хурсандлиги шунчаки, торгина кўкраги қабариб кетди») [7, с. 261].

Необходимо отметить, что Зокир Урин затрудняется принять предпринимательские способности Хужамёра не потому, что он не доволен. Автор подчеркивает: «от этой радостной новости, от красоты тех мгновений, когда он сможет увидеть Хужамёра, поприветствовать его и пожелать ему

успеха в его благородных делах, он забыл начисто о своей усталости и даже не заметил, как прошел мимо школы» («бу янгилик завқидан ва Хўжамёрни кўриш, кўришиш ва ҳимматли ишларига барор тилаш онларининг жозибасидан чарчоғини ҳам унутиб, мактаб қошидан ўтиб кетди») [7, с. 262], и это не позволяет сомневаться в искренности чувств и переживаний учителя в данный момент.

Вспоминая о детстве Хужамёра, Зокир Урин не может понять, как так получилось, что из него вышел преуспевающий торговец: «шатался без толку в периоды сбора хлопка», «и по счету учился весьма посредственно» вспоминал учитель, «Но способности могут проявляться и позднее, – наконец пробурчал про себя Зокир Урин. – И это тоже дар, как талант...» («пахта терим маҳалларида такасалтанг юришлари», “ҳисобдан ҳам ўртача ўқиганлиги ни эслаб”, “Лекин қобилият кейин ҳам юзага чиқиши мумкин, – деб ўзича тўнғиллади Зокир Ўрин ниҳоят. – Буям талантдай гап...») [7, с. 262].

Эта фраза «наконец пробурчал» свидетельствует о том, что учитель никак не может принять известие о том, что Хужамёр смог стать торговцем – миллионером. И причина тому, как отмечалось выше, не в недовольстве Зокира Урина, а в том, что он, как интеллигентный человек, пытается объяснить каждое явление исходя из его причинно-следственных отношений, понять сущность явления во всей конкретике факторов.

В момент, когда Зокир Урин подходит к старому шелковичному цеху, то есть теперь к офису, открытому Хужамёром, писатель вносит в текст повествования маленькую деталь, которая отражает сформированную в герое с детства одну черту – правильность, чистоту. «В детстве... его просили залезть на тутовник, чтобы обрезать его верхние ветки. Поскольку Зокирбой был хорошим мальчиком, ему и в голову не приходило наестся плодов, пока он находился на дереве» («Бо-

лалигида... дарахтнинг учки новдаларини кесиш учун чиқаришар эди. Зокирбой одобли бола бўлгандан тутга корин тўйдириб тушишни ўйламасди»). Автор пишет: «Наверное, он ожидал увидеть большой квадратный водоем, поэтому, обнаружив на покрытой асфальтом дороге синюю «Волгу» и иномарку серебристого цвета, он удивился. Потом, заметив, что широкая дорога повернула налево, и старый тутовник стоял со своими прогнувшимися ветками, он почувствовал удовлетворение... Под властью этого чувства, как человек имеющий полное право находиться здесь, он уверенно прошел мимо машин...» («Катта чоркунж ҳовузни кўриши лозимиди – асфальт ётқизилган йўлкада турган кўк “Волга” ва кумушранг хорижий машинага кўзи тушиб, хайрон бўлди. Кейин кенг йўлканинг сўлга бурилгани ва қари тутнинг эгик шоҳларини кўриб мамнун тортди... Шу ҳиснинг қувватида – бу ерда бемалол юришга ҳаққи бор каби мошиналар ёнидан бемалол ўтди...»). Здесь знакомый с детства, дорогой сердцу старый тутовник, приносящий белые плоды, поднимается на уровень символа вечных ценностей, а Зокир Урин предстает в качестве носителя этих ценностей, их защитника, что подчеркивает, что новое время принадлежит не только торговцам миллионерам хужамёрам.

Писатель, изображая встретившихся через много лет учителя Зокира Урина и его бывшего ученика Хужамёра, прибегает то к сравнениям, то к противопоставлениям. При помощи конкретных деталей и подробностей, он раскрывает социально-психологический облик и особенности характера героев. Приведенные далее детали помогают вписать в узкие рамки рассказа большое содержание, а именно, изобразить не только состояние героев в настоящий момент повествования, но создать представление об их привычках и навыках, сформированных на протяжении жизни, предшествовавшей хужажественному времени произведения.

Зокир Урин	Хужамёр
«хўл тўшанчага поинаси аллақачон қийшайиб кетган туфлисини артиб, чоғроқ хонага кирди» («вытерев о мокрый половичок туфли с давно искривившимися каблучками, он вошел в небольшую комнату»)	«сўл ёндаги ўймакор эшик очилиб, жигарранг туфли, малла костюм кийган новча йигит четга тортилди» («слева открылась дверь с резным орнаментом, и высокий парень в коричневых туфлях и светло-коричневом костюме посторонился»)
«Домла остонада қоқиниб, чўздек гиламга оёқ босди ва бўсагаданми, гиламданми узр сўраган каби гўнгиллаб...» («Учитель оступился и наступил на огненно-красный ковер, и как бы прося прощения то ли у порога, то ли у ковра, пробурчал...»)	«Ўзи эса узун столнинг бошида ўқида айлангувчи, суянчиги баланд – тахтсимон курсига бориб ўтирди»; «Тахт-курси қошига бориб, яна қайрилди». («А сам прошел во главу стола и сел в вращающееся по оси, с высокой спинкой кресло, напоминающее трон»; «дойдя до своего трона-кресла, вновь повернулся»)
«киссасидан “Астра”сини олди»; “Зокир Ўрин сигаретни ўзи чаккан гугурт ўтида тутатиб...”; “каловланиб, “Астра”сини чўнтагига солди, сўнг гардишии ҳилвираган шляпасини бошига кўндирди». (Достал из кармана «Астру»; «Зокир Урин закурил сигарету с зажжённой им самим спички...»; «положил свою "Астру" в карман, затем надел на голову шляпу с потертыми полями».)	«...стол четидаги хорижий сигаретдан бирини чиқарди»; “хориж сигарет қутисини домланинг олдига суриб юборди”; “сигарет кулини биллур кулдонга қоқиб, энди кулдонни домлага сурди». («достал из-за угла стола одну из иностранных сигарет»; «пачку иностранных сигарет продвинул к учителю», «стряхнул пепел с сигареты в хрустальную пепельницу, потом подвинул пепельницу к учителю»)
«кўзи соатига тушиб, бирдан хушёр тортиб кетди»; “чалғиганини фахмлаб, бу сафар соатига бемалол қараб олди-да...» («взглянув на часы, забеспокоился»; «понял, что спутался, и на этот раз уже спокойно посмотрел на часы...»).	«билагиди олтин соатга кўз ташлаб олди» («взглянул на свои золотые часы на запястье»).

Тот факт, что рассказ начинается с деталей, касающихся школьного учителя Зокира Урина, создает у читателя первоначальное представление, словно проблематика рассказа связана именно с его образом. Однако по мере развития действия рассказа, сопоставительное изображение Зокира Урина с Хужамёром способствует раскрытию персонального облика Хужамёра. В 90-х годах прошлого века социальные условия привели к еще большей актуализации проблемы взаимоотношений между поколениями, к тому, что проблема «отцов и детей» стала одной из важнейших на повестке дня [см.: 5, 6], и потому образы героев рассказа «Аросат» Зокира Урина и Хужамёра представляют интерес и с этой

точки зрения. В рассказе представлен художественный анализ не только различных социальных слоев, но и сущности характеров людей, принадлежащих к двум различным поколениям.

Хужамёра не интересуют побуждающие к спору слова учителя. В конце встречи двух героев, то есть по истечении четверти часа, пока длилась их беседа, становится ясно, что основная причина того, что Хужамёр уделит время своему учителю Зокиру Урину, назвал его «дорогим гостем» и беседовал с ним, заключалась только в том, чтобы тот высказал ему свою просьбу, чтобы помочь ему выпутаться из кризиса. Однако как только выяснилось, что Зокир

Урин приходил только поздравить Хужамёра, что у него нет к нему никаких просьб, его отношение изменилось: «Вы свободны» («Сизга жавоб»). Для Хужамёра люди вокруг делятся только на две категории: предпринимателей и не предпринимателей. В соответствии с этим его отношение к ним также приобрело две формы. На людей, не имеющих отношение к бизнесу, он смотрит только как на тех, кто будет просить его о чем-то, и поэтому обращается с ними соответствующим образом.

Во многих фрагментах рассказа писатель доводит до сознания читателя мысль о том, что Зокир Урин – «отставший от жизни человек». Не ограничиваясь утверждениями Эсона – врача: «Учитель, да Вы вообще не в курсе происходящего!», «Как сильно же Вы отстали от жизни, уважаемый» («Домла, сиз ҳам ғаплатда қолган экансиз-ку!», «Тоза ҳаётдан ортда қоп кетган экансиз-да, таксир»), писатель утверждает эту же мысль и через мысли самого героя. Зокир Урин признает, что «устав от перемен во внешней политике и в жизни страны, он стал значительно равнодушным к другим сторонам жизни» («мамлакатдаги ташқи сиёсату ҳаётдаги товланишлардан тўйгани учунми – турмушнинг бошқа йўриқларига хийла лоқайд бўлиб қолган») [7, с. 263].

В целом, Зокир Урин – человек, способный хорошо разбираться в социально-политической ситуации в обществе, в котором он проживает, а также в переменах, которые он наблюдает; он способен всесторонне осмысливать наблюдаемые процессы. Его реплики, высказанные в продолжение беседы с Хужамёром, дают ясное представление об этой черте его характера: «Дин ҳамма вақт одамларнинг қалбида бўлган» («Религия всегда оставалась в душе человека») [7, с. 264], «Дунёдан узилиб вакуумда яшаганмиз» («Мы жили в вакууме, оторвавшись от мира») [7, с. 264], «Мамлакатимиз аҳволини тушуниб, бориға қаноат қилиб яшаётганлар ҳам бор. Тушунишни истамай, кечаги кунни қўмсаётганлар ҳам бор. Аммо уларнинг тушуниш

мумкин: ҳар кимнинг ҳам яхши яшағиси келадиган» («Есть и такие, которые понимают положение в стране и терпеливо переносят невзгоды. Есть и такие, которые не хотят понять, и живут, мечтая вернуться в прошлое. Но и их можно понять: каждому хочется жить хорошо») [7, с. 267]. Как видно, Зокир Урин имеет свое мнение о прошлом и настоящем общества, чутко осознает сущность, происходящих в обществе перемен, проводимых реформ. А то, что он отстал от жизни, связано с тем, что он «устал от переменчивости жизни».

Необходимо обратить особое внимание на фразу «ҳаётдаги товланишлардан тўйгани учунми» (оттого ли, что устал от перемен в жизни). Здесь Ш. Холмирзаев воспользовался несобственной авторской речью, то есть, хотя фраза приводится без кавычек, в ней употреблены слова, которые могли бы быть использованы самим персонажем. Еще точнее, речь идет не о «переменах в жизни» («ҳаётдаги ўзгаришлар»), а о «ҳаётдаги товланишлар» – «переливах (цветовых изменениях) в жизни», что свидетельствует о том, что в образе Зокира Урина запечатлено социально-психологическое настроение интеллигента (см.: [8, 4]), который не может смириться с переменами в жизни, поскольку они не такие, каких он ожидал, какими хотел бы, чтобы они были. Этот «отставший от жизни» Зокир Урин выносит свой приговор преуспевшему в жизни, повидавшему мир Хужамёру: «Это как низко надо упасть, чтобы так думать о людях...» («Одамларга бундай қараш учун киши нақадар тубан бўлиши керак...») [7, с. 271]. Несомненно, если бы рассказ завершился там, где Зокир Урин высказал свой приговор над Хужамёром, это бы повредило жизненности и правдивости произведения.

После того, как произошел указанный выше бурный и неожиданный конфликт, между Хужамёром и его секретарем происходит следующий диалог: «Хужамёр сидел в мягком кресле, взявшись за голову, когда вошла Асал. Всмотревшись в босса, она немало постояла молча, потом спросила:

– Что случилось, Хужа-ака?

Хужамёр тоже молча посмотрел на секретаря и произнес:

– Я сам не понял.

– Чего не поняли?

– Э! Не спрашивай».

(«... Хўжамёр юмшоқ курсида сўлгин тортиб ўтираркан, Асал кирди. Хўжайинга термилиб бироз сассиз тургач, сўради:

– Нима бўлди, Хўжака?

– Хўжамёр ҳам котибага бироз сассиз тикилгач:

– Ўзим ҳам тушунмай қолдим, - деди.

– Нимани?

– Э, сўрама».) [7, с. 271].

Когда данный рассказ впервые появился в газете “Ватан”, ему был предпослан следующий комментарий: «Если внимательно читать рассказ “Аросат”, не сложно понять, что в нем писатель пытается понять человека, и через него призывает нас – читателей стремиться к тому, чтобы понять каждого человека». («Аросат» синчиклаб мутолаа қилинса, ёзувчи инсонни тушунишга ҳаракат қилаётганини ва биз ўқувчиларни ҳам инсонни тушунишга қорлаётганини англаш унчалик мушкул бўлмайди) [7, с. 260]. И действительно, рассказ Ш. Холмирова «Аросат» представляет собой особую ценность для понимания человека, понимания характера людей, прошедших через все сложности социально-экономических перемен переходного периода.

Литература

1. Буркина, Н.Б. Переходная эпоха и рефлексия исторического процесса // Известия Российского Государственного Педагогического Университета им. А.И. Герцена. 2009 [Электронный ресурс] URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/perehodnaya-epoha-i-refleksiya-istoricheskogo-protsesta> (дата обращения: 08.02.2019).

2. Қирғизбоев, М. Фуқаролик жамияти: генезиси, шаклланиши ва ривожланиши [Гражданское общество: генезис, становление и развитие]. Тошкент: O'zbekiston, 2010. 248 с.

3. Норматов, У. Қалбдаги беназир зиё [Душа в сердце] [Электронный ресурс] URL:

<http://kh-davron.uz/kutubxona/uzbek/umarali-normatov-zulfiya-qurolboy.html> (дата обращения: 08.02.2019).

4. Солижонов, Й. XXI аср насри манзаралари. Мавзу, муаммо ва ечим [Сцены XXI века. Тема, проблема и решение] // Шарк юлдузи [Восточная звезда]. 2011. № 4. С. 148.

5. Тайкова, Л.В., Тайков, С.М. Проблема межпоколенных отношений в современном обществе и семье // Вестник Новгородского государственного университета. № 88. 2015. С. 92-95.

6. Твердохлебова, С. Отцы и дети в прозе 1950-2000-х годов [Электронный ресурс] URL: <https://www.proza.ru/2011/11/23/976> (дата обращения: 08.02.2019).

7. Холмирова, Ш. Аросат // Холмирова Ш. Сайланма. II жилд. Тошкент: “Шарк”, 2005. 446 с.

8. Шералиева, М. Ҳозирги ўзбек насрида киноя [Кинематограф в современной узбекской прозе]. Монография. Тошкент, “Академнашр”, 2016. 224 с.

References

1. Burykina, N.B. (2009), "Transitional period and reflection of the historical process", *Izvestia: Herzen University Journal of Humanities & Science* [Online], available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/perehodnaya-epoha-i-refleksiya-istoricheskogo-protsesta> (Accessed 8 February 2019) (In Russ.).

2. Kirgizbayev, M. (2010), *Fukarolik zhamiyati: genezisi, shakllanishi va rivozhlanishi* [Civil society development and genesis, formation], Ozbekiston, Tashkent, Uzbekistan (In Uzbek.).

3. Normatov, U. The intellect soul in the heart [Online], available at: <http://kh-davron.uz/kutubxona/uzbek/umarali-normatov-zulfiya-qurolboy.html> (Accessed 8 February 2018) (In Uzbek.).

4. Solizhonov, Y. (2011), Landscapes of the XXI century prose. Topic, problem and solution, *Shark yulduzi*, 4, 148 (In Uzbek.).

5. Taykova, L.V., Taykov, S.M. (2015), "The problem of intergenerational relations in modern society and family", *Vestnik of Yaroslav the Wise Novgorod State University*, 88, 92-94 (In Russ.).

6. Tverdokhlebova, S. *Otsi i deti v proze 1950-2000 godov* [Fathers and children in the prose of 1950-2000 years] [Online], available at:

<https://www.proza.ru/2011/11/23/976> (Accessed 8 February 2019) (In Russ.).

7. Kholmiraev, SH. (2005), *Arosat* [At the Crossline], Shark, Tashkent, Uzbekistan (In Uzbek.).

8. Sheralieva, M. (2016), *Hozirgi uzbek nasrida kuniya* [Cinema in the modern Uzbek prose], Akademnashr, Tashkent, Uzbekistan (In Uzbek.).

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для декларации.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Шахобов Камолдин Билолдинович, исследователь, кафедра узбекского языка и литературы, факультет филологии, Андижанский государственный университет, ул. Университетская, 129, 170100, г. Андижан, Республика Узбекистан; kshahobov@mail.ru

ABOUT THE AUTHOR:

Kamoldin B. Shahobov, Researcher, Department of the Uzbek Language and Literature, Faculty of Philology, Andizhan State University, 129 University St., 170100, Andizhan, Republic of Uzbekistan; kshahobov@mail.ru

DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-1-0-11

U. K. Khoshimov

**MUTUAL RELATION BETWEEN UZBEKISTAN
AND THE RUSSIAN FEDERATION IN THE SPHERE
OF HIGHER EDUCATION**

Institute of History of the Academy of Sciences of Uzbekistan, 5 Shahrisabz St., Tashkent,
100001, Republic of Uzbekistan; uzshona17@mail.ru

Abstract. The article focuses on the role of training in higher education, which is the basis for the rapid development of the economy, which is currently oriented in Uzbekistan to reforms in the system of higher education. At the same time, the emphasis is on international cooperation in higher education and the priorities of these reforms in order to improve the quality of education by adapting the higher education system to modern requirements for the training of highly qualified personnel who simultaneously meet the requirements of the time in the world with the processes of globalization and integration. Today, Uzbekistan has established good partnerships with many developed countries in the field of higher education. Uzbekistan has branches of leading higher education institutions in a number of developed countries. The role of the Russian Federation in these partnerships is of particular importance. On this basis, cooperation between the leading higher educational institutions of Uzbekistan and the Russian Federation was analyzed, and recommendations for the further development of this cooperation were presented.

Keywords: higher education; reform; integration; cooperation; Uzbekistan; Russian Federation; university; Academy of Sciences.

Хошимов У. К.

**ВЗАИМООТНОШЕНИЕ УЗБЕКИСТАНА И РОССИЙСКОЙ
ФЕДЕРАЦИИ В СФЕРЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ**

Институт истории Академии наук Узбекистана, ул. Шахрисабз, 5, г. Ташкент,
100001, Республика Узбекистан; uzshona17@mail.ru

Аннотация. В статье основное внимание уделяется роли подготовки кадров в системе высшего образования, которая является основой быстрого развития экономики, на которую в настоящее время в Узбекистане ориентированы реформы в системе высшего образования. В то же время акцент сделан на международном сотрудничестве в области высшего образования и приоритетах этих реформ с целью повышения качества образования путем адаптации системы высшего образования к современным требованиям к подготовке высококвалифицированных кадров, которые одновременно отвечают требованиям времени, мировым процессам глобализации и интеграции. Сегодня Узбекистан установил хорошие партнерские отношения со многими развитыми странами в области высшего образования. В Узбекистане имеются филиалы ведущих высших учебных заведений ряда развитых стран. Роль Российской Федерации в этих партнерствах имеет особое значение. Исходя из этого, было проанализировано сотрудничество между ведущими высшими учебными заведениями Узбекистана и

Российской Федерации и представлены рекомендации по дальнейшему развитию этого сотрудничества.

Ключевые слова: высшее образование; реформа; интеграция; сотрудничество; Узбекистан; Российская Федерация; университет; Академия наук.

As you know, the main factors determining the development of any society are education and upbringing. Therefore, it can be said that the progress of the developed countries is connected, first of all, with the globalization of the education system, high competition, and investments in education play one of the leading roles. This can be traced by the example of developed countries. For example, according to materials of the General Archive of Korea (1944), the literacy rate of the population reached only 13.8 % [1]. Later, due to fundamental changes in the public education system, Korea was able to become one of the world leaders in various sectors of the economy. At the same time, it should be noted that cooperation of the countries of the world in the field of education not only strengthens the economy and enriches it with highly qualified personnel, but also serves to establish friendly relations, thereby avoiding socio-economic, ethnic, environmental and other problems between nations.

In turn, in Uzbekistan, after acquiring independence, large-scale educational reforms were also carried out. The main tasks were the education of qualified personnel with the skills to work with innovative developments and research approaches. In solving this problem, an important role is played by the higher education system. As you know, it is not possible to imagine the development of higher education without international cooperation. That is why, in Uzbekistan from the first years of independence, they gave special attention to international cooperation. In particular, relations were established with the leading countries of the world. As a result of this collaboration, there has appeared an opportunity not only to educate young people in foreign universities, but also to open branches of famous educational institutions in Uzbekistan. In particular, today, in the republic successful activities are conducted by branches

of universities of such countries as Russia, Great Britain, Singapore, South Korea, Italy, Latvia, etc.

It should be noted that the Russian Federation is the closest partner of Uzbekistan in the field of education. Moreover, the cooperation between the countries manifests itself not only in education, but also in socio-economic areas, and this cooperation is evolving today. It is also important that in all educational institutions of Uzbekistan, along with the state language, teaching is also conducted in Russian. In particular, in the 2014/2015 school year, out of 9,733 schools, 793 were purely Russian schools [6, p. 91]. And it was 8.1 % of all schools in the republic. Also, it is no secret that Russian is the most frequently used language after the state language, which serves to bring the two peoples closer together and creates new opportunities for young people in education. Thus, in almost all universities of the country there are groups in which they teach in Russian. In addition, there are a lot of people among the Uzbek youth who want to get higher education in Russia [2, p. 228]. For example, in the 2015/2016 academic year, more than 14 thousand citizens of Uzbekistan studied at universities of Russia [3].

As we see, Uzbekistan and Russia have established very strong ties in the field of education and science. The range of joint work includes academic exchange, training of highly qualified personnel and researchers, the development and implementation of projects, the organization of seminars and conferences. Moreover, scientific cooperation covers not only educational institutions of the capital, but also universities from all over the country.

In particular, back in 1996, together with the All-Russian Research Institute of Agricultural Engineering and St. Petersburg State University, the Namangan Institute of Engineering and Technology prepared two

candidates of science, published a joint monograph and a number of articles¹. Also, the Fergana State University has been cooperating with scientific institutions of the Russian Academy of Sciences since 1996².

As previously noted, in addition to scientific cooperation, the Uzbek side is interested in opening branches of Russian universities. So, in Uzbekistan today, branches of such universities as G.V. Plekhanov University (2002) [7], M.V. Lomonosov Moscow State University (2006) [9], I.M. Gubkin Russian State University of Oil and Gas (2007). In these universities prepare specialists for the socio-economic sphere of the country.

As a result of close collaboration, universities and scientific centers of the two countries hold conferences, symposia, and collective works are published. In particular, Moscow State University and the Institute of History of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan have published the work "Russia and Uzbekistan: Past and Present" [5, p. 36].

In general, it is difficult to underestimate Russia's place in the field of education for Uzbekistan. In turn, the government of Uzbekistan attaches particular importance to this cooperation. Thus, appreciating the role in establishing close ties between the two countries, labor in training personnel for the economy of Uzbekistan, as well as in connection with the 110th anniversary of the Russian Economic University named after G.V. Plekhanov, by the decree of the President of Uzbekistan, the Rector of the University V.I. Grishin was awarded the Order of Friendship [4].

The level of cooperation between the two countries has reached a completely new level after the official visit of President of Uzbekistan Shavkat Mirziyoyev to Russia at the invitation of the President of the Russian Federation Vladimir Putin on April 4-5, 2017.

Since an agreement was signed on the training and retraining of personnel, the creation of branches and representative offices of leading medical centers of Russia in Uzbekistan. Further, effective steps were taken to open a network of branches of Russian universities in the country. This has led to an increase in the scale of academic exchanges between Uzbekistan and Russia [8].

These agreements have also resulted in the introduction of advanced curricula and teaching materials in the educational process of the Russian Federation, cooperation in the integration of science, education and production. An equally important step in deepening ties was the opening of the National Research Technological University "MISiS" in the town of Almalyk in the Tashkent region [14]. The branch was established at the initiative of President Shavkat Mirziyoyev, by the Decree of the President of the Republic of Uzbekistan "On the organization of activities of the branch of the Federal State Autonomous Educational Institution of Higher Education" the National Research Technological University "MISiS" in Almalyk No. PP – 3714 dated 11 May 2018. This scientific institution enrolled its first students on September 1, 2018.

By the Decree of the President of the Republic of Uzbekistan No. PP-3875 dated July 20, 2018, a branch of the Federal State Autonomous Educational Institution of Higher Education "The National Research Nuclear University MEPI" was created in the city of Tashkent [10].

Further, at the invitation of President Shavkat Mirziyoyev, October 18-19, 2018, the President of the Russian Federation arrived in Uzbekistan on an official visit. Along with other issues, the issues of deepening cooperation in the field of higher education were also discussed. In particular, some agreements were reached on the signing of a

¹ Центральный государственный архив Республики Узбекистан. Ф. М-130. Оп. 1. Д. 477. Л. 15 [Central State Archive of the Republic of Uzbekistan F. M-130. L. 1. F. 477. P. 15].

² Центральный государственный архив Республики Узбекистан. Ф. М-130. Оп. 1. Д. 492. ЛЛ. 5-6 [Central State Archive of the Republic of Uzbekistan F. M-130. L. 1. F. 492. Pp. 5-6].

cooperation agreement between the Academy of Public Administration under the President of the Republic of Uzbekistan and M.V. Lomonosov Moscow State University., the Agreement on the opening in Uzbekistan of a branch of MGIMO, the Agreement between the Council of Rectors of Uzbekistan and the Russian Union of Rectors [11].

Within the framework of the visit, for the first time in history, the Uzbek-Russian educational forum “New Personnel – for the New Economy” was held. This forum, being the first major event of this kind, has contributed to the strengthening of relations between the countries. The forum was attended by representatives of the presidential administration, ministries, and university rectors, and more than 80 rectors from Russia attended the forum. One can state, that the development of the Russian-Uzbek partnership in the educational sphere is gradually becoming the foundation of a bilateral dialogue. The capacity of the Uzbek educational market is so great that the prospects for increasing the volume of interaction between universities currently appear to be limitless. The only question is to keep the level of high quality education behind the growth of quantitative indicators [10].

Speaking about the results of the forum, we note that in the end, 114 agreements and agreements were signed. Thus, it provides for the opening of 6 branches of universities and 2 faculties of Russia. It is noteworthy that according to all the agreements, the appropriate road maps for their implementation have been developed. Evidence was given to all ministries and departments for the strict implementation of all points of the road maps. The parties noted the need to ensure control over the development and implementation of regulatory documents for each initiative [12].

To date, in the branches of universities of Russia, leading their activities in Uzbekistan, 2,140 specialists have been trained. Starting this year, a double degree rule has been jointly introduced for local specialists who receive education in Russia. On August 1, 2018, the

Ministry of Higher and Secondary Specialized Education of the Republic of Uzbekistan signed agreements with institutes specializing in nuclear and engineering physics research. According to the agreements, from 2018/2019 academic year in Uzbekistan there begins the training of specialties in "Nuclear energy and physics" and "Nuclear physics and technology" [10].

Special attention is paid to the fact that reforms in this direction are carried out not only in the capital, but also in the regions. Thus, in the Namangan Institute of Engineering and Technology, together with the Saratov State Technical University, an integration program is being implemented in such areas as Chemical Technology, Technological Machines and Equipment, and Control and Automation of Technological Processes and Production. This program is implemented in the form of 2 + 2, which implies the recognition of a diploma in the territory of both countries [13].

As we see, Russia is the closest partner in the field of education development and the role of its universities is high in training personnel for the country. Based on this, here are some recommendations.

- Universities of each region of the Republic need to establish cooperation with Russian universities.

- It seems expedient to open branches in the Fergana Valley where there is a difficult demographic situation.

- It is necessary to improve friendly relations between the two states in the field of training candidates of science and a doctors of science.

References

1. *Koreya Respublikasi talim tizimi* (2012) [The education system of the Republic of Korea] [Online] available at: <https://ziyouz.uz/ilm-vafan/talim/koreya-respublikasi-talim-tizimi/> (Accessed 24 September, 2018) (in Uzbek.).
2. *Noveyshaya istoriya Uzbekistana: Uchebnik* (2018) [The newest history of Uzbekistan: Textbook], in Rakhimov, M.A. (ed.), *Adabijot uchkunlari*, Tashkent, Uzbekistan (in Russ.).

3. *Obuchenie v Rossii dlya grazhdan Uzbekistana* (2017) [Education in Russia for citizens of Uzbekistan] [Online] available at: <https://study-inrussia.ru/actual/articles/obuchenie-v-rossii-dlya-grazhdan-uzbekistana/> (Accessed 29 October, 2018) (in Russ.).

4. *Ot imeni prezidenta respubliki Uzbekistan Sh. Merziyoeva orden "Dustlik" vruchen rektoru Rossijskogo ekonomicheskogo universiteta imeni G.V. Plehanova V.I. Grishinu* (2017) [On behalf of the President of the Republic of Uzbekistan Sh. Mirziyoev the rector of Russian University of Economics named after G.V. Plekhanov V.I. Grishin was awarded "Friendship" medal in a solemn ceremony] [Online] available at: <http://www.edu.uz/uz/news/view/555> (Accessed 29 April, 2018) (in Russ.).

5. Rakhimov, M. (2016), *Sovremennaya istoriya vzaimootnosheniy Uzbekistana i stran Central'noj Azii s veduschimi gosudarstvami mira* [Modern history of relations between Uzbekistan and Central Asian countries with leading countries of the world], Adabiyot uchkunlari, Tashkent, Uzbekistan (in Russ.).

6. *Statisticheskij ezhegodnik respubliki Uzbekistan* (2015), [Statistical Yearbook of the Republic of Uzbekistan], Tashkent (in Russ.).

7. *Uzbekiston Respublikasi Vazirlar Mahakamasining karori: "G.V. Plehanov nomidagi Rossiya iktisodiyot universiteti" olij kasb talimi federal davlat byudzheti talim muassasasining Toshkent shahridagi filiali faoliyatini tashkil itish tugrisida* (2002) [Resolution Of The Cabinet Of Ministers Of The Republic Of Uzbekistan: On the organization of the branch of Federal state budgetary educational institution of higher professional education "Russian economic university named after G.V. Plekhanov" in Tashkent] [Online] available at: http://www.lex.uz/pages/getpage.aspx?lact_id=564330 (Accessed 12 March, 2016) (in Uzbek.).

8. *Uzbekiston respublikasi prezidenti Sh.M Merziyoev va Rossiya Federatsiyasi prezidenti V.V. Putinning kushma bajonoti* (2017) [President of the Republic of Uzbekistan Sh.M Mirziyoev and President of the Russian Federation V.V. Putin made a joint statement] [Online] available at: <http://uza.uz/oz/politics/zbekiston-respublikasi-prezidenti-sh-m-mirziyeev-va-rossiya--06-04-2017> (Accessed 24 June, 2017) (in Uzbek.).

9. *Uzbekiston Respublikasi Prezidentining Karori: M.V. Lomonosov nomidagi Moskva davlat*

universitetining Toshkent shahridagi filiali faoliyatini tashkil itish tugrisida (2006) [Resolution of The President of The Republic of Uzbekistan on the organization of activity of branch of Moscow state university named after M.V. Lomonosov in Tashkent] [Online] available at: http://www.lex.uz/pages/getpage.aspx?lact_id=973643 (Accessed 19 January, 2018) (in Uzbek.).

10. *Uzbekiston – Rossiya talim forumi boshlandi* (2018) [Russian-Uzbek educational forum] [Online] available at: <http://marifat.uz/marifat/http://edu.uz/uz/news/view/855ruknlar/olii-talim/1809.htm> (Accessed 23 October, 2018) (in Uzbek.).

11. *"Halq so'zi" gazetasi (Narodnoe slovo)* (2018) [The word of the nation], 20, October (in Uzbek.).

12. *Uzbekiston respublikasi olij va yurta mahsus talim vazirligi Mirzo Ulugbek nomidagi Uzbekiston Milliy universiteti* [Ministry of higher and secondary special education of the Republic of Uzbekistan. National University of Uzbekistan named after Mirzo Ulugbek] [Online] available at: <http://www.uza.uz/oz/politics/zhadal-rivozhlanayotgan-i-tisodiyet-uchun-zamonaviy-kadrlar-> (Accessed 24 October, 2018) (in Uzbek.). Namangan muhandislik-texnologiya instituti (2018) [Namangan Institute of Engineering Technology] [Online] available at: <http://www.nam-mti.uz/uz/news/news?view=22> (Accessed 23 November, 2018) (in Uzbek.).

13. *Rossiya Federatsiyasining Fan va ta'lim vazirligi hamda O'zbekiston Respublikasi Oliy va o'rta maxsus ta'lim vazirligi o'rtasida o'zaro hamkorlikni yanada mustahkamlash maqsadida onlayn videokonferensiya o'tkazildi* (2018) [In order to further strengthen cooperation between the Ministry of Science and education of the Russian Federation and the Ministry of Higher and secondary special education of the Republic of Uzbekistan, an online videoconference was held] [Online] available at: <http://edu.uz/uz/news/view/855> (Accessed 15 April, 2018) (in Uzbek.).

Литература

1. Корея Республикаси таълим тизими [Электронный ресурс] URL: <https://ziyouz.uz/ilm-va-fan/talim/koreya-respublikasi-talim-tizimi/> (дата обращения: 24.09.2018).

2. Новейшая история Узбекистана: Учебник / Под ред. д.и.н., проф. М.А. Рахимова. Ташкент: «Адабиёт учкунлари», 2018. 512 с.

3. Обучение в России для граждан Узбекистана [Электронный ресурс] URL: <https://studyinrussia.ru/actual/articles/obuchenie-v-rossii-dlya-grazhdan-uzbekistana/> (дата обращения: 29.10.2018).

4. От имени Президента Республики Узбекистан Ш. Мирзиёева орден «Дустлик» вручен ректору Российского экономического университета имени Г.В. Плеханова В.И. Гришину. [Электронный ресурс] URL: <http://www.edu.uz/uz/news/view/555> (дата обращения: 29.04.2018).

5. Рахимов, М. Современная история взаимоотношений Узбекистана и стран Центральной Азии с ведущими государствами мира. Ташкент: «Адабиёт учкунлари», 2016. 224 с.

6. Статистический ежегодник республики Узбекистан. Ташкент, 2015. 344 с.

7. Ўзбекистон Республикаси Вазирлар Маҳкамасининг қарори: «Г.В. Плеханов номидаги Россия иқтисодиёт университети» олий касб таълими федерал давлат бюджети таълим муассасасининг Тошкент шаҳридаги филиали фаолиятини ташкил этиш тўғрисида [Электронный ресурс] URL: http://www.lex.uz/pages/getpage.aspx?lact_id=564330 (дата обращения: 12.3.2016).

8. Ўзбекистон Республикаси Президенти Ш.М. Мирзиёев ва Россия Федерацияси Президенти В.В. Путиннинг қўшма баёноти [Электронный ресурс] URL: <http://uza.uz/oz/politics/zbekiston-respublikasi-prezidenti-sh-m-mirziyeev-va-rossiya--06-04-2017> (дата обращения: 24.06.2017).

9. Ўзбекистон Республикаси Президентининг Қарори: М.В. Ломоносов номидаги Москва давлат университетининг Тошкент шаҳридаги филиали фаолиятини ташкил этиш тўғрисида [Электронный ресурс] URL: http://www.lex.uz/pages/getpage.aspx?lact_id=973643 (дата обращения: 19.01.2018).

10. Ўзбекистон – Россия таълим форуми бошланди [Электронный ресурс] URL:

<http://marifat.uz/marifat/ruknlar/olii-talim/1809.htm> (дата обращения: 23.10.2018).

11. «Халқ сўзи» газетаси (Народное слово). 2018 г. 20 октября. (Ўзбекистон Республикаси Вазирлар Маҳкамаси газетаси)

12. Ўзбекистон республикаси олий ва ўрта махсус таълим вазирлиги Мирзо Улуғбек номидаги Ўзбекистон Миллий университети [Электронный ресурс] URL: <http://www.uza.uz/oz/politics/zhadal-rivozhlanayotgan-i-tisodiyet-uchun-zamonaviy-kadrlar-> (дата обращения: 24.10.2018).

13. Namangan muhandislik-texnologiya instituti [Электронный ресурс] URL: <http://www.nammti.uz/uz/news/news?view=22> (дата обращения: 23.11.2018).

14. Rossiya Federatsiyasining Fan va ta'lim vazirligi hamda O'zbekiston Respublikasi Oliy va o'rta maxsus ta'lim vazirligi o'rtasida o'zaro hamkorlikni yanada mustahkamlash maqsadida onlayn videokonferensiya o'tkazildi [Электронный ресурс] URL: <http://edu.uz/uz/news/view/855> (дата обращения: 15.04.2018).

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

ABOUT THE AUTHOR:

Utkirzhon K. Khoshimov, PhD Student of the Institute of History, Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, 100001, Tashkent, 5 Shakhrisabz St., Republic of Uzbekistan; uzshona17@mail.ru

ОБ АВТОРЕ:

Хошимов Уткиржон Кушмирзаевич, докторант, Институт истории Академии наук Республики Узбекистан, 100001, г. Ташкент, ул. Шахрисабз, 5, Республика Узбекистан; uzshona17@mail.ru